

COMUNE DI CIMITILE
FONDAZIONE PREMIO CIMITILE
SECONDA UNIVERSITÀ DI NAPOLI
DIPARTIMENTO DI LETTERE E BENI CULTURALI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DEL MOLISE
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE, SOCIALI E DELLA FORMAZIONE
CENTRO STUDI LONGOBARDI

TERRITORIO, INSEDIAMENTI E NECROPOLI FRA TARDA ANTICHITÀ E ALTO MEDIOEVO

Atti del Convegno internazionale di studi
Territorio e insediamenti fra tarda antichità e alto medioevo
Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2013

Atti del Convegno internazionale di studi
*Luoghi di culto, necropoli e prassi funeraria
fra tarda antichità e medioevo*
Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 19-20 giugno 2014

a cura di
CARLO EBANISTA e MARCELLO ROTILI

ROGIOSI EDITORE
2016

Enti promotori

Comune di Cimitile

Fondazione Premio Cimitile

Seconda Università di Napoli
Dipartimento di Lettere e Beni culturali

Università degli Studi del Molise
Dipartimento di Scienze umanistiche, sociali e della formazione

Centro Studi Longobardi

Impaginazione: Domenico Alfano

In copertina: Lucerna di produzione locale (V-VI secolo) dalla catacomba di S. Severo a Napoli.
A pagina 1: Bottiglia di vetro (fine VI secolo) dalla necropoli di via Egiziaca a Napoli.

© 2016 by Rogiosi Editore srl
Via Tino da Camaino, 13 - 80128 Napoli
tel/fax 0815564086 - info@rogiosi.it

ISBN 978-88-6950-164-7

GABRIELE ARCHETTI

EXIRE AD EREMUM
CULTI E FORME DI VITA EREMITICA
NELLA LOMBARDIA MEDIEVALE

1. *Premessa*

La principale caratteristica dell'eremitismo, secondo l'anonimo autore del *Libellus* sui diversi ordini della Chiesa, scritto nella Francia del nord verso il 1120, è la *diversitas*, in quanto ciascun eremita vive seguendo la sua volontà, senza vincoli di obbedienza, norme stabili e legami istituzionali regolari¹. Così viene illustrata una delle più antiche esperienze dell'ascesi cristiana, saldamente ancorata al modello evangelico e alla solitudine dei Padri del deserto, spesso autonoma dalle gerarchie ecclesiastiche e ai limiti della regolarità canonica. Non deve stupire perciò, continua l'estensore del *Libellus*, «se essi impostano diversamente la loro vita, alcuni vivendo da soli, altri con due, tre o più compagni, facendo un'esistenza in taluni casi più semplice in altri più austera, con la medesima varietà presente anche tra gli antichi eremiti; e se ciascuno usa il proprio giudizio e la volontà di cui dispone per raggiungere ciò che desidera e che le sue forze gli permettono, non sarà per questo condannato da Dio»².

La fecondità dell'*eremitismo* irregolare, per riprendere una felice espressione di Gregorio Penco³, si è accompagnata per tutto il medioevo a quella del monachesimo regolare che nella solitudine individuale, come indica il termine monaco, vedeva un livello di perfezione superiore, benché non adatto a tutti quelli che abbracciavano la via del chiostro. Nel capitolo iniziale della *Regola* infatti, tra le varie tipologie di monaci, S. Benedetto pone al primo posto i cenobiti, «cioè coloro che vivono in monastero, servendo Dio sotto una regola e un abate»⁴, ma al secondo mette «gli anacoreti, ossia gli eremiti, i quali, non seguendo il facile fervore di chi inizia la vita monastica, ma dopo una lunga esperienza del monastero e grazie all'aiuto di molti sono divenuti esperti nel combattere il diavolo. Bene addestrati tra le fila dei confratelli a lottare da

¹ *Libellus de diversis ordinibus*, cap. I: *De beremitis qui sepe soli vel cum paucis habitant*, pp. 14-16. Della ricca panoramica di studi sul tema dell'eremitismo, per un primo sguardo d'insieme, cfr. LECLERCQ 1963; *L'eremitismo in Occidente*; MILIS 1979, pp. 39-80; MILIS 1980; CONSTABLE 1980; LEYSER 1984; PENCO 1985; FERRERO 2000-01; VAUCHEZ (a cura di) 2003; SENSI 2003a; DAL PINO 2004; ARCHETTI 2004; D'ACUNTO (a cura di) 2008; COMBA 2011; PANI ERMINI (a cura di) 2012; MENESTÒ (a cura di) 2015.

² *Libellus de diversis ordinibus*, p. 16; SAINSAULIEU 1974, pp. 157-158; MILIS 1979, pp. 54-57.

³ PENCO 1985, p. 211.

⁴ Per la *Regula Benedicti* (= *RB*), cfr. SAN BENEDETTO, cap. 1: *Le diverse specie di monaci*; cfr. anche SANSTERRE 2003, pp. 31-32.

soli nel deserto, essi sono ormai in grado con l'aiuto di Dio di combattere con le sole forze, senza il soccorso di altri, contro le inclinazioni al male che provengono dalla carne e dai pensieri» (*RB* 1, 3-5).

In questo modo Benedetto lasciava ai monaci più virtuosi la possibilità di condurre il singolare combattimento del deserto lontano dalla comunità cenobitica, come lui stesso aveva fatto prima di ritirarsi sul monte a Cassino, e definisce *minima* la sua *regula* di vita claustrale: «una piccola norma adatta soprattutto ai principianti», che, osservandola, con l'aiuto divino avrebbero potuto raggiungere i più alti gradi della perfezione (*RB* 73, 8-9). Si spiega così la superiore considerazione della pratica eremitica - fatta di un forte ascetismo ispirato ai Padri del deserto e alimentato all'interno delle abbazie dalla discussione sulla preminenza dell'anacoretismo o del cenobitismo⁵ - contenuta nelle *Vitae* che nutrivano l'immaginario dei monaci, senza mai tralasciare il *fortissimum genus* dei cenobiti (*RB* 1, 13). L'esperienza eremitica allora, come notava Jean Leclercq, appare come «un caso limite di vita monastica»⁶, in quanto mediante l'isolamento ci si spinge più avanti degli altri nella ricerca di Dio, che è il fine di ogni vocazione religiosa.

Ciò nonostante, pur salvaguardando l'aspirazione individuale ad un cammino di maggiore intensità nella preghiera, nell'ascesi e nella solitudine, Benedetto mette in guardia anche dai molti pericoli del vivere lontano da ogni controllo e senza un'adeguata preparazione, «non saggiati da nessuna regola maestra di esperienza», con il rischio di avere come criterio solo l'inclinazione personale o, peggio, «l'appagamento dei desideri»⁷. Una preoccupazione registrata da molte disposizioni ecclesiastiche⁸, a partire dal concilio provinciale di Vannes (465), nel quale si vieta ai monaci di ritirarsi in un eremo se prima non hanno trascorso un lungo periodo in comunità e, una volta divenuti eremiti, li pone sotto la giurisdizione dell'abate⁹; le medesime indicazioni sono riprese nel concilio di Agde del 506, mentre in quello di Toledo (646) si raccomanda di autorizzare soltanto i monaci di provata virtù a condurre vita isolata, e il sinodo di Francoforte (794) vincola al consenso dell'abate o del vescovo l'accesso all'eremo¹⁰. Dopo i sinodi di Aquisgrana dell'816-817, comunque, la sola vita solitaria ammessa fu quella della reclusione e la *stabilitas* benedettina imposta a tutti i cenobiti escludeva ormai la possibilità di forme di vita solitaria fuori dal chiostro

⁵ Così, ad esempio, in età carolingia si esprimeva il commentatore benedettino Ildemaro di Corbie: *Nunc videndum est, quod sit melius inter coenobitarum et anachoretarum genus, cum superius praetulit genus anachoretarum, eo quod dixit, monachos de coenobio exire ad eremum* (*Expositio regulae*, p. 84), il quale proseguiva argomentando in favore del «fortissimo genere dei cenobiti» (pp. 84-85 circa *RB* 1, 13), mentre a proposito dell'ottavo grado di umiltà nella via della perfezione (*RB* 7, 55), evidenziava come Benedetto *non in monasterio monachum debere agere maiorem exempla*, ma *ad eremum ire et ibi adiuvante Domino maiorum exempla peragere* (ivi, pp. 256-257); anche in SANSTERRE 2003 p. 32.

⁶ LECLERCQ 1965, p. 37.

⁷ Si fa riferimento soprattutto ai sarabaiti e ai monaci girovaghi (*RB* 1, 6-11), rispetto ai quali Benedetto dice che *melius est silere quam loqui* (*RB* 1, 12).

⁸ Si vedano in proposito DOYÈRE 1950 e lo *Statuto giuridico*, con le linee generali di inquadramento normativo, offerto da ROUILLARD 1976; cfr. altresì GERHARDS 1998a; GERHARDS 1998b; GERHARDS 1998c; come pure, sempre per gli aspetti normativi, BELLANOVA 2004.

⁹ MANSI 1762a, col. 954, c. 7.

¹⁰ Rispettivamente MANSI 1762b, col. 331, c. 38; MANSI 1764, col. 769, c. 5; MANSI 1767, col. 908, c. 12.

senza il permesso del proprio abate e il collegamento gerarchico con un monastero¹¹. Nei suoi *Dialogi* Desiderio di Montecassino presenta alcune di queste figure, come Gumizone, un monaco di origini iberiche che, entrato nel monastero, «dimorò non poco tempo in eremitaggio nel bosco vicino» o l'abate Giovanni che, ormai vecchio, lasciata l'abbazia cassinese si ritirò in una «*silva vicina* dove visse solitario al servizio di Dio» concludendo i suoi giorni tra digiuni, veglie e preghiere¹².

Tra V e VIII secolo, cioè nella prima fase del movimento eremitico in Occidente, ebbe gradualmente il sopravvento la linea della sua progressiva istituzionalizzazione nell'alveo del monachesimo cenobitico¹³. Una tendenza codificata dalla legislazione carolingia e ottoniana attenta a incardinare saldamente la vita religiosa dei fedeli, dei chierici e dei monaci nel quadro delle strutture canoniche tradizionali e, soprattutto, nell'ambito delle circoscrizioni ecclesiastiche e politico-amministrative. Ciò spiega perché nei secoli IX e X sia quasi mancato - come ha notato Cinzio Violante - «un eremitismo di tipo strettamente individuale, indipendente, estraneo alla tradizione monastica benedettina o, comunque, sganciato dall'organizzazione dei grandi cenobi»¹⁴. Ad essere privilegiata era la vita cenobitica, giacché all'interno del chiostro - come osservava un monaco del secolo IX - al contrario dell'eremo, per quanto potesse essere «grande la tentazione del demonio contro i monaci», vi era sempre qualche fratello pronto a combatterla e, anche quando calate le tenebre giungeva l'ora di dormire, «non tutti osavano farlo, poiché, mentre alcuni riposavano, altri pregavano per coloro che cedevano al sonno»¹⁵.

Con il risveglio dell'Europa cristiana nei secoli centrali del medioevo giunse anche una nuova feconda stagione per l'eremitismo ricordata da Rodolfo il Glabro¹⁶, che si manifestò con quelle caratteristiche di individualità e indipendenza negate nei due secoli precedenti ma esaltate da Ottone di Frisinga, il quale osservava, a proposito di *anacoretæ et solitarii*, che essi erano uguali se non loro superiori nel rigore e nella durezza di vita ai cenobiti, benché numericamente inferiori¹⁷. E ciò sia che vivessero in comune sotto un priore nel deserto - come i certosini, gli avellaniti o i camaldolesi, ossia ciascuno nella propria cella, uniti solo la domenica per la messa comune con preghiere e predica all'oratorio -, sia che vivessero da soli, lontani da ogni comunità

¹¹ *Melius est ut hortentur in congregatione permanere, quam animus eorum aliubi ambulare temptet*, stabilisce il capitolare del 23 marzo 789 circa gli eremiti (*Capitularia regum Francorum*, p. 63). Su questo tipo di monachesimo, cfr. LECLERCQ 1961; CONSTABLE 1980, pp. 254-264; SANSTERRE 2003, pp. 31-32.

¹² DESIDERIO DI MONTECASSINO, capp. I, 6; II, 2.11, pp. 61, 95, 107.

¹³ LECLERCQ 1965, pp. 28-31 e il quadro aggiornato di HELVÉTIUS.

¹⁴ VIOLANTE 1965 p. 20; HELVÉTIUS 2003.

¹⁵ *Expositio regulæ*, pp. 78-79.

¹⁶ È noto quanto narra Rodolfo il Glabro nel libro III, cap. 4 delle *Historiæ* dicendo della spedizione di Enrico II nell'Italia bizantina (1021-1022), dove a proposito dell'assedio imperiale alla città di Troia parla degli eremiti come di «un genere di uomini che si incontra molto spesso in Italia», e di come «un giorno - gli abitanti di quella città -, preso un eremita vestito di un abito monacale, gli diedero da portare una croce facendogli andar dietro tutti i bambini della città, che con lui si presentarono alla tenda dell'imperatore gridando *Kyrie eleison*» (RODOLFO IL GLABRO, p. 118).

¹⁷ OTTONIS *Chronica*, cap. XXXV, pp. 369-370; anche GRUNDMANN 1965, pp. 312-313, 324-325; accanto ai movimenti approvati dalla Chiesa, non va trascurato, sul piano individuale, «l'eremitismo solitario collocato sui monti, nelle foreste e isole, che serba le caratteristiche di quello primitivo, comprese forse certe sue intemperanze» (DAL PINO 2004, p. 384).

umana, in caverne, capanne o all'aperto, con le bestie del bosco, nutrendosi di erbe e frutti selvatici, esposti al freddo e all'arsura, soli con Dio, morti e nascosti al mondo.

Questo anacoretismo si esprime tra X e XII secolo in fondazioni che contemplano esperienze individuali e comunitarie, talvolta ben regolamentate e alternative al monachesimo claustrale interpretato da Cluny - che pure ammetteva la possibilità di un'ascesi solitaria autorizzata¹⁸ -, influenzando sulle grandi riforme cenobitiche e canonicali di età 'gregoriana'. Quando l'aspirante alla solitudine era un laico, tuttavia, questi doveva chiedere il permesso al vescovo in quanto il consenso dell'ordinario gli conferiva uno stato giuridico canonico; l'ammissione ad un eremo avveniva quindi attraverso un rito liturgico e la benedizione del sacerdote, come si faceva per i pellegrini in partenza verso un santuario. In virtù di questo riconoscimento, l'eremita godeva di tutti i diritti e dei privilegi previsti dallo *status* clericale: la possibilità di diventare custode di una chiesa o di un romitorio, l'immunità ecclesiastica, la facoltà di portare un abito speciale, di chiedere l'elemosina e di occuparsi della cura spirituale dei suoi seguaci. Senza questo incardinamento non aveva alcun privilegio e sottostava alla giurisdizione civile¹⁹.

Il fenomeno è ben noto agli storici che negli ultimi decenni ne hanno studiato le radici, le caratteristiche e le forme insieme ai differenti sviluppi istituzionali: nel 989 un certo Rodolfo si ritira con due compagni a Fonte Avellana, verso il 1012 Romualdo fonda una comunità di eremiti a Camaldoli, intorno al 1025 Giovanni Gualberto si rifugia nella solitudine di Vallombrosa e nel 1084 Bruno, insieme ad alcuni compagni, dà vita alla Certosa; verso il 1090 Stefano di Muret, che aveva fatto vita solitaria in Calabria, riunisce nelle vicinanze di Limoges alcuni solitari che più tardi saranno chiamati eremiti di Grandmont; nel 1098 l'abate Roberto di Molesme avvia con alcuni monaci l'avventura di Cîteaux; intorno al 1120 Guglielmo di Vercelli fonda una comunità eremitica a Monte Vergine nei pressi di Avellino e il suo amico Giovanni di Matera ne inizia un'altra a Pulsano in Puglia, mentre verso il 1155 Giovanni di Malavalle raccoglie intorno a sé una comunità, i cui membri prenderanno poi il nome di guglielmiti, e così di seguito.

La bibliografia al riguardo è notevolissima, ma basterà rimandare ai lavori della seconda Settimana internazionale di studio del Passo della Mendola (1962), dedicata all'eremitismo in Occidente tra XI e XII secolo, alla ripresa del tema nel corso della settima Settimana del 1977, alla prospettiva suggerita già nel titolo dal volume *Dall'eremo al cenobio* (1987) o ai successivi lavori congressuali su *Santità ed eremitismo nella Toscana medievale* (1999), a quelli della Certosa di Pontignano, tenutisi nel maggio del 2000, su *L'érémisme en France et en Italie (XI^e-XIV^e siècle)*, della Certosa di S. Maria sul monte Bracco nel Cuneese del 2005 su *Il fascino dell'eremo nell'esperienza certosina o a quelli di Fasano su Eremitismo e habitat rupestre* del 2013, per avere gli opportuni riferimenti e approfondimenti bibliografici²⁰.

In realtà i veri solitari, senza dubbio i più numerosi, hanno avuto minore attenzione

¹⁸ ZERBI 1980, pp. 18-29; ZERBI 1991, pp. 415-426; LECLERCQ 1991, pp. 89-95.

¹⁹ MILIS 1979, pp. 56-57, 62-63; HELVÉTIUS 2003 pp. 25-26.

²⁰ Oltre ai rimandi citati *supra* alla nota 1, cfr. *Dall'eremo al cenobio*; GIANNI (a cura di) 2000; MENESTÒ (a cura di) 2015. Inoltre, tra gli altri, si vedano: DALENA 1990; VEDOVADO 1994, pp. 75-83; MICATI-BOESCH GAJANO 1996; DAL PINO 2004, pp. 380-396, 429-431; CAIAZZA (a cura di) 2005; DIANO 2006; ARCHETTI 2008a; DALENA (a cura di) 2007; COMBA (a cura di) 2010; ARCHETTI 2015.

da parte degli storici rispetto ai fondatori di comunità o di ordini religiosi e ciò sia per la scarsità delle fonti - un dato abbastanza scontato in presenza di persone che, avendo scelto di vivere in isolamento, hanno lasciato veramente poche tracce dietro di sé -, sia perché il ricordo delle origini eremitiche è frutto della riflessione dei discepoli che, attraverso il recupero della memoria del maestro, ne fissavano poi gli insegnamenti e il modello di perfezione²¹. Di norma tali forme di vita, restando circoscritte al singolo e al luogo, lasciavano poche tracce pur in un quadro indiziario e di labili riferimenti confortante. Lungo questa direttrice si sono pertanto mosse varie ricerche regionali, che ne hanno confermato la sistematicità della diffusione, la permeabilità in ogni strato sociale e la grande varietà delle manifestazioni, talvolta assai originali, nelle diverse parti della penisola.

Di particolare rilevanza, perché accompagnate da riferimenti documentari assai diffusi, furono le numerose piccole fondazioni eremitiche apparse tra XI e XII secolo nell'Italia centro settentrionale, che seppure «impostate comunitariamente - come scrive Franco Dal Pino -, si qualificano per la ricerca di luoghi appartati e disagiati, la vita improntata a semplicità e povertà nelle abitazioni e nelle vesti», mentre i modesti possedimenti consistevano in zone boschive, aree di pascolo o piccoli appezzamenti adatti a colture orticole. «Dipendenti da enti ecclesiastici o laici, saranno rette normalmente da un *prior* e da consuetudini che lasceranno via via il posto a legislazioni già approvate, e non escluderanno l'esercizio di una certa attività caritativa e pastorale, spesso di tipo rurale, rispondente ad esigenze spirituali del tempo, che le porterà ad una progressiva, seppur limitata, clericalizzazione»²².

2. Insediamenti eremitici altomedievali

Il territorio lombardo ha conosciuto varie esperienze al riguardo, anche se manca un lavoro complessivo sulle forme eremitiche e la loro diffusione a livello regionale²³. In questa direzione si pongono le ricerche sugli insediamenti rupestri della sponda

²¹ LECLERCQ 1965, pp. 28-29; GRUNDMANN 1965, pp. 311-312; MILIS 1979, pp. 39-40; VAUCHEZ 2003, pp. 374-375.

²² DAL PINO 2004, p. 387.

²³ Per un primo sguardo d'insieme cfr. ARCHETTI 2004. Rispetto alla precarietà degli studi sulle fondazioni eremitiche su base regionale, denunciata da Penco, negli ultimi decenni è stato fatto molto, anche se è ancora prematura «la possibilità di giungere alla compilazione di una *Italia eremitica* (PENCO 1985, p. 202); sulla fecondità di siffatte ricerche territoriali Paolo Guerrini scriveva: «con una metodica ricerca si possono trovare ancora molti di questi antichi eremitaggi, di cui non si conosce l'origine ma che rivelano chiaramente la loro natura eremitica, umili chiesette isolate, sperdute sui monti o nell'aperta campagna, ancora visitate dai fedeli con tradizionale venerazione, affidate spesso alla custodia di un solitario *romito* [...]. Furono difatti eremitaggi insigni intorno a Brescia quelli della Maddalena, della Margherita, di S. Croce, del Patrocinio dei Ronchi, dove ebbero pure la loro culla eremitica i Padri della Pace. S. Bernardo di Costalunga fu fondato da un eremita nel sec. XV, come nel sec. XII l'eremita Costanzo aveva fondato sul monte di Conche il suo singolare eremitaggio. S. Giorgio di Caino, S. Onofrio di Bovezzo, S. Emiliano di Urigo Mella e S. Emiliano di Sarezzo, S. Bernardo e S. Margherita di Lumezzane, S. Glisente di Berzo, S. Valentino di Breno, S. Fermo e S. Cristina di Lozio, la stessa Annunziata di Borno prima di diventare un convento di Amadeiti, S. Giovanni in Cala di Lovere, e tanti altri [...]. Non tutti i romiti erano dei santi; talvolta nella categoria si intrufolavano degli impostori, delinquenti e scrocconi, che andavano questuando senza le debite licenze, o davano scandalo con la loro condotta oziosa e licenziosa. Ma vi furono fra essi anche dei mistici edificanti, molto pii, per non dire santi» (GUERRINI 1954, pp. 216-217).

occidentale del lago di Garda: S. Giorgio in Varolo, Campione e Valle di S. Michele a Tignale²⁴. Si tratta di una serie di grotte poco accessibili, la cui datazione oscilla tra la tarda antichità - quando l'esempio dei Padri del deserto e il silenzio assicurato dalla lontananza dalle città episcopali erano essenziali - e l'età moderna, le più importanti delle quali sono senza dubbio quelle del complesso di S. Giorgio in Varolo, in virtù soprattutto di una fase monumentale con affreschi attribuibili o di poco posteriori all'età ottoniana e una continuità d'uso più che millenaria²⁵. Situato nel pievato di Tignale e costituito di almeno sei celle, in età romanica sono attestate strutture murarie rivestite di intonaco bianco e croci rosse, la costruzione di una cappella scavata nella roccia e poi affrescata, a cui si accedeva con scale e ponteggi lignei, e un giardino con frutteto²⁶. Nel Quattrocento il romitorio entrò nell'orbita francescana del convento di Gargnano, ma la presenza e l'influsso dei frati non ha lasciato tracce visibili. Ciò forse perché le dimensioni erano funzionali alla vita di tre-quattro religiosi o terziari e soprattutto perché gli insediamenti eremitici nel periodo dell'osservanza non erano finalizzati a se stessi, ma servivano come punto di appoggio per la predicazione itinerante; se l'eremo era troppo isolato, o poco accessibile, era abbandonato a vantaggio di soluzioni più idonee.

Questi dati materiali, di cui si hanno solo esigui riscontri nelle fonti scritte ma sono attestati dalle rilevazioni speleologiche²⁷, rivestono uno straordinario interesse perché confermano la persistenza d'impiego o la periodicità dell'occupazione di grotte a scopi religiosi per un arco temporale amplissimo. Mostrano altresì, e lo aveva già notato Jean Hubert, come la memoria della presenza di eremiti in un dato luogo e la conservazione dei loro resti materiali ha costituito nel corso del tempo, anche a distanza di anni, un forte richiamo²⁸. Spesso questi anacoreti erano morti da più secoli, ma la grotta dove avevano pregato, dimorato o trovato riparo lontano dal mondo era divenuta meta di pellegrinaggio; non era meno significativo allora dare nuova spinta al loro ricordo «ponendosi sotto la loro protezione e consacrando loro un altare»²⁹, specialmente nel momento in cui dopo il Mille l'Europa cristiana venne percorsa da

²⁴ BROGIOLO-IBSEN 2002; il saggio è stato ripreso e ampliato in BROGIOLO-GHEROLDI-IBSEN 2002 e completato in BROGIOLO-IBSEN 2003; inoltre, BROGIOLO 2011a, pp. 11, 13.

²⁵ GHEROLDI 2003; BROGIOLO-IBSEN 2002, pp. 4-22.

²⁶ «Tra li confini della gran montagna e del lago vi è un sito cavato nel sasso, lungo da cinquanta passi e largo da venticinque, con alcune grotte dinnanzi murate, che a uso di camere, di caneva e di cucina se ne serve chi li alberga con una scala nell'istesso sasso, per la quale si ascende da cinquanta scaglioni sin ad un'altra più alta grotta, dove entro evvi la chiesetta di San Giorgio», così si scriveva nel 1554 Silvan Cattaneo e, poco dopo, continuava: «innanzi alla detta casa vi è una corte assai comoda, con bellissimo giardinetto accanto, ripieno di cedri, di aranci, limoni et altri alberi ameni et odoriferi, a capo del quale vi è un'altra grotta, che serve da por le tavole [...] et altri strumenti rusticali» (CATTANEO 1745, pp. 43-44). Bongianini Grattarolo, invece, nel 1599 precisava: «Segue poi una caverna, nella quale è una chiesa di San Giorgio con un giardino, et un romitorio, in cui poco fa habitava un frate che si diceva batter monete false. Hora ce ne habita un altro, che ci fa di miglioramenti assai, mi dicono che oltra li altri appartamenti commodi, ci cava una scala nel sasso vivo, fatta a chiozzolo, che die salir fino al sommo della rupe, et uscir all'aere. Più basso è una altra grotta, dalla quale guardando in su, vede il cielo come si vedrebbe dal fondo di un pozzo» (GRATTAROLO 2000, pp. 36-37); inoltre, BROGIOLO 2003a; IBSEN 2003.

²⁷ Per un sommario elenco di anfratti, grotte e caverne cfr. CACCIAMALI 1903.

²⁸ HUBERT 1965, pp. 476-477.

²⁹ HUBERT 1965, p. 476.



Fig. 1. Campione del Garda, grotta di Sant'Ercolano e grotta del discepolo.

un vento di rinnovamento spirituale che segnò anche la ripresa della vita solitaria o, anche in seguito, quando il recupero della memoria locale favorì il radicarsi e lo sbocciare di esperienze religiose più consone al mutare dei tempi.

Una conferma viene dall'insediamento eremitico di Campione, costituito dalle due grotte - quella di Sant'Ercolano e quella del discepolo (fig. 1) - poste sopra l'abitato a strapiombo sul lago, che, secondo la tradizione sarebbero da ricondurre all'arrivo di eremiti orientali a metà del VI secolo. A loro si sarebbe poi associato anche il vescovo di Brescia Ercolano, sepolto in seguito nella pieve di Sant'Andrea di Maderno, dando vita alle prime forme istituzionalizzate di eremitismo della diocesi³⁰; una ricchezza storico-religiosa e documentaria di grande interesse, la cui continuità - anche devozionale - viene illustrata con fine lettura da Francesca Stroppa in questo volume³¹. Ma altri numerosi esempi restano da studiare nell'entroterra gardesano: a Tremosine nella valle di S. Michele sopravvive l'omonimo eremo, che alcuni resti archeologici sembrano ricondurre al primo medioevo come pure la sua dedicazione³²; a Limone vi è notizia di grotte, chiuse da un muro, mai indagate e resti altomedievali

³⁰ ARCHETTI 2004, pp. 101-106; BROGIOLO 2011a, p. 13.

³¹ Cfr. il contributo di F. Stroppa in questo volume e STROPPIA 2007, pp. 125-132, 483-492, mentre per il rinnovamento avvenuto in età gregoriana cfr. STROPPIA 2009.

³² BROGIOLO 2003c; BROGIOLO 2011b.

corredano la chiesa romanica di S. Pietro³³, mentre a S. Giacomo di Calì l'edificio sacro univa la funzione pastorale con le aspirazioni anacoretiche dell'ascesi³⁴. Sulle pendici del monte Baldo, il sito più importante è quello del ritiro dei santi Benigno e Caro, il cui ricetto rupestre è oggetto di impegnative escursioni, e nei pressi della strada romana a Riva del Garda sorgeva S. Pietro, sito indicato come eremo dal 1275, ed esiste ancora l'eremo di S. Brizio³⁵, come pure quello di S. Colombano presso Rovereto e così via.

In piena età carolingia il carattere pastorale e riformatore, saldamente ancorato al culto martiriale dei patroni, fu il tratto più significativo dell'impegno episcopale del vescovo di Brescia Ramperto, che orientò parte del suo impegno al rinnovo delle strutture ecclesiastiche e monastiche diocesane *miserabiliter destituta*, al fine di inquadrarle canonicamente - con riferimento a pievi e xenodochi - e ridare vigore alla pluralità dei cenobi esistenti, come emerge nella carta di fondazione del monastero urbano di S. Faustino Maggiore dell'841³⁶ (fig. 2). Un dato importante quest'ultimo perché ci informa della diffusione di comunità, probabilmente di piccole dimensioni, che coltivavano da tempo ideali monastici più marcatamente ascetico-eremitici, rispetto ai grandi cenobi longobardi di fondazione regia, ma non per questo meno rilevanti per la storia religiosa e del territorio. Realtà monastiche minori, autonome e dal carattere poco istituzionalizzato, o sperimentale e di ispirazione benedettina, come mostra la loro stessa denominazione, che, in taluni casi, è ancora possibile rintracciarne i resti architettonici negli alzati e la flebile storia quali luoghi di culto.

Alcuni di essi sono menzionati nell'atto, in quanto annessi con i loro beni e le loro comunità all'abbazia faustiniana e, in questo modo, subito innestati nel processo di riforma episcopale. È il caso del *monasteriolum* di S. Martino di Torbole, e della casa di S. Vito sul monte Salena, nel pievato di Nave; del *monasteriolum* di S. Michele, con annesso lo xenodochio di S. Nazaro, sito verosimilmente nel piviere di Corticelle (Dello); ancora, della casa di Sant'Eusebio di Bienno in Valcamonica e dello *xenodochium* posto a Malegno nel distretto pievano di Cividate³⁷. Indicazioni preziose che, unite alle celle sparse e alle chiese dipendenti dalle grandi abbazie longobarde di S. Salvatore/S. Giulia di Brescia e S. Salvatore/S. Benedetto di Leno offrono uno spaccato inedito del dinamismo religioso di queste fondazioni³⁸.

3. Esperienze eremitiche in area pedemontana

La diffusione di piccole fondazioni eremitiche, sorte lontano dai centri abitati e con

³³ CHAVARRIA ARNAU (a cura di) 2008; BROGIOLO-IBSEN 2011a.

³⁴ BROGIOLO-IBSEN 2011b, pp. 207-210; ma soprattutto PERINI 2012.

³⁵ BROGIOLO 2003b.

³⁶ A questo proposito si rimanda a in ARCHETTI-BARONIO (a cura di) 2006. Il documento di fondazione (*Codex diplomaticus Langobardiae*, coll. 245-248, doc. 140 (Brescia, 31 maggio 841) è stato analizzato, tra gli altri, da BARONIO 2006, pp. 49-54.

³⁷ *Codex diplomaticus Langobardiae*, coll. 246-247; BARONIO 2006, pp. 54-59, che riprende la discussione storiografica sulla collocazione di queste realtà religiose e assistenziali.

³⁸ Per uno sguardo d'insieme degli studi, cfr. ARCHETTI 2001a; BARONIO (a cura di) 2002; BARONIO (a cura di) 2006; ARCHETTI 2006; ARCHETTI 2010; inoltre, BARONIO 1999, pp. 11-74; BARONIO 2006, pp. 33-86; BARONIO 2010, pp. 57-82.

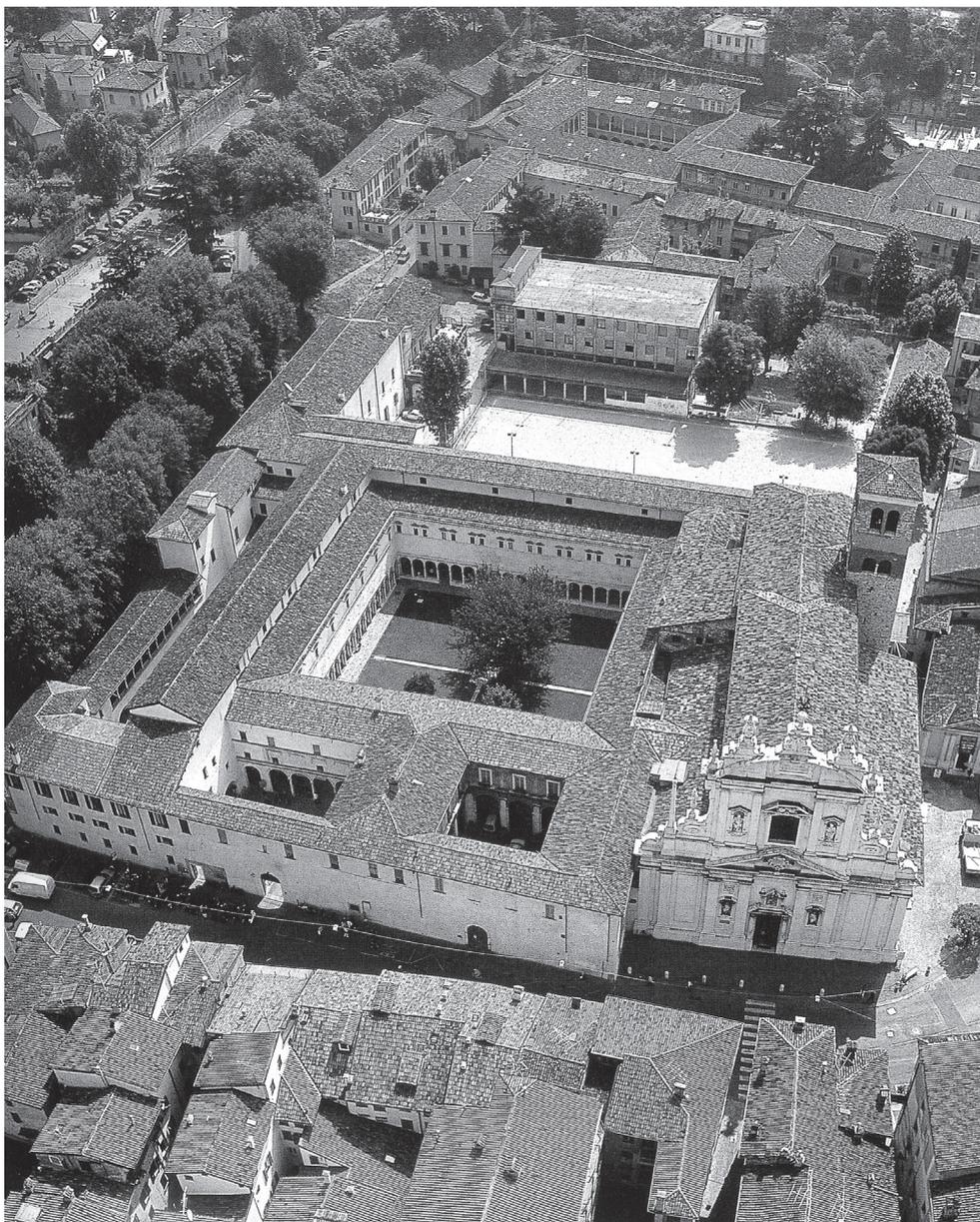


Fig. 2. Brescia, monastero di S. Faustino.

labile inquadramento regolare, trova numerose attestazioni anche nell'area prealpina bresciana nell'XI e XII secolo, saldando in profondità le spinte religiose presenti nella società del tempo con l'impegno riformistico delle gerarchie ecclesiastiche. Ai confini del pievato di Nave, oltre il monte Dragone, il controllo dell'altopiano di Cariatoghe

era affidato al cenobio benedettino di S. Pietro di Serle, nella cui fondazione montana si nota l'ispirazione del monachesimo solitario d'oltralpe. Nelle prime carte, però, l'incertezza sullo sviluppo istituzionale della primitiva struttura ecclesiastica lascia intravedere l'assenza di un progetto preordinato e lo sviluppo di un'esperienza religiosa di tipo anacoretico antecedente. Le donazioni che vanno dall'aprile del 1039 al marzo del 1040, infatti, fanno riferimento solo all'*ecclesia* di S. Pietro, «costruita nel luogo detto Monte», come ad una struttura «santa e venerabile», e ai *preti e chierici* che «ora e in futuro vi potranno essere ordinati»³⁹. Dal febbraio del 1041 tuttavia, accanto ai vocaboli *ecclesia* o *basilica* (non figura la parola *monasterium* presente solo dal mese di giugno successivo), si adombra la possibilità di eleggere un abate cui sottoporre dei monaci con «l'autorità di operare per il bene della chiesa»; cosa che avverrà nel 1043 con la nomina di Paterio come superiore⁴⁰.

Questa incertezza fa pensare ad una presenza eremitica significativa, verosimilmente di laici e chierici, che si era andata organizzando sui monti di Serle, tra boschi secolari a mille metri di altezza, sfruttando le cavità naturali del luogo e costruendo una cappella quale ritrovo comune⁴¹. Ciò dovette attirare nuove vocazioni, far crescere il numero dei solitari e avere un ruolo fondamentale nella loro stabilizzazione, come risulta dalle numerose donazioni e dall'uso dei termini *basilica, ecclesia, officiales, clerici*, ma anche sollecitare l'attenzione delle autorità ecclesiastiche⁴². Quando il vescovo Olderico nel 1040 si interessò di S. Pietro in Monte non pare avesse già deciso quale sviluppo istituzionale dare o come regolarizzare l'esperienza religiosa in atto a Serle, anche se la propensione verso un inquadramento di tipo canonico appare esplicitata dal riferimento «ai presbiteri e ai chierici che ora e per il tempo futuro saranno ordinati nella chiesa di San Pietro»⁴³. La scelta cenobitica dovette maturare lentamente e su di essa influì l'operato del vescovo Landolfo II, predecessore di Olderico, che aveva fondato poco fuori della città il monastero di Sant'Eufemia, dove nel febbraio 1041 lo stesso Olderico alla presenza dell'abate Attone aveva fatto da garante a una delle più cospicue donazioni all'*ecclesia* di S. Pietro in Monte, nella quale si prefigurava la possibilità della nomina per essa di un abate e di monaci⁴⁴.

La regolarizzazione della dinamica esperienza eremitica di Serle segnò la fine degli eremiti⁴⁵, anche se il ricordo di quell'esperienza nell'isolamento dell'altipiano

³⁹ Si vedano i primi tre documenti in BARBIERI-CAU (a cura di) 2000, pp. 3-8.

⁴⁰ BARBIERI-CAU (a cura di) 2000, pp. 8-14 doc. 4; 17-19 doc. 7; 30-34 doc. 15; 38-42 doc. 19 (dove si parla ancora di *ecclesia seu monasterium*); 57-61 doc. 30.

⁴¹ L'esistenza di un insediamento strutturato, per il momento non databile con precisione ma sicuramente precedente la costruzione della chiesa romanica, è provata anche dal ritrovamento di una piccola cisterna in cocciopesto per la raccolta dell'acqua piovana – fondamentale per la sopravvivenza in quel sito di altura – occlusa dalle murature di fondazione del transetto della chiesa, come hanno messo in luce le indagini archeologiche, cfr. BREDI 1999-2000; un manufatto verosimilmente diverso da quello ristrutturato dai monaci all'inizio del XIII secolo (ASV, *Fondo veneto* I, perg. 2795, 3523).

⁴² Si tratta di un processo di regolarizzazione messo molto bene in luce da MILIS 1979, pp. 56-57; e ricordato per l'area tedesca anche da GRUNDMANN 1965, p. 315.

⁴³ BARBIERI-CAU (a cura di) 2000, pp. 7-8 doc. 3.

⁴⁴ BARBIERI-CAU (a cura di) 2000, pp. 13-13 doc. 4, dove la genericità dell'uso del termine *abas*, insieme a quelli di *ecclesia, basilica* e *monac/ibi*, può rimandare ancora all'inquadramento di una realtà di tipo eremitico (cfr. MILIS 1979, pp. 57-60), oltre a confermare l'incertezza vescovile nella scelta della forma di regolarizzazione.

⁴⁵ PENCO 1985; Cécile Caby aggiunge che «questi processi di regolarizzazione dell'eremitismo irregolare,

di Cariadeghe continuò ad essere viva nella memoria locale e nella vita del cenobio, come mostra il caso particolare della tradizione moderna legata al culto di S. Silvano (fig. 3), vescovo di Brescia nel V secolo, il quale si sarebbe ritirato nella quiete della solitudine e avrebbe finito i suoi giorni in una grotta del monte di San Bartolomeo, dove in seguito sarebbe sorto il cenobio di S. Pietro, i cui monaci ne avrebbero conservato le reliquie ed il ricordo⁴⁶. Per il periodo medievale non vi sono però notizie certe; della presenza di forme eremitiche dà conto il da Lezze (1610) quando parla della «chiesa de S. Bartolamio sopra il Monte alto un miglio [...] dove vi stà un'heremita di mezzana età, veste di griso berettino et vive di elemosine», notizia che trova conferma nella visita del vescovo Nava (1816) che ordinò di «ornare e chiudere la spelunca di S. Silvano»⁴⁷.

L'esperienza di isolamento e di asceti cresciuta intorno al monastero, tuttavia, influenzò l'ambiente montano circostante; tale impronta dovette farsi sentire anche in quella parte della Valle Camonica, dove il cenobio aveva avuto cospicue donazioni, come nel caso di Berzo e di Ossimo⁴⁸. Ai



Fig. 3. Brescia, Episcopio, salone dei vescovi, S. Silvano.

nelle loro modalità pratiche, nelle loro difficoltà e nei loro modi di memorizzazione ci dicono molto di questi solitari viventi la solitudine in piccoli gruppi; inoltre, uno dei principali interessi di queste esperienze eremitiche e delle vicissitudini della loro istituzionalizzazione cenobitica sta nel fatto che esse costituiscono il terreno principale del “nuovo monachesimo”, ma portò anche alla regolarizzazione di un eremitismo comunitario originale (CABY 2003, pp. 47-48).

⁴⁶ Forse comprese nelle *santie reliquie* ricordate in una carta dell'inizio del Duecento (ASV, *Fondo veneto*, I, perg. 2795), la cui celebrità e venerazione primeggiavano tra quelle dei monasteri alpini, vi erano anche quelle di S. Silvano; di questo presule tuttavia, la cui memoria è attestata già nel IX secolo da Ramperto e rientra nella tradizionale cronotassi episcopale della Chiesa bresciana, le notizie sono assai incerte, cfr. FAINO 1665, pp. 131-132; *Acta Sanctorum Septembris*, pp. 645-648; SAVIO 1929, pp. 156-160; CATTANEO 1963, *passim*; MASETTI ZANNINI 1968; FALSINA 1969, pp. 373-381; VEZZOLI 1979, pp. 21-24.

⁴⁷ *Il Catastico bresciano*, pp. 125-126; Archivio storico diocesano di Brescia, *Visite pastorali*, V/92, visita del vescovo G.M. Nava; VEZZOLI 1979, p. 22 n. 8.

⁴⁸ BARBIERI-CAU (a cura di) 2000, pp. 30-34 doc. 15 (1041, Berzo); altri beni sono attestati alle pp. 34-36 doc. 16 (Darfo, Artogne e Lozio), 38-40 doc. 17 (Esine), 67-69 doc. 35 (1045, Pisogne), 75-77 doc. 40 (1050, Ossimo).

limiti opposti della valle del Garza invece, rispetto all'altopiano di Serle, l'oratorio di Sant'Eusebio era un riferimento sicuro legato al monastero di S. Pietro in Monte per quanti transitavano sulle Coste in direzione della Valsabbia e di numerosi altri percorsi alla volta del *castrum* di Vallio o della pianura benacense⁴⁹. Scendendo verso il centro pievano di Nave, invece, funzione e accoglienza religiosa erano assicurate dal piccolo romitorio di S. Giorgio di Caino, situato «in cima al monte detto della Corna» e abitato, ancora al tempo del da Lezze, da un giovane asceta «che vestiva di berettino et viveva di elemosina»⁵⁰. A questa fondazione eremitica, esistente forse già nel XII secolo, il 21 maggio 1291 papa Niccolò IV concesse un privilegio di indulgenza di 40 giorni per tutti coloro che, con cuore penitente e dopo essersi confessati dei peccati, vi avessero fatto visita nel giorno della festa del santo patrono⁵¹.

Sul monte Conche, invece, la chiesa di S. Maria (fig. 4), con l'attigua *domus* religiosa, esercitava fascino e attrazione non comuni su pastori e boscaioli⁵², mentre ai confini del pievato, sul valico che mette in comunicazione Nave con S. Gallo e Botticino, immersa nel verde era stata eretta la chiesa di S. Vito sul monte Salena⁵³, dalle strutture architettoniche tardo medievali e moderne, come pure l'oratorio di Sant'Antonio custodito da un eremita; poco lontano, sul monte Palosso si ergeva l'eremo di Sant'Onofrio di Bovezzo, ristrutturato all'inizio del XVI secolo e arricchito di pregevoli affreschi sulla vita del santo⁵⁴. Va notato però che, mentre la devozione a S. Costanzo rimase circoscritta a Conche, almeno fino alla traslazione del corpo, quella di Sant'Onofrio fu oggetto di un culto diffuso, attestato da una nutrita serie di dipinti quattro-cinquecenteschi che confermano la predilezione dei fedeli, nella cui devozione il suo esempio ascetico vissuto nella solitudine del deserto diventa un eologo dello stato di vita perfetto e quasi irraggiungibile⁵⁵.

Senza ricorrere alla popolarità delle *Vite* dei padri del deserto, tradotte in volgare nei primi decenni del XIV secolo e che continueranno a nutrire il mito della Tebaide in Occidente, ma è evidente che se questi testi e le immagini che essi ispiravano conobbero un così vasto successo è perché rispondevano alle aspirazioni dei contemporanei, i

⁴⁹ ARCHETTI 2007, pp. 22-23; ARCHETTI 2011a, p. 42.

⁵⁰ *Il Catastico bresciano*, p. 159; cfr. GUZZONI 1990, pp. 60, 92, 96-98, 195; FAUSTI 2000, pp. 23-24 scheda 8; ARCHETTI 2011a, p. 42.

⁵¹ ARCHETTI 2002, p. 141; ARCHETTI 2007, pp. 23-24.

⁵² ARCHETTI 2004, pp. 116-126.

⁵³ *Codex diplomaticus Langobardiae*, col. 246; BARONIO 2006, p. 55.

⁵⁴ Per qualche prima indicazione al riguardo e la relativa bibliografia, anche in relazione alle chiese rurali ricordate subito di seguito, si vedano FAUSTI 2000, *ad indicem* e BUILA-TOGNAZZI (a cura di) 2001.

⁵⁵ Sulla vita di Onofrio, scritta da Pafnuzio, si sono innestate molte varianti indipendenti dalla storicità della sua esistenza, mentre il tema dell'eremita nudo, dall'aspetto irsuto, che ne caratterizza l'immagine anche dal punto di vista iconografico, rappresenta un luogo comune della letteratura sui padri del deserto (*Acta Sanctorum Iunii*, pp. 519-533; *Vita sancti Onuphrii*, in *Vitae Patrum*, PL 73, coll. 211-222; SAUGET 1967, coll. 1187-1197); sulla sua devozione, cfr. PENCO 2000, p. 208, che osserva: «l'iconografia monastica occidentale giunse in qualche caso ad arricchire gli attributi del santo monaco o eremita orientale. Così tra XII e XIII secolo Sant'Onofrio viene raffigurato con il perizoma, la corona che allude alla presunta origine regale, il calice e l'ostia mediante cui si comunica miracolosamente, intendendo attuare quell'immagine della completa nudità trasmessa dalla tradizione monastica orientale». Sull'eremo di Sant'Onofrio di Bovezzo (a circa mille metri di altitudine), che racchiude un pregevole ciclo pittorico, alcune sintetiche informazioni in FAUSTI 2000, pp. 21-22 scheda 7.

quali nutrivano grande stima per «questi eroi dell'ascesi partiti alla ricerca di Dio nella solitudine di una natura selvaggia»⁵⁶. L'aspetto irsuto e primitivo di Onofrio, infatti, raffigurato spesso con il bastone del pellegrino e la corona regale nell'ospitalità del paesaggio, l'angelo che gli porge il calice, la croce e le palme, sono solo alcuni degli elementi che ne caratterizzano l'iconografia di vecchio anacoreta orientale, dove la rappresentazione artistica del santo sembra compiacersi nel sottolineare, con gusto squisitamente popolare, proprio l'immagine di un essere spaventoso e orribile coperto solo dai suoi peli, umanizzato però dalla virilità delle sue forme. Vale tuttavia la pena di segnalare anche la stretta matrice culturale - che perviene talvolta alla totale identificazione iconografica - fra la figura di Onofrio (e di altri santi asceti come Antonio abate, Girolamo o Maria Egiziaca) e quella dell'*uomo selvatico* (fig. 5), archetipo onnipresente in tutto l'arco alpino dei luoghi solitari nella mitologia medievale e moderna, nel comune immaginario popolare, anche fuori dell'area montana, nell'araldica, nella letteratura colta e nelle arti figurative⁵⁷.

Ripercorrere questi itinerari della religiosità medievale (e moderna), meno frequentati dalla grande storiografia, è molto suggestivo ma qui preme notare soprattutto la consistenza del fenomeno, anche in ambiti geografici ristretti come l'area pedemontana. Nel pievato di Concesio si trova la chiesa di S. Vigilio al monte, tra Sarezzo e Lumezzane quelle di Sant'Emiliano e di S. Bernardo, a Urago Mella quella di Sant'Emiliano, a Ome quella di S. Michele e, a poco lontano, un grande antro rupestre e vari anfratti - come pure ne esistono sul monte Maddalena e sull'altopiano di Cariadeghe, oggetto di uso antichissimo⁵⁸ - la cui impronta eremitica è presente nella scelta stessa del sito impervio, di altura o isolato.

A Polaveno la chiesa di S. Martino *in Prada* era soggetta ai canonici della cattedrale, quella di S. Maria del Giogo (fig. 6) sul monte Capra, ai confini del piviere di Sale Marasino e poco distante dall'eremo di S. Mauro, alla fine del medioevo dipendeva dal monastero di Sant'Eufemia⁵⁹. Nel XII secolo vi prestava servizio una piccola comunità mista di tipo eremitico, ispirata forse alla regola agostiniana, mentre una austera comunità ascetica femminile, guidata da una 'ministra', è attestata nello stesso periodo a S. Maria *de Curis* a Montisola sul lago d'Iseo, dove pure i cluniacensi sperimentavano forme di isolamento temporaneo nella cella dell'isola di S. Paolo⁶⁰. Di queste presenze non possediamo in molti casi documenti, ma la natura del luogo, il riferimento toponomastico e la tradizione orale danno conto della frequentazione di anacoreti; in altri, e sono quelli su cui si soffermerà in seguito, spesso si hanno segnalazioni solo in età moderna che si innestano però su vicende medievali, la cui ripresa successiva ha dato origine ad un culto, al racconto della vita del santo e all'edificazione o al restauro della chiesa dove riposava il suo corpo.

⁵⁶ VAUCHEZ 2003, p. 378; per la fortuna della tradizione delle *Vitae Patrum*, cfr. CALLMANN 1975; DELGORNIO 2000; mentre sulla permanenza in età umanistica di tale modello, cfr. CABY 1999, pp. 533-794.

⁵⁷ Al riguardo cfr. TOGNI 1988; inoltre, *L'Uomo Selvatico in Italia*; CENTINI 1989, pp. 35-36; NICHILLO 2009.

⁵⁸ Per qualche riferimento cfr. CACCIAMALI 1903.

⁵⁹ ARCHETTI 2004, pp. 113-114; TURCHINI-DONNI-ARCHETTI (a cura di) 2004, pp. 78, 81-82.

⁶⁰ ARCHETTI 2004, pp. 110-115; per uno sguardo all'area della Valcamonica, ricca di romitori, cfr. FRANZONI 1995, pp. 12-37; in chiave più antropologica, SGABUSSI 2003, pp. 317-322, 331-332.



Fig. 4. Monte Conche, santuario di S. Maria e complesso architettonico del monastero fondato da S. Costanzo.

4. *L'eremita Costanzo nella solitudine di Conche*

Nell'alveo del grande movimento riformistico post-gregoriano va collocata la singolare esperienza eremitica, sviluppatasi tra XI e XII secolo nel pievato di Nave sul monte Conche, di S. Costanzo⁶¹. Tra boschi secolari e l'isolamento alpestre, ebbe origine così la chiesa di S. Maria, che il da Lezze definisce all'inizio del Seicento: «grande et bella, dove vi officia un prete mantenuto dalle monache di S. Catherina di Brissa»⁶² (fig. 7). Ad essa si affiancò presto una comunità femminile, la cui scelta religiosa venne approvata dal vescovo Arimanno intorno al 1110, il quale consacrò anche la chiesa; tale esperienza religiosa venne in seguito confermata da numerosi privilegi della sede apostolica, a cui l'eremo era direttamente soggetto. Col passare del tempo, però, al fervore iniziale subentrò una lenta decadenza che nel 1236 indusse le autorità ecclesiastiche ad incorporare la comunità eremitica con la *domus* degli umiliati di S. Luca di Brescia; tale provvedimento ne rilanciò la vita spirituale, come attesta un'indulgenza papale della fine del

⁶¹ Sulla figura di S. Costanzo, si vedano FAINO 1665, pp. 14-15; DONEDA 1756; GUADAGNINI 1791; BRUNATI 1856, pp. 3-9; *Acta Sanctorum Februarii*, p. 605; *De S. Constantio apud Brixiam in Italia*; KEHR 1913, pp. 339-340; VAN DOREN 1956; FAPPANI 1964; RINGHETTI BONETTI 1981, pp. 11-45.

⁶² *Il Catastico bresciano*, p. 152.

secolo, e il conseguente rinnovo architettonico del complesso⁶³.

A metà del XV secolo una nuova disposizione ecclesiastica unì la fondazione di Conche al convento femminile domenicano di S. Caterina di Brescia (1443), entro la cui giurisdizione rimase fino alla soppressione napoleonica del 1798. Anche questo passaggio di giurisdizione segnò un ampliamento delle strutture annesse alla chiesa e un ammodernamento complessivo della stessa, che - come notava il Doneda - sebbene non mostri «suntuosità di fabbriche, ricchezza di arredi, splendidezza di ornamenti, e in ciò deve cedere ad altri santuari dedicati alla gran Vergine nella città di Brescia, e nel territorio; ma essa poi tutti li supera nel pregio, che è suo proprio, e singolare, cioè d'essere stata fabbricata da un Santo»⁶⁴.

Questa a grandi linee la vicenda del santuario di Conche, mentre sulla leggenda dell'eremita Costanzo notizie sicure restano quelle riferite dal Doneda, che evidenzia le incertezze relative al luogo della nascita, sulla cronologia e le vicissitudini biografiche⁶⁵. In particolare, egli riporta la deposizione di un teste - tratta dalle carte dell'archivio del convento di S. Caterina -, che riferisce di essere stato presente alla consacrazione della chiesa di Conche fatta dal vescovo Arimanno (1087-1112) e di aver udito in quell'occasione da Costanzo - *dominum fundatorem et aedificatorem illius ecclesiae* - che la chiesa doveva essere soggetta alla Chiesa romana, condizione fatta propria dall'ordinario locale⁶⁶.

Vissuto tra l'XI e la prima metà del XII secolo, Costanzo era un esponente



Fig. 5. Nave, S. Gervasio, l'eremita Sant'Onofrio.

⁶³ Per i riferimenti documentari e la storia di S. Maria di Conche, cfr. DONEDA 1756, pp. 15-16, 40-53; ARCHETTI 2004, pp. 116-126; ARCHETTI 2011a, pp. 60-67, e la scheda di STEFANONI 2011.

⁶⁴ DONEDA 1756, p. 53.

⁶⁵ Si veda ad esempio il cap. IV: «Si rischiarano maggiormente e si provano alcuni punti dell'Istoria del Santo» (DONEDA 1756, pp. 13-17, 40-53).

⁶⁶ DONEDA 1756, pp. 41-42; KEHR 1913, p. 339.

dell'aristocrazia militare, come indica la qualifica di *dominus*, aveva possedimenti sui quali edificò la chiesa di S. Maria, la dotò di beni e la rese autonoma, legandola alla Sede apostolica e alla causa della riforma. Il vescovo Arimanno confermò la volontà del fondatore recandosi sul monte e consacrando il nuovo edificio di culto, destinato a restare un saldo presidio a favore del fronte papale; Costanzo ne era il custode e a lui spettava la cura della chiesa, la predicazione a quanti vi si recavano e la direzione spirituale di coloro che ne avrebbero seguito il cammino di esemplarità e austerità evangelica. La ragione della dipendenza dalla sede apostolica va individuata nel processo di riforma e nella politica di accentramento burocratico che la curia romana stava adottando nei confronti di tutta la cristianità, ma le circostanze storiche la rendevano «lodevole e quasi necessaria. In que' tempi miserabili, ne' quali ardeva lo scisma, egli aveva con dolore veduto due vescovi predecessori di Arimanno dichiarati scismatici; e poiché i dissidi tra i papi e gl'imperatori ardevano tuttavia con forse egual furore, vi era pericolo pur troppo, che succedessero altri vescovi scismatici, i quali o ispirassero lo scisma alle sacre vergini, o perseverando esse costantemente nell'unità della Chiesa, le perseguitassero e disperdessero, e si divorassero i fondi del monistero. Pertanto fu per quel tempo saggio consiglio il sottrarre le religiose, la chiesa e il monistero alla giurisdizione del vescovo, e metterli sotto la protezione potentissima della S. Sede»⁶⁷.

Nella deposizione testimoniale non si menziona la comunità femminile che, in ogni caso, dovette rientrare tra le preoccupazioni del fondatore e nel 1158, pochi anni dopo la sua morte, la superiora della *domus* di Conche ottenne dal delegato papale un documento nel quale si confermava la protezione apostolica, si concedeva la facoltà alle *sorores* di eleggersi una responsabile (*prelata*), a cui spettava la piena amministrazione dei beni, e si fissava un canone ricognitivo per la dipendenza di S. Maria dalla Sede apostolica⁶⁸. Il 27 gennaio 1200 Innocenzo III assicurò ad Agnese, *magistra* della comunità di Conche il favore pontificio, poi ribadito anche in un documento del 1211⁶⁹. I termini che sono usati in questi provvedimenti - *domus* per indicare la comunità, *prelata* e *magistra* per la superiora di S. Maria, *sorores* per le consorelle - non rimandano ad una realtà monastica tradizionale, ma ad una comunità di matrice forse «canonicale» vivente in povertà e castità secondo regole proprie ispirate a quelle agostiniane. Un'esperienza che scaturiva dal bisogno di una religiosità più aderente alle mutate condizioni sociali che, sia pure in forme diverse, stava attraversando tutta la Chiesa, dando vita a iniziative singolari e poco codificabili dal punto di vista istituzionale, che ebbero sviluppi spesso rilevanti sebbene localmente circoscritti, segno di una maggiore libertà e di una spiritualità più personale.

Man mano che passavano gli anni e si affievoliva il ricordo del fondatore, questa autonomia rese più evidente il contrasto tra l'ideale spirituale originario e i bisogni materiali di una comunità numericamente cresciuta chiamata a fare i conti con la contingenza di ogni giorno. Emerge così la fragilità dell'«eremitismo» comunitario messo in crisi dal suo stesso successo che, in seguito alle nuove adesioni e alle

⁶⁷ GUADAGNINI 1791, p. 37.

⁶⁸ DONEDA 1756, p. 43; KEHR 1913, p. 339.

⁶⁹ DONEDA 1756, pp. 45-46; KEHR 1913, p. 340.

maggiori necessità, rischiava di compromettere l'osservanza primitiva. Così al servizio divino era subentrata la stanchezza della ritualità giornaliera e il lavoro materiale, perdendo la sua funzione ascetica, si riduceva ai compiti di gestione, mentre la cura dei possedimenti crescendo il patrimonio esigeva sempre più tempo⁷⁰. Il venir meno del fervore iniziale finiva per scoraggiare nuove vocazioni e con esse anche l'afflusso di donazioni e offerte essenziali per la prosperità della *domus*, ma paradossalmente pericolose alla libera interpretazione della vita in solitudine, tanto da giustificare nel medio periodo i provvedimenti di regolarizzazione avviati dalla Chiesa romana mediante i suoi legati.

Tali decisioni giunsero nel febbraio 1236 con l'intervento dell'arciprete della cattedrale Cavalcano Sala, che pose la chiesa di Conche sotto la giurisdizione dei frati della casa di S. Luca - nel cui *propositum* di vita si era andata codificando la sperimentazione di un «eremitismo cenobitico»⁷¹ capace di conciliare solitudine individuale e partecipazione comunitaria -, obbligando le poche suore rimaste a confluire fra le umiliate della stessa *domus* o «in qualche altro onesto luogo», e «provvedendo loro del bisognevole» con le rendite di S. Maria⁷². Sarebbe tuttavia un errore pensare che tale unione fosse dettata soltanto dal fatto «che la chiesa di S. Maria era quanto allo spirituale e al temporale ridotta a tale cattivo stato che poca speranza le rimaneva di potersi rimettere»⁷³, attribuendola cioè alla sola volontà moralizzatrice delle autorità della Chiesa, senza tener conto che non vi è esperienza religiosa la cui evoluzione non dipenda dai grandi orientamenti della politica ecclesiastica e dal controllo delle forme religiose meno codificate.

A partire dal XII secolo infatti, soprattutto attraverso la concessione di privilegi papali di protezione - come nel caso di S. Costanzo e di Conche - il papato riuscì ad esercitare una sorta di controllo sulla vita religiosa, dando legittimità giuridica ai diversi movimenti eremitici che in questo modo venivano incanalati o perlomeno orientati verso forme regolari approvate. Ciò divenne una prassi sistematica dopo il Lateranense IV, che aveva stabilito di uniformare ogni nuova istituzione religiosa entro una *regulam et institutionem de religionibus approbatis*⁷⁴, cioè all'interno di un ordine già esistente, rendendo pertanto difficile la collocazione autonoma di un qualunque nuovo *propositum*. E questo accadeva specialmente quando la solitudine del singolo eremita lasciava il posto ad esperienze anacoretiche di gruppo o di più gruppi, come scrive Umberto de Romans a metà del Duecento: «vi sono alcuni religiosi, specialmente nelle regioni italiane, che portano il nome di eremiti perché avendo abbandonato il mondo abitano negli eremi per ottemperare alla loro scelta, vivendo del tutto o in parte del loro lavoro, ma non ci stanno da soli, come un tempo in Egitto, bensì in

⁷⁰ Si tratta di un processo abbastanza usuale come ha notato Ludo Milis: «Cette évolution est fatale; elle se répète pour être combattue avec acharnement par chaque nouvelle vague réformatrice» (MILIS 1979, p. 70).

⁷¹ L'espressione, che mette a fuoco il paradosso tra solitudine e forme di vita comune, è mutuata da CABY 2003, p. 77.

⁷² DONEDA 1756, pp. 47-48.

⁷³ DONEDA 1756, p. 47.

⁷⁴ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, p. 242; sul problema della riorganizzazione della vita regolare da parte del concilio cfr. MACCARRONE 1995.

comunità, sotto un priore e nella stessa casa, oppure in altri luoghi organizzati in piccoli gruppi»⁷⁵.

All'inizio di ottobre del 1235 il legato papale aveva affidato all'arciprete della cattedrale l'*inquisitio* nei confronti delle religiose di Conche, da cui era emerso che a causa della tempestosità di quei tempi non si doveva «permettere che là abitassero donne»; di qui la decisione nel febbraio 1236 di annettere la piccola comunità femminile alla casa umiliata di S. Luca. Provvedimento che forse non dovette essere preso immediatamente se Gregorio IX, pochi mesi dopo, tornò nuovamente sulla questione in una lettera indirizzata al vescovo di Brescia, sostenendo la necessità di procedere all'unione di quelle comunità femminili che, per l'esiguità del numero e lo stato di povertà, non erano in grado di ottemperare all'osservanza regolare, diventando motivo di scandalo, e al loro posto subentrassero dei «sacerdoti e dei chierici idonei». L'arrivo dei frati umiliati coincise con il rilancio di S. Maria, confermato dalla bolla di Innocenzo IV del 1249 - nella quale si riconosceva la dipendenza di Conche da S. Luca e si fissava il canone annuale dovuto alla Chiesa romana - e dal privilegio di indulgenza di Onorio IV del 1291⁷⁶.

Con gli umiliati la presenza femminile non venne meno se prestiamo fede al racconto della *Vita* della beata Domenica, monaca di S. Maria della Pace di Brescia, secondo cui alla fine del XIV secolo «per amore di Cristo», insieme ad una consorella di nome Maura, visse per qualche tempo a Conche servendo i frati che vi risiedevano e portando loro «acqua et legne con molta carità»⁷⁷.

In tutte queste vicissitudini però e nella documentazione la memoria di S. Costanzo non compare mai, né figura tra le devozioni locali attestate nel pievato, reclusa nell'isolamento alpestre della fondazione di Conche, dove un altare ne custodiva il corpo e l'esempio di santità. Per registrarne la festa liturgica bisogna in effetti attendere l'inizio del '500, quando nel santorale umiliato e in quello della Chiesa bresciana compare al 12 di febbraio un ufficio a lui dedicato, coincidente con la data presunta della sua morte. Come sia avvenuta l'*invenzione* di S. Costanzo è un tema che riguarda la fine del medioevo e la prima età moderna, quando nel 1443, in seguito alla decadenza umiliata, Conche fu data ai domenicani, i quali avviarono il recupero del fondatore di S. Maria mediante il rinvenimento dei suoi resti e la fissazione della sua memoria con la compilazione della vita⁷⁸. Ciò rilanciò la capacità

⁷⁵ UMBERTO DE ROMANS 1677, libro II, cap. 23: *Ad heremitas quoscumque*, p. 465 (cfr. CABY 2003, p. 68); grazie ai lavori di Kaspar Elm gli studiosi conoscono meglio questi piccoli gruppi indipendenti che il papato, dopo averli costretti singolarmente e localmente alla regolarizzazione, riunì nell'ordine degli Eremitani di Sant'Agostino (1244), per quanto anche quelli che riuscirono ad evitare la confluenza nella *magna unio* (1256) e a conservare la loro autonomia giuridica, finirono poi per essere assimilati agli umiliati, ai cistercensi o, in generale, a benedettini e canonici regolari (ELM 1965; ELM 1994, pp. 3-53).

⁷⁶ Per la prima citazione e la lettera di Innocenzo IV, cfr. DONEDA 1756, pp. 47-49; per la missiva di Gregorio IX, cfr. *Les registres de Grégoire IX*, col. 406, n. 3184 (Terni, 12 giugno 1236); per l'indulgenza del 1291, invece, ARCHETTI 1997, p. 293.

⁷⁷ DONEDA 1756, p. 50.

⁷⁸ «È tutta via da notare - scrive il Guadagnini -, che la storia dell'*Invenzione*, e *Traslazione* di quelle reliquie fu scritta per lo meno trecento e trent'anni dopo il 1151, quando sia stata scritta nell'istesso anno 1481, in cui seguì la traslazione: e che la *Vita del Santo*, ch'era solita leggersi in quella Chiesa, erasi già smarrita prima del detto anno 1481» (GUADAGNINI 1791, pp. 47, 47-52 anche per la questione della traslazione e dei miracoli); inoltre, DONEDA 1756, pp. 17-40, cap. v: «*Invenzione e traslazione delle reliquie di S. Costanzo*».

di attrazione spirituale e devozionale dell'antica *domus*, il rinnovo delle sue strutture edilizie, grazie a donazioni e a lasciti, del decoro degli ambienti e l'arricchimento degli arredi della chiesa.

A conservare le spoglie del santo era una cappella laterale della chiesa di Conche, ma i tentativi fatti in un primo tempo dei frati di S. Domenico per ritrovare il suo corpo non ebbero successo; la ricerca riprese quarant'anni dopo sulla base della testimonianza di «persone degne di fede», le quali riferirono «che nella predetta chiesa di S. Maria riposavano le ossa di S. Costanzo, onde mossi da pia curiosità deliberarono di cercare sotto l'altare, che si chiamava di S. Costanzo»⁷⁹. Questa volta operarono con successo e, tra eventi miracolosi, tentativi di trafugamento e sommosse di popolo, che non voleva perdere il suo protettore, i resti del santo vennero traslati nella chiesa di S. Caterina a Brescia, non senza che alcune reliquie finissero altrove, a cominciare dalla matrice di Nave e del romitorio di S. Giorgio di Caino.

Furono quindi i domenicani che, ottenuta la chiesa di S. Caterina nella seconda metà del XV secolo, salirono a Conche, cercarono il corpo di Costanzo e, trovatolo, avviarono il recupero memorativo e culturale - mediante l'acquisizione delle reliquie e la redazione della vita - che avrebbe portato il santo nella sfera devozionale dell'ordine, come fecero nello stesso tempo gli umiliati inserendone il nome nel loro calendario liturgico⁸⁰. Ciò conferma l'attenzione delle diverse famiglie religiose riformate per la santità eremitica indipendente e il loro tentativo di recuperarne *post mortem* l'eredità ascetico-spirituale, in genere preziosa e molto popolare, attraverso la scrittura agiografica e la commemorazione liturgica⁸¹. In questo modo, l'eremita veniva affiliato all'ordine e la sua scelta di solitudine, la sua cristallina esemplarità, diventavano funzionali al rinnovamento religioso messo in atto e al recupero dell'austerità delle origini, alla cui sorgente si alimentava la spinta riformatrice.

Questo valeva anche per i predicatori che fin dall'inizio, in quanto appartenenti all'*ordo canonicus sancti Augustini*, si erano strutturati come una realtà clericale senza slanci di carattere eremitico, ma il largo spazio che in seguito dedicarono all'ascesi mistica li rese nel corso del Trecento i creatori di cenacoli spirituali alimentati dalla spiritualità di S. Caterina. Con i loro scritti agiografici poi e la predicazione in volgare divennero «per il popolo cristiano i grandi maestri di vita morale e ascetica nella evocazione dei Padri del deserto e [...] nell'invito a gustare con essi la pace dell'eremitaggio»⁸². Tutto questo consentiva ai mendicanti, più in generale, di controllare il culto di santi locali e di imporre i loro specifici modelli di santità, che tra XIV e XV secolo si erano allontanati dall'ideale monastico tradizionale per valorizzare quelli tipicamente evangelici della povertà, della dedizione al prossimo, del lavoro e delle professioni artigiane.

⁷⁹ DONEDA 1756, p. 20.

⁸⁰ Per l'intera vicenda cfr. DONEDA 1756, pp. 17-62, mentre prima di lui il Faino scrive: *Vita eiusdem manuscripta apud monasterium S. Catharinae, ubi eius ossa servantur. Itemque Breviarium fratrum quondam Humiliatorum, quorum institutum eo tempore sactitate florens et ipse S. Constantius cum a militia saeculi ad praesidia divina, vocante Deo, se convertisset, secutus est* (FAINO 1665, p. 14).

⁸¹ Su questo processo si veda VAUCHEZ 1981, pp. 226-232, 380-388.

⁸² DAL PINO 2004, pp. 406-407.

5. Nel ricetta di S. Maria di Cure

Della comunità femminile, che garantiva il decoro delle funzioni officiate dai *fratres* e delle strutture della chiesa di Conche non si hanno notizie circa il funzionamento interno, anche se la loro vita non doveva essere molto dissimile dalle *sorores* che, a metà del XII secolo, operavano presso la *domus* annessa alla chiesa di S. Maria di Cure (*de Curiis* o *de Cora*) a Montisola sul lago d'Iseo. Ciò risulta da alcune deposizioni testimoniali relative ad una vicenda processuale che merita di essere riassunta brevemente⁸³.

Il venerdì 30 ottobre 1180, nel palazzo episcopale di Brescia, *domina Precia*, vedova del *dominus Baxacaponus*, potente rampollo dei capitanei *de Rodingo*, confessò tra le lacrime al vescovo Giovanni un reato tanto grave quanto insolito: quello di aver fatto credere che il piccolo *Baxacaponinus* fosse suo figlio, mentre in realtà era suo nipote, essendo nato dalla moglie di suo figlio Obizo. Il matrimonio con *Baxacaponus* infatti - per la donna era la seconda volta che convolveva a nozze - era stato allietato dalla nascita di una bambina, di nome *Jacobina*; il marito però, essendo un *miles* ricco e potente, era in ansia per la mancanza di un figlio maschio, di un erede cioè a cui affidare il *magnum pothberum* di famiglia al posto della sorella, troppo debole, gracilina e sovente malaticcia per reggere con il necessario vigore il buon nome della casata o, in altre parole, il cospicuo patrimonio. Tutto questo era motivo di *maximam tristitiam* nell'animo del nobile cavaliere che non riusciva a darsi pace.

Da qui l'imbroglio della donna. Un bel giorno, essendo rimasta incinta la giovane nuora, l'astuta suocera all'insaputa - o più verosimilmente complice - del marito finse di esserlo anche lei e, quando quella partorì un maschietto, si fece portare il bambino, lo pose a giacere accanto a lei nel letto, come se fosse suo, e lo chiamò *Caponinus* (come il presunto padre). Alla morte del marito però, di fronte all'arroganza dei figli del precedente matrimonio e soprattutto del piccolo Caponino, che non facevano mistero di voler escludere la madre dal controllo dell'eredità, la situazione si fece per lei insostenibile a tal punto da costringerla a confessare tutto. Il dramma si volse allora in tragedia: i figli, dapprima cercarono di dimostrare la sua infermità mentale - cioè che era pazza e dedita al vino -, poi relegarono la madre nell'isolamento della *domus* di S. Maria di Cure, la obbligarono alla professione religiosa e, di fronte all'incalzare dell'azione giudiziaria, a promettere di andare in pellegrinaggio a Roma sulla tomba dell'apostolo Pietro. Un viaggio lungo e pericoloso, che molti intraprendevano, ma che non tutti riuscivano ad ultimare, parecchi poi si perdevano per via, altri si ammalavano e spesso morivano... Un timore purtroppo non infondato, dal momento che le tracce della donna si perdono subito dopo la partenza per la città eterna.

L'internamento come reclusa nella solitudine di Cure per Precia illumina una forma di 'eremitismo cenobitico' femminile di grande interesse, benché quasi sconosciuto. Non sappiamo da quanto tempo fosse attiva la comunità, anche se è ragionevole pensare dall'età della riforma 'gregoriana' o poco dopo, come farebbero ipotizzare la sua struttura canonica e la dipendenza dalla pieve di Sale Marasino. La chiesa di

⁸³ Conservata presso l'Archivio Capitolare di Reggio Emilia, la documentazione è stata messa in luce da GUYOTJEANNIN 1987; alcune precisazioni in ARCHETTI 2003, pp. 44-48; ARCHETTI 2016.

S. Maria era affiancata da una *domus*, della quale sono ricordati il dormitorio e una stanza riscaldata *in qua ignis est*, dove vivevano col titolo di *converse* e *sorores* donne di estrazione prevalentemente aristocratica, qualificate come *domine*⁸⁴. L'accesso alla comunità avveniva con la solenne dedicazione a Dio e la professione ai piedi dell'altare, su cui erano poste le offerte di pane e vino, nelle mani dell'arciprete della pieve, o di un presbitero della matrice, alla presenza della comunità e dei familiari. Davanti a loro la professa indossava l'abito religioso, riceveva il bacio e l'abbraccio di fraterna accoglienza da parte della superiora e delle altre suore, a cui i chierici del luogo attribuivano poi un *canonicatum* quale vitalizio⁸⁵.

Il caso di Precia è tuttavia più complesso perché la decisione di mettere i *vestimenta ecclesiastica* e di intraprendere il pellegrinaggio a S. Pietro fu l'esito degli sviluppi giudiziari della sua denuncia. In un primo momento, infatti, l'intenzione dei figli era solo quella di tutelarsi e di assicurarsi il patrimonio, rinchiudendo la madre in un luogo sicuro lontano dai clamori; il rischio del procedimento giudiziale avviato dal podestà cittadino però - che ingiungeva alla donna di presentarsi in tribunale per essere ascoltata - li obbligò a intraprendere la via del ricorso al foro ecclesiastico, non meno problematica ma più lunga e, per questo, gestibile. Il vescovo però volle vederci chiaro e, per evitare uno scontro giurisdizionale con il comune, decise di separare la questione giudiziaria dalla scelta religiosa della donna. I figli allora giocarono d'anticipo: si recarono a S. Maria con gli ufficiali della pieve, alcuni vassalli e un'offerta di denaro che depositarono sull'altare in cambio della disponibilità a trattenere la madre, che avrebbe rinunciato così all'investitura del patrimonio familiare, e della promessa di ricchezze, *honorem, bonum et magnum averum* fatta alla superiora *domina Armelina* se avesse accolto Precia *in sororem*. Di fronte agli indugi di quest'ultima, il presbitero Alberto le ricordò che il suo ingresso era subordinato al trasferimento dei beni promessi e alla sua rinuncia patrimoniale, in caso contrario sarebbe stata allontanata dalla *domus*, perdendo il privilegio della protezione ecclesiastica e andando incontro ad un giudizio civile dagli esiti non scontati⁸⁶. Precia allora si mette al servizio della chiesa di Cure come conversa.

Dalla deposizione di un'altra teste, *domina Bontat* di S. Maria del Giogo (*in Zuvo*), a cui Precia era ricorsa per alcuni servizi personali, si apprende che anche per l'assistenza di questa chiesa alpestre, posta nel medesimo pievato (ora in territorio di Polaveno), funzionava una piccola comunità eremitica mista, femminile e maschile, se sono riferibili ad essa la monaca Flora e il converso Ugo a servizio di Bontat⁸⁷.

⁸⁴ GUYOTJEANNIN 1987, *passim*, 786, 788; la presenza di conversi o converse facenti vita comune nell'ambito di chiese rurali, ma subordinati all'autorità del rettore della pieve o del vescovo, è attestata nello stesso periodo anche presso la chiesa di Vesio, dipendente da S. Maria di Tremosine, e in quella di S. Pietro di Liano compresa nel pievato di Salò (SALVARANI 2004, pp. 147, 149, nota 23; ARCHETTI 2004, pp. 127-130).

⁸⁵ «Al parroco spettava la funzione di ispettore degli eremiti operanti nel territorio di sua giurisdizione; egli aveva anche la facoltà di celebrare la cerimonia della vestizione e di rilasciare la relativa patente, mentre l'ordinario diocesano era tenuto a indagare se il candidato aveva i requisiti religiosi e morali necessari per una vita solitaria» (SENSI 2003b, p. 370). Per la regolarizzazione canonica dell'esperienza religiosa femminile, con particolare riferimento alle canonichesse, cfr. PARISSÉ 1991; CRUSIUS 2001; ROCCA 2003; inoltre, per un quadro bibliografico ragionato cfr. ALBUZZI 2001.

⁸⁶ GUYOTJEANNIN 1987, pp. 783-784.

⁸⁷ GUYOTJEANNIN 1987, pp. 786, 788.



Fig. 6. Polaveno, S. Maria del Giogo.

La reclusione di Precia mette in luce anche la complessità dei rapporti tra i gruppi aristocratici e le istituzioni ecclesiastiche, quali interlocutori privilegiati e obbligati di una reciprocità di “servizi” espressi secondo le modalità dei legami feudo-vassallatici: aiuto e consiglio innanzitutto, prestazione di buoni uffici, interscambio di beni e diritti di elevato valore. In questa non sempre lineare dialettica sono i laici a muoversi con maggiore disinvoltura, badando senza troppi scrupoli al raggiungimento del loro scopo, mentre i loro interlocutori cercano a fatica di riservare una qualche forma di autonomia al potere ecclesiastico - Precia è accolta dietro cessione dell’investitura e Bontat è chiamata a rispondere sui rischi di ritorsioni economiche a danno di S. Maria del Giogo - giocando «sul doppio tavolo di una Chiesa nel secolo e al di sopra di esso»⁸⁸.

Appare innegabile, inoltre, l’influsso di queste recluse sulla società circostante, da cui erano separate e protette da ‘aperte chiusure’ grazie a strutture religiose di tipo monastico, attraverso le quali restavano in contatto con l’esterno per le molteplici necessità spirituali e materiali⁸⁹. La loro condizione di isolamento presso una chiesa

⁸⁸ GUYOTJEANNIN 1987, p. 771.

⁸⁹ Sull’eremitismo femminile, cfr. PÁSZTOR 1991; PÁSZTOR 2000, pp. 65-96; CASAGRANDE, 1991, pp. 66-74; BENVENUTI PAPI 1990, pp. 305-402; ALBUZZI 2001, *passim*; DAL PINO 2004, pp. 380, 394-395.



Fig. 7. Monte Conche, santuario di S. Maria e complesso architettonico del monastero fondato da S. Costanzo.

o un monastero poteva essere temporanea e - come nel caso di Precia - confluire in forma stabile soltanto in un secondo momento all'interno della comunità claustrale per scelta personale, motivazioni religiose e sociali, ragioni di sicurezza e di opportunità. Ciò avveniva con il consenso e l'approvazione delle autorità ecclesiastiche locali, senza perdere i contatti con il mondo, dove all'occorrenza si recavano con discreta libertà di movimento per gestire i loro affari e, pur essendo donne, senza limitazioni particolari, come conferma l'intricata vicenda di Precia o quella dei cenobi femminili in genere⁹⁰.

6. *L'orsa di S. Glisente*

Dello stesso periodo è anche l'epica vicenda camuna, per molti aspetti simile a quella di S. Costanzo di Conche, del cavaliere Glisente sui monti Berzo. Ad attestarne

⁹⁰ Fino a Bonifacio VIII la clausura femminile è assai più elastica rispetto alle disposizioni canoniche molto restrittive successive, specie quelle tridentine, come mostra ad esempio il caso dell'abbazia di Santa Giulia di Brescia, cfr. ARCHETTI 2001b; per la decretale *Periculoso et detestabili* di Bonifacio VIII (1298), si veda *Corpus iuris canonici*, coll. 1053-1054, mentre per un rapido inquadramento della clausura in Occidente, LECLERCQ 1994, pp. 127-138.

la presenza e il perdurare della devozione, in una straordinaria cornice naturale a circa duemila metri di altezza, vi è un suggestivo manufatto architettonico varie volte rimaneggiato, cui è sottoposta una cripta tardo romanica accessibile mediante un angusto cunicolo, forse anch'essa – come del resto la grotta in località Val del Fra - luogo del ritiro solitario e, alla fine, eletta a sepoltura del santo anacoreta⁹¹ (fig. 8). Figura molto popolare e venerata anche in Valtrompia - dove sarebbe esistita una grotta con un tempietto a lui dedicato nell'area mineraria a nord-ovest di Bovegno⁹² -, di Glisente non si conosce alcuna notizia storica sicura, come ha messo in luce la storiografia del Novecento⁹³, e vani sono pure stati i tentativi di trovarne in età moderna i resti corporei tra il santuario omonimo sul monte e la vecchia parrocchiale di S. Lorenzo a Berzo⁹⁴.

Il culto poggia tuttavia su una solida tradizione documentaria, attestata innanzitutto dalla chiesa e dalla sua cripta sul monte di S. Glisente - almeno quest'ultima databile tra XII e XIII secolo⁹⁵ -, da una carta di permuta del 21 aprile 1222 in cui compare tra le confinanze di un terreno l'*ecclesia Sancti Glisentini*⁹⁶, e soprattutto da un atto del 26 luglio 1299 rogato nella pieve di S. Giorgio di Bovegno relativo ad una vertenza tra gli *homines* del posto e quelli di Berzo, dove si fa riferimento ad una riunione «in eclesia Sancti Glexenti» per il successivo 1° agosto⁹⁷. Si tratta di un testo interessante, non solo per il richiamo all'edificio sacro, ma per il contesto silvo-pastorale nel quale si colloca la vicenda di Glisente. Riunita la vicinìa del comune, i consoli di Bovegno nominano un rappresentante per trattare la questione relativa a *nemora sive pagorias* della Val Bresciana e di Stabile Fiorito, cioè al confine del loro territorio e di quello di Berzo⁹⁸. Stabiliscono poi di indicare alcuni *bonos homines* per esaminare la vertenza, i quali si sarebbero dovuti riunire il successivo 1° agosto nella chiesa di S. Glisente *si tempus fuerit clarum*, o la domenica seguente in caso contrario, portando con sé *rationes et cartas* comprovanti i diritti circa i confini,

⁹¹ La cappella, l'andito e il cunicolo sono sicuramente cavità artificiali, mentre a poco più di tre km a sud-est della chiesa, appena fuori dal sentiero proveniente dal Maniva, tra il monte Colombine e il monte Fra, in località Val d'i Fra (o Val del Fra) a circa 2000 metri di altezza esiste un anfratto conosciuto come *Nicchia di S. Glisente*. Riguardo alle vicende e alla leggenda di questo asceta camuno, cfr. *Acta Sanctorum Iulii*, pp. 318-319; *De S. Glisente seu Glisento confessore*; GUERRINI 1911; PIOTTI 1912; PANAZZA 1942, pp. 144-145; SINA 1944; BRONTESI 1962; FAPPANI 1983, pp. 93-103; FRANZONI 1995, pp. 53-76; FERRI PICCALUGA 1995; ARCHETTI 2004, pp. 131-141; ARCHETTI 2011b, pp. 503-505, 509; COMINELLI 2012.

⁹² PIOTTI 1912, p. 7: «Il dì 21 maggio scorso visitai i ruderi della chiesetta di S. Glisente», registrata già nella visita del vescovo Bollani del 1567 (ivi, pp. 8-9 e, anche per le altre visite pastorali, cfr. FRANZONI 1995, pp. 61-66).

⁹³ GUERRINI 1911; SINA 1944, pp. 36-55.

⁹⁴ FRANZONI 1995, pp. 65-74.

⁹⁵ PASSAMANI (a cura di) 2000, pp. 283-287 e bibliografia di riferimento.

⁹⁶ Il documento è conservato in una copia settecentesca nell'Archivio Comunale di Esine, 60/3, notaio Simone Gerolamo Beccagutti; FRANZONI 1995, pp. 56-57.

⁹⁷ Cfr. BAZZANA 2004, pp. 289-290, doc. 91. Meno antica sarebbe invece la confraternita di S. Glisente attestata da uno statuto cinquecentesco – nel quale si fa riferimento al «collegio della Carità da alcuni devoti huomini di Bovegno [costituito] intorno l'anno MCCLXII» (PIOTTI 1912, pp. 6-7, 12-13), la cui redazione tuttavia risponde ad un formulario tardo medievale –, con un suo altare e alcuni diritti di riscossione nel 1330 (ivi, p. 7).

⁹⁸ La Val Bresciana infatti ricade nel territorio di Berzo Inferiore, mentre Stabile Fiorito in quello di Bovegno, cfr. *Piano di bonifica del fiume Oglio*, pp. 194, 196.

il possesso e l'uso delle zone boschive e di pascolo contese⁹⁹.

La chiesa di S. Glisente viene segnalata anche nella visita condotta l'8 maggio 1459 dal delegato vescovile, Benvenuto Vanzio, dove il parroco di Berzo ne denuncia lo stato di abbandono, essendo *discoperta et ruinosa* e priva di entrate economiche, benché luogo di un grande afflusso di fedeli in occasione della festa della Natività di Maria (8 settembre), quando da tutte le valli vicine si accorreva sul monte per ricordare il santo eremita; e aggiunge la possibilità che lì vi possa essere sepolto il corpo¹⁰⁰. Il grande concorso di pellegrini e di taluni eccessi di mondanità, dovuti ai balli e al vino di troppo, sono denunciati anche nella visita apostolica del Borromeo del 1580¹⁰¹, fatti che sembrano essere continuati anche in seguito: «liti fuori luogo coronate da solenni bastonature, che avevano di solito a pretesto il gioco della morra, e quasi del tutto le solenni sbornie che facevano corona alla festa»¹⁰².

Secondo le tradizioni locali, raccolte da scrittori del XVII secolo, Glisente sarebbe stato un valoroso *miles* al seguito di Carlo Magno che, dopo la sanguinosa battaglia del Mortirolo, ottenne dal sovrano di lasciare l'esercito per dedicarsi all'evangelizzazione della Valle e ritirarsi nella solitudine alpina, dove avrebbe condotto il resto della sua esistenza trovando riparo in una grotta¹⁰³. Al momento della morte, i resti del suo corpo - invano cercati - furono segnalati ai pastori da una colomba che volteggiando portava legna e foglie sulla spelunca, dove venne eretta una chiesa e si moltiplicarono i prodigi compiuti per sua intercessione¹⁰⁴. Si tratta di un racconto attestato nel XV secolo privo di fondamento storico, arricchito successivamente dalla penna del cappuccino Gregorio di Valcamonica con i particolari relativi alla leggenda di S. Fermo e S. Cristina, fratelli di Glisente e suoi emuli nella solitudine dei monti vicini sopra Borno e Lozio¹⁰⁵.

Il santo è inoltre raffigurato con le vesti di cavaliere in alcuni affreschi della

⁹⁹ BAZZANA 2004, p. 289.

¹⁰⁰ *Item ecclesia Sancti Glisenti in summitate montis, quae est discoperta et ruinosa, quae etiam nichil habet, quod sciat. Et ad eam multi concurrunt in festo Nativitatis Sancte Marie, et aliqui dicunt quod est ibi corpus Sancti Glisenti, tamen ipse nescit si sit vel ne* (SCARPETTA 2013, pp. 201-203).

¹⁰¹ TURCHINI-ARCHETTI (a cura di) 2004, pp. 327, 331.

¹⁰² FAPPANI 1983, pp. 98-100, 102.

¹⁰³ La più importante sarebbe quella dell'agostiniano Beniamino Zacco, seguita dal lavoro del p. Gregorio Brunelli da Cané; su questa tradizione agiografica e sulle molte interferenze testuali, cfr. SINA 1944, pp. 17-27, 36-44; FRANZONI 1995, pp. 56, 64-66; COMINELLI 2012, pp. 160-161.

¹⁰⁴ La fonte del racconto agiografico sembra innestarsi sulla più antica leggenda di Carlo Magno, diffusa nella Valle almeno dal XV secolo, cara alla tradizione della poesia cavalleresca e cortese (AZZONI (a cura di) 2012); ma era riprodotta anche in forma autonoma, come riferisce il Faino riportando il testo presente in un dipinto (forse uno stendardo) con l'immagine del santo vestito da penitente della chiesa di S. Glisente sul monte, poi traslato in S. Lorenzo di Berzo: *In ecclesia parochiali illius loci [cioè, S. Lorenzo di Berzo] extat picta effigies huius amictu eremitico induta; perantiqua quidem, et quae prius erat in dicto oratorio [cioè, in S. Glisente sul monte], sub qua sequens eius vitae legitur antiquum monumentum: Hic est S. Glisentus gallicus, qui tempore Caroli regis fuit miles strenuus et virilis; et una cum rege tempore paganorum luctabatur pro fide christiana in Vallecaminica. Tandem illuminatus divino spiritu, ascendit super hunc montem, et hic duxit vitam eremiticam. Cui, Deo favente, apparebat quotidie quaedam ursatula portans ei poma, et alia sylvestria pro suo alimento. Concurrerebat etiam ovis cum suo lacte, quam saepe mulgebat. Hoc modo in hac spelunca vitam suam secreto finivit. Multi pie queritantes eius corpus, viderunt columbam portantem ligna, et folia super banc speluncam pro ecclesiae edificatione, et ipsi appropinquareunt, ubi multis miraculis illustrati, in eius honorem banc ecclesiam edificaverunt* (FAINO 1665, p. 104).

¹⁰⁵ DI VALCAMONICA 1698, pp. 19, 324-331; FRANZONI 1995, pp. 65-66.

chiesa di S. Lorenzo di Berzo Inferiore, che sono anche la fonte storico-iconografica più antica per conoscerne la vicenda (fig. 9). In particolare, nel presbiterio dell'antica parrocchiale i passaggi nodali della vita, dell'esperienza ascetica e della solitudine di Glisente sono narrati nel ciclo, in cui l'eremita compare a fianco del diacono Lorenzo, ai piedi della croce e in mezzo ai santi Sebastiano e Rocco. Ma è nel pregevole dipinto, dal gusto squisitamente popolare e anedddotico, delle *Storie* che Glisente è rappresentato, secondo la moda cortese, dapprima in abiti cavallereschi, poi scalzo con la veste di penitente e corda ai fianchi, mentre si procura il cibo grazie al latte di una pecora che lui stesso *saepe mulgebat* e ai frutti che un'orsa gli recava periodicamente, infine mentre inginocchiato è assorto in preghiera con la corona dell'*Ave Maria* in mano¹⁰⁶ e, poco distante, una chiesa rurale su cui volteggia una candida colomba con della paglia nel becco.

Il contesto del racconto agiografico risente di molti influssi e, non ultimo, di quelli legati all'epica cavalleresca e al motivo della ricerca del Gral, da cui deriva l'immagine del cavaliere eremita cara alla poetica, tanto più che sono numerosi gli esempi di *militēs* convertiti e diventati eremiti¹⁰⁷. Ma il rimando all'ambito cortese, pure esistente, non sembra essere il solo presente nella narrazione pittorica che, ad una lettura più attenta, mostra altri motivi, quelli cari all'osservanza francescana, molto attiva in Valcamonica nella seconda metà del Quattrocento¹⁰⁸. Glisente è innanzitutto ritratto come un giovane cavaliere, le cui nobili origini sono attestate dall'elegante raffinatezza dei vestiti di broccato rosso, velluto verde e pelliccia, guanti alle mani, biondi capelli fluenti e viso imberbe, mentre ai piedi del monte si slaccia il cinturone con la spada che non gli sarebbe più servita in futuro. L'ambientazione è quella silvo-pastorale, come mostrano il fitto bosco di conifere e i prati fioriti nella parte più alta delle montagne, nel registro superiore sulla sinistra della scena si trova un pastore al pascolo riconoscibile dal lungo mantello, il cappello a larghe tese, il bastone e il corno, con un gregge di pecore e il fedele cane da guardia. Si tratta del proseguimento del racconto, dove il santo-cavaliere - identificabile dall'aureola, dalla somiglianza dei tratti somatici

¹⁰⁶ Insieme alla recita del *Credo* e del *Pater noster*, imposta fin dall'antichità per la sua valenza dogmatica, dalla seconda metà del XII secolo l'*Ave Maria* - limitata alla prima parte relativa al saluto dell'angelo alla Vergine - era diventata una preghiera assai popolare tra i laici, che la ripetevano ad imitazione della salmodia recitata dai chierici; la sua diffusione venne favorita dapprima in ambito monastico dai cistercensi e poi soprattutto dai mendicanti. Dal XIII secolo è documentata la consuetudine di ripetere spesso una sequela di 50 o di 150 *Ave Maria*, accompagnate da genuflessioni e intercalate spesso dal *Pater noster*, reiterazione facilitata dall'uso della corona e dal ricordo dei *misteri* di Maria e di Gesù che aiutavano la monotonia della recitazione fissando nella mente i nodi fondamentali della fede (cfr. BRANDYS 1950; PASCHINI 1953; MEERSEMAN 1964; MILIS 1979, p. 51 nota 106). La codificazione in sequenza di 10 grani più piccoli (dell'*Ave Maria*) intercalati da uno più grosso (del *Pater noster*) si avrà solo a partire dal XVI secolo, mentre in precedenza si hanno corone di diversa grandezza e numero di grani, come appunto nel caso di quella di Glisente.

¹⁰⁷ GRUNDMANN 1965, pp. 325-329; MEERSEMAN 1968; sulla tradizione della *chanson de geste* e i collegamenti ideali e storico-artistici con la Valle si è soffermata la Ferri Piccaluga che ha cercato di collegare la vicenda di Glisente, «protagonista di una *Chanson* costruita localmente e tuttavia con elementi di uno schema narrativo che si presenta anche in altri casi» (FERRI PICCALUGA 1995, p. 185), con quella di Orlando, delle imprese dell'imperatore Carlo e dei suoi paladini.

¹⁰⁸ In proposito, si vedano almeno, *Francescanesimo in Valle Camonica; Il convento francescano della SS. Annunziata*; FERRI PICCALUGA 1994a.

e dalla finezza del viso imberbe -, intrapresa la via della conversione, indossa il vestito grezzo del pastore con mantello, cappello e bastone, tipico dell'ambiente montano.

Incorniciata in una sorta di semicerchio, che disegna il profilo del monte, si sviluppa poi la storia spirituale di Glisente: l'isolamento alpestre, la fiducia nella Provvidenza che non gli fa mancare il sostentamento, il lavoro necessario al cibo quotidiano come ascesi, la lunga preghiera, la semplicità di vita in sintonia con la natura e l'assistenza religiosa ai mandriani che frequentavano gli alpeggi, esemplificata dalla chiesa col campanile e dalla colomba che indica il luogo dove sarebbe dovuto sorgere l'edificio di culto. La presenza dell'orsa, la bestia selvatica che sbrana le greggi ma diventa domestica compagna della solitudine di Glisente, come nei *Dialoghi* di Gregorio Magno in cui la fiera accudiva alle pecore del monaco Fiorenzo, è un *topos* frequente nella mitologia e nella letteratura agiografica che rientra nella normale ambientazione alpina e delinea una natura fatta a misura d'uomo¹⁰⁹.

Così nella *passio* dei santi Faustino e Giovita viene liberato un branco di orsi contro i due santi che, al posto di far loro del male, li slegano dai lacci che li tenevano prigionieri per dileguarsi poi nella foresta; nella *Vita* di S. Colomba di Sens un'orsa, tenuta in gabbia, la difende dall'aggressione di un carceriere che voleva abusare di lei; S. Corbiniano carica sul dorso dell'orso i bagagli montati sul suo asino sbranato poco prima dall'animale e l'eremita Romedio viene portato a Trento da un orso, che aveva attaccato la sua cavalcatura, per ricevere la benedizione del vescovo Vigilio poco prima di morire, mentre S. Gallo spartisce del pane con un orso che gli procurava la legna per il fuoco. Nella *Vita Columbani* infine, ma gli esempi potrebbero essere più numerosi, il monaco irlandese elegge a sua dimora la grotta che era la tana di orsi, in un'altra occasione Colombano - sorpreso un orso che divorava la carcassa di un cervo ucciso dai lupi - gli ordina di non danneggiare la pelle perché utile a confezionare le calzature dei monaci, mentre alla vista di un altro animale che si nutriva delle bacche raccolte anche dai monaci, comanda all'orso di limitarsi a metà dei frutti lasciando la parte restante agli uomini di Dio.

Dalla vicenda di Glisente appaiono evidenti talune contaminazioni e coincidenze con quella di Costanzo: entrambi sono dei *militēs*, lasciano il mondo per il più duro dei cammini di perfezione nell'isolamento della montagna, lavorano con le loro mani per vivere, svolgono una certa azione pastorale verso quanti si rivolgono a loro, costruiscono una chiesa sul luogo indicato da una colomba miracolosamente e, dopo la morte, il loro corpo è trafugato e conteso per le virtù taumaturgiche che possiede. Il fatto poi che la festa del santuario sul monte di Berzo fosse il giorno della Natività della Vergine (8 settembre) fa pensare che quello fosse anche il titolo originario dell'antica chiesa sul monte, dedicata a Maria ancora a metà del XV secolo. Inoltre, come indica con chiarezza l'anonimo artista delle sue *Storie* in S. Lorenzo, la chiesa fu edificata da Glisente, accanto al suo rifugio rupestre, per raccogliere in preghiera pecorai, mandriani e boscaioli che affollavano il monte nel periodo estivo e che, solo in seguito alla redazione della *Vita*, prese anche il titolo del suo nome in virtù della

¹⁰⁹ Per uno sguardo generale su questa tematica, cfr. BORST 1990, pp. 215-219 (dove si illustra l'episodio del racconto gregoriano); MONTANARI 1995; ANDREOLLI 1995; ANTI 1998; BOGLIONI 1985; PASTOUREAU 2008; MASSOLA 2013.

presenza del corpo che, secondo la tradizione, venne deposto nella cripta presso la chiesa accanto alla grotta in un sarcofago lapideo¹¹⁰.

Le leggende agiografiche, che definiscono la vita di Costanzo e di Glisente, non trovano forma scritta prima del tardo XV secolo e in maniera autonoma rispetto alla storicità dei fatti e al tempo che li vide protagonisti. Ma, mentre nel caso dell'eremita di Conche furono i domenicani del convento di S. Caterina a recuperarne il culto e a renderlo popolare, anche lontano dal romitorio di S. Maria, in quello di Glisente lo stesso tentativo rimanda alla strategia francescana benché con esiti più modesti a causa del parziale insuccesso dell'osservanza amadeita nel recupero dell'eremo di Berzo. Con il ritiro nella quiete di S. Damiano, il movimento francescano aveva sperimentato sin dalle origini la vita dell'eremo e l'impegno nella salvaguardia di quei luoghi solitari cari alla storia dell'ordine distinse poi il rigore degli spirituali e l'impegno di rinnovamento dell'osservanza, partita proprio dal recupero e dal rifugio negli stessi eremi come condizione per vivere la regola nella sua purezza primitiva. In seguito alla predicazione di Bernardino da Siena la componente eremitico-contemplativa diede luogo ad una vita 'mista', contrassegnata dall'impegno della predicazione, nella forma itinerante tipica del primitivo francescanesimo, e dalla creazione di conventi extraurbani le cui origini avevano sovente avvio da esperienze anacoretiche; tali romitori vennero poi abbandonati perché troppo scomodi e isolati per l'impegno apostolico¹¹¹.

Questa forma di vita «più vicina all'eremo» è la caratteristica dello sviluppo francescano in Valcamonica che, grazie al collegamento con l'eremitismo dei terziari, vide sorgere a Lovere un convento osservante nel 1448 accanto alla cappella di S. Maurizio del Bosco, mentre i penitenti insediati nel romitorio di S. Cosma e Damiano di Borno invitarono nel 1468 il lusitano Amedeo de Menes Silva, che fonderà poco lontano un nuovo convento, la cui costruzione si protrarrà fino al 1483 con la chiesa dedicata a S. Maria dell'Annunciazione¹¹². È in questo clima francescano-amadeita che va inserito il recupero del culto di Glisente intorno agli anni sessanta del secolo in concomitanza con il tentativo del frate Amedeo di insediare i suoi confratelli al posto dei conventuali nel convento dei santi Pietro e Paolo di Bienno, edificato non molto lontano a mattina dell'eremo di S. Glisente. Tale tentativo incontrò però una serie di resistenze ed alla fine abortì; si ebbe quindi il conseguente allontanamento dei frati e la limitazione all'ambito strettamente locale della diffusione del culto del santo. Questo

¹¹⁰ Il riferimento alla battaglia del Mortirolo ricordata nel racconto, se collegato con la *platea de Mortiolo* attestata a Cemmo nel XIII secolo, tradisce o forse conferma il contesto strettamente locale del personaggio e della vicenda (ARCHETTI 1994, p. 321).

¹¹¹ «Così si ripeté la reazione e l'alternativa alla città nella scelta del deserto, ossia, all'accentuata urbanizzazione dell'osservanza, si contrappose come equilibratrice, un'esperienza eremitica più nascosta e solitaria, già prediletta dagli spirituali. In tal modo nelle province osservanti accanto a conventi grandi e urbani venne formandosi un forte gruppo di conventini o romitori isolati e lontani dalle città e dagli agglomerati umani, con duplice conseguenza dialettica: apostolato e organizzazione da una parte [...]; dall'altra, vita austera, orante e penitente nella semplicità e povertà» (CARGNONI 1994). Più in generale per questi sviluppi, cfr. *Il rinnovamento francescano*; MERLO 1991; SENSI 1992, pp. 61-67; DAL PINO 2004, pp. 414-418.

¹¹² Su frate *Amedeus Hispanus* cfr. GRADO MERLO 2009; sulla presenza francescana e le numerose fondazioni conventuali camune, invece, si vedano FRANZONI 1984; CARGNONI 1994; FRANZONI 2008, pp. 9-103 e ARCHETTI 2008b, pp. 9-103, 231-269.



Fig. 8. Berzo inferiore, chiesa di S. Glisente, cripta.

insuccesso favorì la nascita del vicino convento di Borno che divenne il cuore dell'osservanza in Valle, arricchito anche dall'opera di artisti come Giovan Pietro da Cemmo¹¹³.

L'impronta esemplare dell'agiografia francescana in ogni caso restava e Glisente, al pari di Francesco, abbandonate le vesti lussuose del nobile cavaliere, indossa i panni dei pastori dei suoi monti - una semplice tonaca con cappuccio -, dei quali vuole condividere l'esistenza di povertà a contatto con il creato. Nella solitudine alpina egli alterna momenti di preghiera e di penitenza ad altri di lavoro e di contatto con quanti frequentano i boschi e gli alpeggi, assicurando loro il conforto di una parola buona e l'esempio di una vita evangelica. Per questo edifica la chiesa, in cui all'orazione si associa la possibilità della predicazione pubblica, come attesta la rappresentazione del campanile con le campane nel dipinto presbiterale di S. Lorenzo; anche il contesto ambientale di una natura a servizio dell'uomo, dove persino l'orso tanto pericoloso quanto diffuso nei boschi camuni - motivo che ritorna nella *Predica di Francesco agli uccelli e agli animali feroci* della vicina chiesa dell'Annunciata di Bienno -, è amico del santo asceta come lo sono gli altri animali, sempre docili alla sua presenza, l'erba, gli alberi e i fiori, rispondono al modello agiografico caro all'irenica tradizione dei *Fioretti* francescani.

Il recupero del culto di Glisente rientra così nella politica di controllo della santità locale messa in atto dai francescani e funzionale alla strategia di espansione amadeita, la quale, recuperandone l'esperienza eremitica - coerente con il primo sviluppo dell'ordine e il suo successivo rinnovamento¹¹⁴ - ne storicizza l'attuazione, come a dire che la via preferenziale verso la santità non sta più nell'ascesi solitaria dell'eremo, ma si concretizza nell'esperienza francescana di fraternità apostolica, semplicità nella povertà e apertura alla predicazione. L'austerità della vita di Glisente veniva così recuperata dal rigore dell'osservanza e trasferita nell'ambito conventuale.

7. Cavaliere, eremita, converso: Obizio da Niardo

Di poco posteriore all'avventura di Costanzo e forse coeva a quella di Glisente, si colloca la singolare storia di Obizio, cavaliere, penitente ed eremita come gli altri due asceti, ma dal destino innestato in un contesto monastico prestigioso come quello del grande cenobio giuliano di Brescia¹¹⁵. Originario di Niardo in Valcamonica dove

¹¹³ Sulla cultura francescana che ha influenzato e permeato profondamente gli artisti operanti in Valle Camonica tra XV e XVI secolo cfr. FERRI PICCALUGA 1983; FERRI PICCALUGA 1988; FERRI PICCALUGA 1984; FERRI PICCALUGA 1994a; FERRI PICCALUGA 1994b; DE CAPOA 2001, pp. 105-119.

¹¹⁴ *Eremitismo nel francescanesimo medievale*; inoltre, ALLEMAND 2003.

¹¹⁵ Su Sant'Obizio, cfr. BAITELLI 1657, p. 63, che scrive: «Non può l'abbacia di donna Belintenda, non esser gloriosa, perche da essa fù ricevuto in oblato al monasterio Obizzo, che fù, et è uno de' maggiori ornamenti della nostra Chiesa, nato di sangue nobilissimo in una terra di Valcamonica detta Gnardo. Questi nato cavagliero s'essercitò ne' primitivi anni nell'arte militare, indi fatto cavagliero di nostro signore Giesù Christo santamente visse in asprissime penitenze, et passò alla gloria celeste, per esser grande avvocato della nostra patria. Udita il valoroso campione di nostro Signore la fama della santità delle nostre madri, et inteso che possedevano il tesoro delle santissime reliquie, s'offerì di servire tutto il rimanente di sua vitta al monasterio, l'abbadessa Belintenda col consenso delle monache, udita la santa conversatione lo ricevette, et servì molt'anni alla chiesa nostra in orationi, digiuni, discipline et altre rigorosissime penitenze, con

aveva la base patrimoniale anche la sua famiglia, ormai saldamente inurbata se si presta fede alla tradizione che lo vuole figlio di quel *Gratiadeus* da Niardo, console della Valle e personaggio di spicco della politica cittadina della seconda metà del XII secolo¹¹⁶. In verità, di Obizio non abbiamo alcuna informazione sicura ad eccezione della vita seicentesca del Savoldi, redatta sulla scorta di precedenti testi a stampa e *codices* manoscritti dell'archivio giuliano¹¹⁷, arricchitasi nel XV e XVI secolo¹¹⁸, ma riconducibile nel suo nucleo più antico alla prima metà del XIII secolo. Di sicuro sappiamo che la sua fama di santità si diffuse mentre era ancora in vita e come tale - «era chiamato et adorato da tutti per santo», scrive il Savoldi - viene registrato nel *liber vitae* del monastero: *Margarita filia sancti Obizonis cum omnibus suis vivis et mortuis*¹¹⁹.

Questo breve testo documentario, databile su base paleografica al primo terzo del Duecento, è importante perché attesta fuori dalla tradizione agiografica la storicità di Obizio inserendola nell'ambito del libro commemoriale delle monache, su cui venivano annotati i nomi delle religiose, quelli dei benefattori e di quanti, vivi o defunti, erano a diverso titolo legati al cenobio. Mostra altresì che la figlia Margherita, si era monacata in S. Giulia e come tale figura nelle carte monastiche nel decennio

ammirazione di tutta la città. Vivendo operò molti miracoli, dopo la di lui gloriosissima morte moltissimi se ne leggono, nell'Historia della sua vita stampata, morì l'anno 1204, il giorno de S. Nicolò de Bari. Il santissimo suo corpo, fu sepolto entro li nostri chiostrì. Indi possia per maggior sua veneratione, estratto dall'antica sua arca, che pur anco con gran veneratione si conserva il suo santissimo corpo, fu trasportato nell'altar maggiore, et ad honore del santo, le madri hanno edificata una bellissima capella, con colonne di marmo greco di molto valore, dove fa continue gratie à suoi devoti. Ussiva dalla santa sua arca, che è tutta di marmo, aqua viva molto giovevole alle febri, senza vedere di onde fosse ussita. Trasportato il santo corpo è cessata la continuatione, et hora solamente alcuna volta esse aqua chiarissima, che si dona alli infermi con molte gratie; inoltre, SAVOLDI 1658, che ebbe a disposizione le carte sul santo conservate nell'archivio monastico, compreso il lavoro della Baitelli, ed è anche il primo testo scritto della 'vita' del santo a nostra disposizione; Biblioteca Queriniana di Brescia, ms. D.VII.17, B. FAINO, *Vita di S. Obizzio confessore e cavaliere bresciano*, sec. XVII; ms. E.I.13, *Raccolta di vari santi di Brescia*, nr. 8, ff. 178-191; *Vita di S. Obicio* (sec. XVII); VALCAMONICA 1698, pp. 359-365; MALVEZZI 1729, coll. 885-886; GUADAGNINI 1791, pp. 53-119; GUADAGNINI 1799; BRUNATI 1856, pp. 11-20; *Acta Sanctorum Februarii*, pp. 578-579; CAMISANI 1967; RINCHETTI BONETTI 1981, pp. 49-112.

¹¹⁶ Così tutta la tradizione agiografica dopo SAVOLDI 1658, p. 9; GUADAGNINI 1791, pp. 4-5, 56.

¹¹⁷ È quanto rileva il cronista MALVEZZI 1729, col 886: *Sed haec, et alia ipsius bene et sanctissime gesta codicibus, qui in coenobio sunt Sanctae Juliae intra hanc Brixianam civitatem constituto scripta reperies*; ma il riferimento alle sue fonti è indicato pure dal Savoldi nelle parole indirizzate *Al divoto lettore* in apertura della sua opera (*Vita di S. Obicio*, p. n.n.) e segnalato via via nel testo; GUADAGNINI 1791, pp. 3-4.

¹¹⁸ Dell'esistenza di una *historia* stampata del santo si ha notizia dalla BAITELLI 1657, p. 63, mentre il Savoldi conferma la circolazione di varie opere, anche manoscritte, e precisa di aver composto «da questi molti un solo per facilitar la lettura» avendo cura di scrivere la «verità nuda nella sua schiettezza» (SAVOLDI 1658, p. n.n. rivolta *Al divoto lettore*, e p. 43); inoltre, è possibile che la traslazione del corpo (1498, secondo il Savoldi), dal cimitero - nel chiostro centrale presso il campanile (così sembrerebbe da MALVEZZI 1729, col. 886; BAITELLI 1657, p. 63; SAVOLDI 1658, pp. 43-44, 47 e GUADAGNINI 1791, pp. 110, 113, collocazione presso la fonte che spiegherebbe anche la fuoriuscita di acqua) - all'interno della chiesa di S. Salvatore con la creazione della cappella a lui dedicata, ne abbiano ravvivato la memoria anche grazie alla redazione di nuovi scritti (BAITELLI 1657, p. 63; SAVOLDI 1658, pp. 43-44, 47; GUADAGNINI 1791, pp. 105-106, 111-113).

¹¹⁹ Cfr. SAVOLDI 1658, p. 42; per la registrazione nel *liber* commemoriale, cfr. *Der Memorial- und Liturgiecodex von San Salvatore / Santa Giulia in Brescia*, in MGH, *Libri memoriales et necrologia*, Nova series, IV, herausgegeben von D. Geuenich und U. Ludwig, unter Mitwirkung von A. Angenendt, G. Muschiol, K. Schmid (†) und J. Vezin, Hannover 2000, p. 189 (f. 48v).

tra il 1211 e il 1221¹²⁰; mostra, altresì, che era l'intero gruppo familiare dei da Niardo ad essere associato alla fraternità orante del cenobio, le cui monache in questo modo avrebbero assicurato il costante ricordo nella preghiera per ciascuno di loro. Obizio dunque, oltre ad essere un valente uomo d'armi, era stato sposato e una delle figlie lo aveva seguito nella sua scelta ascetica entrando nell'illustre abbazia cittadina.

La sua vicenda tuttavia è paradigmatica perché racchiude in sé molti di quegli elementi tipici del rinnovamento religioso che ha permeato la società cristiana immediatamente dopo il Mille, compresa la sua scelta di vivere per lunghi periodi in solitudine, bene evidenziate dal racconto del Savoldi e, in chiave tipicamente monastica, nel ciclo pittorico voluto dalla badessa Adeodata Martinengo e realizzato da Girolamo Romanino intorno al 1526-1527¹²¹ (figg. 10-12). Come in un classico topos agiografico, quasi scontato trattandosi di un *miles*, è un tragico fatto d'armi a sconvolgere l'animo di Obizio, che, in seguito alla disastrosa battaglia di Rudiano (1191), emblematicamente chiamata della *mala morte*¹²² - dalla quale esce vivo grazie all'intervento miracoloso di S. Margherita, fissato plasticamente dall'artista sulla parete esterna sopra l'arco della cappella, mentre vaga a cavallo sconvolto tra i cadaveri sparsi sul greto del fiume Oglio¹²³ -, segna il corso della sua vita. Il seguito è quasi scontato: spogliatosi delle armi terrene, «si vesti d'aspro cilicio per servir in aspre penitenze al suo Dio» e, «lasciati i mondani orgogli», indossò i poveri panni dell'eremita tanto che pur essendo un «laico pareva uno de' più perfetti monaci»¹²⁴.

Penitenza, digiuno e carità caratterizzano i primi passi del cammino di perfezione proprio dell'ascesi monastica fatto di rinunce, di preghiere incessanti con lacrime di compunzione giorno e notte¹²⁵; severo con se stesso, era comprensivo e misericordioso

¹²⁰ Il suo nome, per quanto manchi ancora una ricerca sistematica sulle carte del cenobio e siano andati perduti i «registri che si tenevano delli ingressi di tutte le monache [...] scritti in carta pecora antichissimi», come scrive la BAITELLI 1657, p. 20, compare la prima volta nel 1211 e sembra venir meno dopo 1221; inoltre, la sua presenza figura sempre nei documenti all'interno dell'elenco dei membri del capitolo monastico: «domina Margarita de Niardo», cfr. ASRE, *Monastero di S. Prospero, Pergamene di S. Giulia*, cart. 12 (Migliarina, 14 marzo; 8, 14 aprile; 10 dicembre 1211); ASC, *Ospedale di S. Maria della Pietà, pergamene di S. Giulia*, perg. 159 (Brescia, 7 aprile 1220); ASM, *Pergamene per Fondi, Monastero di S. Giulia*, cart. 85 (Brescia 18 novembre; 22 dicembre 1221), non sembra invece riconducibile a lei la testimonianza della *domina Malgarita* presente in un testimoniale del 1240 circa della medesima unità archivistica.

¹²¹ Questo pregevole ciclo pittorico - messo in luce già da Bernardino Faino, che parla di *antiche bellissime pitture* (Biblioteca Queriniana di Brescia, ms. O.VII.17, FAINO, *Vita di S. Obizzio*, f. 70r) - è stato oggetto di numerose indagini sia per l'attribuzione che per la determinazione del periodo di esecuzione, cfr. PANAZZA 1965a; PANAZZA 1965b; NOVA 1994 con bibliografia precedente; inoltre, FRISONI 2001; mentre per gli ultimi restauri NONFARMALE 1988-90.

¹²² Per i fatti connessi alla battaglia di Rudiano, si vedano MALVEZZI 1729, coll. 883-885; ODORICI 1856a, pp. 67-69; ODORICI 1856b; BARONIO 1998, a cui rimandiamo per tutta la bibliografia; riguardo, invece, alla tradizione moderna che attribuirebbe a Sant'Obizio l'inno patriottico dei *milites* bresciani, un testo coevo prodotto probabilmente nell'ambito della cattedrale, cfr. FINOLI 1963.

¹²³ SAVOLDI 1658, pp. 12-14, per il riferimento alla sua devozione verso S. Margherita - anche la figlia monaca porta lo stesso nome - pp. 13, 29; la sua figura è brevemente ricordata anche da VAUCHEZ 1989, pp. 63, 65, 68, 73.

¹²⁴ SAVOLDI 1658, pp. 14-15; delle sue doti militari il Malvezzi lo definisce *vir bellicosus et summae prudentiae*, mentre dopo la conversione intraprende la via della penitenza *sepultus illecebris militaris curae* (MALVEZZI 1729, coll. 885-886).

¹²⁵ SAVOLDI 1658, p. 17: «Volendosi essercitar in vera penitenza cominciò à ridur il suo vitto à solo pane et herbe crude, bevendo solo acqua in rigorosi digiuni, lasciando gli altri pregiati cibi alla famiglia, si serbava però una sol picciola parte per dispensar à poveri et à gli infermi; ridusse il suo riposo dalle morbide piume



Fig. 9. Berzo inferiore, chiesa di S. Lorenzo, storie di S. Glisente.

verso gli altri e, benché solitamente bevesse solo acqua, la domenica prendeva del vino confidando che il suo esempio potesse servire a nuove conversioni. Poi, secondo l'insegnamento evangelico, un giorno divise i suoi beni in cinque parti destinandone parte alla moglie, parte alla dote delle due figlie e parte in eredità ai due figli maschi, senza trascurare i poveri e opere sociali di pubblica utilità come la costruzione di un ponte sull'Oglio. Abbandonata ogni cosa, decise di partire e rifugiarsi in «un monasterio ne' luoghi solitarii», eretto sui possedimenti di famiglia, dove rimase un anno «mai contento in procurar modi e luogo più opportuno per patire e macerar il suo corpo servendo Iddio»¹²⁶.

Tornato a casa, dove la sua lunga assenza aveva causato una serie di disagi ai familiari, si adoperò perché tutto rientrasse nella normalità e concordò con la moglie - che non condivideva la sua decisione di mutar vita - di andare in un cenobio più lontano per il periodo quaresimale; qui trascorse quel tempo «in continui digiuni, scarnificando il suo corpo con aspri e ben rigorosi flagelli per imitar Christo, à cui solo viveva, morto al mondo, fè dura et austera penitenza»¹²⁷.

Andava sempre scalzo, anche d'inverno, mantenendo fede alla sua scelta penitente e creando le condizioni per vivere in solitudine; non per questo però veniva meno alla carità fraterna e, quando si recava nel bosco, tagliava della legna che nottetempo dava lui stesso di nascosto ai più bisognosi. Il desiderio di perfezione lo portò quindi a farsi pellegrino e ad intraprendere lunghi viaggi penitenziali che lo condussero a Cremona, a Lucca e sulla via dell'eremo di Camaldoli per imparare dai seguaci di Romualdo come vivere in modo più austero l'esperienza monastica. Il suo corpo

sopra la nuda terra ò sopra duri legni passandosi così oltre il giorno la maggior parte della notte ancora in orazioni sospiri à Dio e pianti; dove appare evidente l'orizzonte della preghiera *cum lacrimis* benedettina (RB 4, 57; 20, 3; 49, 4; 52, 4) tanto cara alla spiritualità monastica medievale (ADNÈS 1976).

¹²⁶ SAVOLDI 1658, pp. 17-20.

¹²⁷ SAVOLDI 1658, p. 21.

troppo debilitato, tuttavia, non gli consentì di giungere a quest'ultima meta.

Si portò così a Cremona e sostò nella chiesa di Sant'Egidio sul sepolcro del beato Omobono, morto da poco, la cui fama di santità era stata riconosciuta da papa Innocenzo III. Sulla tomba del santo - che in vita aveva sperimentato l'incomprensione familiare per il suo comportamento - trovò la moglie, accompagnata da un figlio, che «con santa divozione orando essequivano gl'insegnamenti delle paterne predicationi», e insieme fecero ritorno a Niardo¹²⁸. I tempi erano ormai propizi perché la scelta di «volontario martirio» di Obizio diventasse definitiva; verso il 1197 si presentò alle porte del monastero di S. Giulia, dove, trascorso il necessario periodo di prova e col consenso del capitolo monastico, fu accolto dalla badessa come 'oblato', o meglio come un laico dedicato al servizio del cenobio (*converso o congregatus*)¹²⁹. Qui rimase fino al tardo autunno del 1203 quando, attratto dalla fama di santità di un certo monaco Arnaldo, si recò a visitarlo e presso di lui si trattenne per qualche tempo¹³⁰; fece quindi una breve visita alla famiglia e rientrò in monastero a S. Giulia.

Le sue condizioni fisiche nel frattempo si erano molto deteriorate e, mentre si diffondeva la notizia della sua infermità e da più parti la gente accorreva per visitarlo, sentendosi alla fine, chiese di vedere un'ultima volta i suoi cari. La scena dell'incontro è fissata in un dipinto di scuola ferramoliana sul fondo della navata centrale di S. Salvatore, dove il santo, rivestito con una lunga tonaca monastica, adagiato per terra con in mano una croce e gli occhi ormai chiusi, emette l'ultimo respiro. Alla scena sono presenti i figli e in disparte alcune monache, mentre sul fondo un'altra religiosa corre alla campana del chiostro per segnalare quanto stava accadendo; al centro del cielo l'angelo della buona morte consegna a Dio lo spirito di Obizio ormai esanime. Era il 6 dicembre 1204, la via della perfezione intrapresa dal nobile cavaliere di Niardo aveva avuto piena realizzazione all'interno delle mura di un cenobio¹³¹; era questo il significato e l'insegnamento della sua storia per i tanti devoti e per quelle donne consacrate che quotidianamente passavano davanti alla sua sepoltura posta nel chiostro e, dopo la traslazione del corpo in S. Salvatore, pregavano nella cappella a lui dedicata nell'antica basilica abbaziale.

Il suo nome figura nell'elenco delle reliquie dei 'santi confessori' conservate gelosamente e puntigliosamente elencate dalla Baitelli a corredo degli *Annali*, ma non sembra che prima del Cinquecento sia stato oggetto di un culto o di una ritualità particolari se prestiamo fede al *liber ordinarius* del 1438, in cui viene illustrata la complessa liturgia monastica, ma dove non si fa alcun riferimento ad Obizio, neppure nelle numerose funzioni che si svolgevano nella cappella del campanile di S. Maria *parva*, a lui dedicata in seguito alla traslazione del corpo¹³². Per il periodo medievale

¹²⁸ SAVOLDI 1658, pp. 30-31.

¹²⁹ BAITELLI 1657, p. 63; SAVOLDI 1658, pp. 33-38, che a proposito della sua vita nel cenobio e della sua *servile obediencia* in tutto, scrive: «Fatto perciò contento Obicio in humile, e santa povertà con vera obediencia menava la sua vita così servendo senza mai tralasciar il volontario martirio» (ivi, p. 34).

¹³⁰ SAVOLDI 1658, pp. 35-36; il GUADAGNINI 1791, p. 98, ipotizza che possa trattarsi del monastero di S. Pietro in Monte di Serle, «luogo in que' tempi il più solitario d'ogn'altro monistero bresciano».

¹³¹ Per la data della morte nel giorno di S. Nicola di Bari e la sua sepoltura nel chiostro monastico, la tradizione è unanime con quanto scrivono MALVEZZI 1729, col. 886 e SAVOLDI 1658, pp. 39-40.

¹³² Per l'ubicazione di questa cappella e la sua trasformazione successiva, cfr. ARCHETTI 2001a, pp. 124-125; per un inquadramento del rituale monastico, cfr. BETTELLI BERGAMASCHI 1988; ARCHETTI 2000a; GAVINELLI 2001.

dunque la figura del santo camuno parrebbe essere stata estranea alla ritualità codificata del cenobio, anche se ciò non esclude che fosse al centro di una devozione privata e che la memoria della santità della sua vita, attestata nel *liber vitae*, sia stata tramandata con cura. Ne abbiamo conferma dalla registrazione del suo nome nel libro memoriale del cenobio, da quanto riferisce il Malvezzi e dalla circolazione di racconti orali e scritti sulla sua vita, ricchi di episodi inediti rispetto alla codificazione ufficiale del Savoldi, che risultano invece nel ciclo pittorico a lui dedicato.

A questo riguardo si è già detto della raffigurazione della morte, ma lo stesso si può dire del gruppo di monache (nello sgancio sinistro della finestra) sul punto di accogliere Obizio vestito da eremita (nello sgancio destro), che si batte il petto come un penitente. Sono tuttavia le scene sulle pareti di fondo e di destra a suscitare maggiore attenzione: in quest'ultima, Obizio insieme alla moglie - anche lei «fatta specchio di santità»¹³³ - offre alla Vergine i due figli minori Margherita e Maffeo, che in seguito avrebbero seguito il destino claustrale del padre¹³⁴, in una sorta di anticipazione del loro futuro nella scelta oblativa dei genitori. Nella parete di fondo invece, meglio visibile dalla navata della chiesa, il santo giganteggia nelle vesti signorili, la spada allacciata al fianco, il pugnale insanguinato nella mano destra e pezzi di armatura ai suoi piedi, il tutto inserito in un'architettura rinascimentale urbana dove, nella struttura sulla destra con i grandi archi, si possono forse individuare le linee stilizzate del nuovo coro monastico. Inginocchiati davanti a lui vi sono, alla sua destra, un adolescente armato di spadino e, a sinistra, una fanciulla vestita di bianco - verosimilmente i due figli maggiori, Giacomino e Berta - accanto ad una monaca in preghiera, mentre in alto appare nel cielo il Salvatore risorto.

Il senso delle due scene sembra consistere nell'esemplarità duplice della vita del santo, prima come *miles* e poi come eremita-oblato. Da una parte, quella ascetica, la cui piena realizzazione è avvenuta in ambito monastico fungendo da riferimento ideale per i due figli minori; dall'altra, quella legata alla sua condizione sociale di origine - indicata a modello dei primi due figli rimasti nel secolo - quasi a suggerire che anche nel mondo le virtù del vero cavaliere sono quelle del *miles Christi*, le cui armi non sono destinate a scopi di offesa, ma a servizio della fede e di una santa causa. Ciò era in linea con il tipo di struttura familiare che si era andata cristallizzando dalla fine del medioevo nell'alta aristocrazia, mediante il quale la sopravvivenza del gruppo passava attraverso la tutela del patrimonio¹³⁵. Per questo veniva drasticamente limitata la suddivisione ereditaria e favorito l'inserimento nelle istituzioni ecclesiastiche e monastiche dei cadetti; ma si adattava altrettanto bene al contesto giuliano, le cui monache provenivano proprio da quei gruppi familiari aristocratici. Se la via della santità, dunque, era assicurata a quanti sull'esempio di Obizio abbracciavano la via

¹³³ Sulla probabile scelta religiosa finale anche della moglie, convertita dall'esempio e dalle parole del marito, cfr. SAVOLDI 1658, pp. 29, 41, che riprende MALVEZZI 1729, col. 886.

¹³⁴ Della figlia Margherita, monaca in S. Giulia, si è detto; di Maffeo sappiamo soprattutto quanto dice la leggenda e dei suoi gesti, analoghi a quelli paterni, nel distaccarsi dai beni terreni: «divisi li beni suoi in tre parti, fè dono di quelli parte al monasterio di Cemo di Valcamonica [della domus degli umiliati], hora ridotto in commenda, fatta poi patrimonio dell'archidiaconato di Brescia, altra parte alla chiesa di Gnardo sua patria hora goduta da quel rettore, e la terza parte à poveri della stessa terra» (SAVOLDI 1658, p. 41).

¹³⁵ Per questi processi cfr. ARCHETTI 2000b.

claustrale, non di meno spazio di riscatto esisteva pure per coloro che, mantenendo uno stile di vita secolare, adeguavano i loro sentimenti al comportamento evangelico del santo, partecipando come lui alla fraternità monastica e beneficiando delle preghiere costanti che le monache avrebbero assicurato per la salvezza delle loro anime.

Ma al di là di queste suggestioni artistiche particolari, chiara appare nel suo insieme l'opera di restaurazione complessiva del culto di Sant'Obizio da parte della badessa Adeodata Martinengo, nel tentativo di mostrare come il 'nuovo corso' segnato dal rinnovamento dell'abbazia - dopo l'ingresso di S. Giulia nella congregazione di S. Giustina di Padova (1480), poi osservanza cassinese¹³⁶ - fosse in piena sintonia con la migliore tradizione cenobitica, ispirata alla solitudine del deserto¹³⁷. Ciò era avvenuto attraverso importanti cambiamenti istituzionali che avevano coinvolto le strutture edilizie dell'abbazia - ad esempio con l'erezione del nuovo coro -, ma passava anche attraverso il recupero della memoria storico-religiosa del cavaliere di Niardo. L'antica cappella di S. Maria *parva* in S. Salvatore, edificata accanto al coro, venne sistemata per accoglierne il corpo e, in seguito alla realizzazione del raffinato ciclo pittorico, ne prese il nome¹³⁸. L'eroico *miles*, ritratto nelle vesti nobiliari, divenne perciò il modello del *miles Christi* che combatte con le armi della preghiera e della penitenza la battaglia contro le passioni terrene ed il demonio, ma la sua vittoria appare sicura solo quando approda nella quiete del chiostro.

Il riferimento agli ideali e al mito dell'asceti solitaria è fondamentale perché connette l'esperienza cenobitica con i suoi presupposti anacoretici; altrettanto essenziale però è l'esito finale del percorso di penitenza individuale, la cui pienezza non sta nella scelta solitaria ma nel porsi all'interno di un orizzonte regolare come quello claustrale, dove - come scriveva nel secolo IX Ildemaro, legato anch'egli alla fraternità giuliana - anche quando le forze vengono meno e la stanchezza o il sonno prevalgono, vi è sempre qualcuno che veglia e combatte per coloro che in quel momento dormono. Questo principio militare tuttavia, del presidio permanente sempre vigile, aveva un valore che superava l'ambito cenobitico in senso stretto e coinvolgeva anche quanti continuavano a vivere nel mondo affidando la loro salvezza alla preghiera delle monache, chiamate a vigilare per il bene della loro anima e per quella dei loro cari.

8. *Oltre il medioevo: l'eremo di S. Mauro di Sulzano*

Con la fine del medioevo, e ancor più nei secoli seguenti, si registra una forte ripresa

¹³⁶ Sul problema della riforma cassinese e della sua applicazione a S. Giulia, cfr. SPINELLI 2001; inoltre, BELOTTI 2001, pp. 169-172.

¹³⁷ Non è un caso allora se accanto alla figura di Obizio in S. Salvatore, per mano di Paolo da Caylina il Giovane, sia ritratta quella del campione degli asceti del deserto, l'eremita Onofrio, col bastone e la corona del rosario in mano, immagine già presente anche in S. Maria in Solario nel ciclo attribuito al Ferramola.

¹³⁸ La Baitelli, anche se non ne indica la data, descrive con precisione le opere edilizie ed artistiche avvenute entro gli anni trenta del XVI secolo: «et ad honore del santo, le madri hanno edificata una bellissima capella, con colonne di marmo greco di molto valore, dove fa continue gratie à suoi devoti» (BAITELLI 1657, p. 63); dalla lettura del Savoldi, inoltre, sembrerebbe che la traslazione in S. Salvatore debba porsi entro il 1498, a cui sarebbe seguita la cessazione della fuoriuscita dell'acqua dall'arca marmorea, fino ai fatti prodigiosi del 1505 in seguito ai quali si sarebbe avuta una forte ripresa della devozione al santo e la sua ricollocazione (SAVOLDI 1658, p. 47).



Fig. 10. Brescia, basilica di S. Salvatore, controfacciata e campanile (a sinistra) con storie di Sant'Obizio.

dell'eremitismo su basi ideali in parte nuove, a fronte della completa scomparsa del fenomeno in ambito protestante. Il desiderio di fondo rimane sempre quello originario di imitare l'esempio dei padri del deserto, favorito ora dal recupero umanistico e letterario dei testi antichi, sulla cui bontà e sincerità vigilano le autorità ecclesiastiche. Tuttavia, se nei secoli XI e XII si poneva attenzione in maniera preminente al problema della salvezza: vale a dire, si abbracciava la solitudine per salvarsi e la si abbandonava per esortare gli altri a convertirsi, in seguito è contro un certo lassismo morale che l'eremita dà esempio di una vita penitente; inoltre, la sua pietà si alimenta meno alla contemplazione divina ed è più improntata all'imitazione della vita povera e della solitudine del Signore nel deserto, come pure verso la devozione ai santi la cui intercessione assicura la salute eterna. Non vi è quasi luogo o chiesa di una qualche importanza che non abbia il suo eremita o il suo romitorio, tanto che cercare di farne un elenco di questa proliferazione è davvero arduo.

In area valligiana, complice la naturale bellezza e inaccessibilità di molti luoghi, il fenomeno è vistosamente marcato e le visite pastorali registrano con regolarità la

vita di romitori o chiese campestri presidiate da anacoreti. A S. Giovanni in Monte di Lovere, sede di una viva devozione popolare, c'era un eremita che aveva cura della chiesa e viveva questuando di porta in porta, ma, come precisano i decreti carolini, non doveva ricevere donne *intra claustra* e portare la veste talare solo se legittimato dalle autorità ecclesiastiche¹³⁹. A Capo di Ponte invece, a sinistra dell'Oglio, esiste l'oratorio campestre, che conserva i resti della chiesa romanica, conosciuto come 'Le Sante' (Faustina, Marcellino e Liberata), i cui corpi erano conservati in una grande arca di pietra; all'esterno della chiesa un grande masso, che si sarebbe staccato improvvisamente dalla montagna mentre i tre asceti erano in preghiera, reca ancora l'impronta delle loro mani mentre tentavano di impedire che distruggesse il piccolo edificio. La sua custodia era affidata a un romito, la cui scelta religiosa, le norme di vita e il tipo di vestito dipendevano dalle disposizioni dell'ordinario locale¹⁴⁰.

Questi solitari erano sovente legati ai terziari francescani e la loro esistenza non era molto dissimile da quella di contadini e montanari del posto: lavoravano i piccoli appezzamenti di terra, di orti e di vigne annessi alle chiese rurali, facevano seccare il fieno e spaccavano la legna; inoltre, «mendicavano burro e granaglie e seguivano uno stile di rigida povertà dettato dalla regola, fatto di digiuni ed astinenze, di preghiera assorta e silenziosa. Accanto agli anacoreti in senso stretto (ed in persistente osmosi) si muoveva un sottobosco di terziari, di ogni ceti e sesso, i quali spesso conducevano normale esistenza nelle famiglie di origine prestandosi a incombenze di comune utilità (suono delle campane, pulizia delle chiese, assistenza durante le funzioni), oppure si aggregavano più o meno stabilmente ai vicini insediamenti conventuali o, infine, si installavano presso i romitori assumendo allora la qualifica di eremiti. Portavano sempre l'abito prescritto dalle loro costituzioni, sia in pubblico che nella sfera privata, e facevano capo ad un'organizzazione che li raggruppava e li governava attraverso direttori da essi stessi nominati nel corso di 'congreghe' che si svolgevano periodicamente. Talvolta il loro comportamento non era proprio improntato a vita irreprensibile, andando ad alimentare i pregiudizi che il clero secolare nutriva nei loro confronti, giacché «tendevano a sfuggire ai controlli»¹⁴¹.

La storia di tanti piccoli santuari rurali è legata agli eremiti loro custodi; si tratta di una pagina ancora in larga misura da scrivere, ricca di informazioni anche per la storia delle osservanze mendicanti, la cui redazione dipende da una severa esplorazione archivistica. Nell'isola di Loreto, sul lago d'Iseo, il piccolo oratorio di S. Maria con annesso il romitorio era custodito da un eremita di nome Pietro, con due giovani aspiranti, che pretendeva di essere autonomo; il visitatore apostolico intervenne in modo drastico subordinando la chiesa e i suoi abitanti alla parrocchia di Marone, l'eremita Pietro non poteva in alcun modo farsi chiamare *padre*, né permettersi di tenere dei bambini con sé, né portare l'abito eremitico o religioso; avrebbe potuto tuttavia ottenere dall'autorità vescovile il riconoscimento a condurre vita solitaria ed

¹³⁹ TURCHINI-ARCHETTI (a cura di) 2004, pp. 9, 20-21.

¹⁴⁰ TURCHINI-ARCHETTI (a cura di) 2004, pp. 122-123, 135-136.

¹⁴¹ FRANZONI 1995, p. 26; con maggiore sospetto però, come notava all'inizio del Settecento don Santo Aleardi, erano viste le terziarie a motivo della loro «cervicosità ed ignoranza», poiché «pretendevano d'esser *nullius dioecesis*», e di essere soggette soltanto «alla direzione dei Padri» (ivi).



Fig. 11. Brescia, basilica di S. Salvatore, campanile con storie di Sant'Obizio.

amministrare la chiesa¹⁴². Anche a Montisola, la chiesa di S. Maria della Ceriola o *de Curiis* - già sede di una canonica femminile nel medioevo - al tempo di S. Carlo era custodita da un eremita¹⁴³, la stessa cosa avveniva per il piccolo oratorio dipinto di S. Faustino sul monte di Camignone, accanto al quale sorgeva una *domuncula* con intorno del terreno coltivato da un romito, mentre intorno alla chiesa di S. Maria di Monticelli, *montoso loco sita*, vi era una vigna che rendeva quattro carri di vino con una modesta casa abitata da un vecchio anacoreta¹⁴⁴. Solitari e custodi di chiese campestri sono attestati, per limitarci alle colline della Franciacorta, anche a Sant'Eufemia di Nigoline, a S. Stefano di Calino, a S. Firmo o a S. Michele di Rovato, dove un converso servita viveva isolato sul monte Orfano coltivandone l'orto¹⁴⁵.

Il ricordo della solitudine cenobitica a S. Maria del Giogo, dalla metà del XV secolo, era mantenuto dall'abbazia di Sant'Eufemia, i cui monaci la officiavano nel periodo estivo occupando anche il vicino eremo di S. Mauro in località Capra sopra Sulzano. Nel corso del Cinquecento il romitorio vide anche la presenza di monaci olivetani - un prete e un converso provenienti da Rodengo che avevano l'obbligo della messa domenicale e qualche giorno la settimana¹⁴⁶ -, la cui ricerca comunitaria della solitudine era idealmente impressa fin nel nome di derivazione biblica e simbolico-spirituale di 'Monte Oliveto', ma legata pure al contesto naturale dell'isolamento nel cuore delle Crete senesi in cui sorse la grande abbazia toscana¹⁴⁷. Gli eremiti di S. Mauro dipendevano da un rettore nominato dall'abate di Sant'Eufemia, che per loro aveva stabilito delle regole¹⁴⁸; dovevano infatti vestire «sopra la nuda carne una tonaca lunga di grossa lana negra, cinta con una corda e una corona attaccata, e scarpe da cappuccini all'apostolica», mentre nei mesi invernali più freddi potevano «portare un paio di mutande di tela e un paio di calze di lana»; digiunavano almeno due giorni la settimana, «il mercoledì per la divotione della beata vergine e il venerdì per la passione di Cristo signore nostro», nutrendosi di «pane, vino ed erbe crude solamente, ciò è salata

¹⁴² TURCHINI-DONNI-ARCHETTI (a cura di) 2004, pp. 58, 61-62.

¹⁴³ TURCHINI-DONNI-ARCHETTI (a cura di) 2004, p. 66: *Est in vertice cuiusdam montis in insula lacus Isei constructa, in qua est titulus benefiti. Est consecrata et satis ampla decensque. Altare unicum habet quod est consecratum. Sacristia adest a tergo altaris, parvula. Primo quoque dominico die cuiuslibet mensis ac praeterea singulis diebus festis beatae Mariae Virginis missa hic celebrari solet. Domus est annexa ecclesiae ubi habitare solebat heremita qui defunctus est, nunc eam habitat nemo.*

¹⁴⁴ TURCHINI-DONNI-ARCHETTI (a cura di) 2004, pp. 85, 87, 108, 110-111.

¹⁴⁵ TURCHINI-DONNI-ARCHETTI (a cura di) 2004, pp. 152, 199, 204, 170-171, 181-182, come pure la chiesa campestre di S. Maria di Villachiara, p. 526.

¹⁴⁶ ASB, *Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia*, b. 1, perg. 34 (1455), 35 (1509), 36 (1524), 37 (1566), 38 (1589), 39 (1594); b. 40/b reg. 3, ff. 328, 367 (1577, 1599); b. 45, reg. 17, ff. 234-320 (1508-1509); b. 131, reg. 189, ecc. Per una prima raccolta documentaria su S. Maria del Giogo, cfr. SABATTI C. (a cura di) 2003, pp. 24, 28-30, 36, 53, 63-64, 75, 123; per la presenza olivetana invece, cfr. *Visita apostolica e decreti*, III, pp. 78, 81-82, in cui si prescrive di eliminare subito la stalla per vacche e cavalli posta sotto la chiesa; tale disposizione rimase tuttavia inevasa, come risulta da un inventario di un secolo dopo: «Inventario dei beni della Madonna del Zovo e Capra. Una chiesa a monte et mattina il comun di Sulzano parte et parte il comun di Polaven, a mezzo di et sera il comun di Sulzano, con cinque corpi di casa, un fenile et stalla, ara, et horto aperti che in tutto può esser più mezzo a uso del sacerdote romito et familio» (ASB, *Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia*, b. 95, reg. 13, f. 2).

¹⁴⁷ Cfr. PICASSO 1972; PICASSO 1999.

¹⁴⁸ ASB, *Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia*, b. 95, registro 113, ff. 4-8 (1698 e 1681), ai ff. 3-4 vi è l'inventario dei beni (1687); queste notizie sono riprese anche da NICHILO 2004, pp. 39, 41, 44-46.



Fig. 12. Brescia, basilica di S. Salvatore, controfacciata con storie di Sant'Obizio.

e qualche frutto» offerti dalla generosità dei fedeli e dalla povera agricoltura del luogo¹⁴⁹.

Recitavano le loro preghiere - vale a dire, facevano «la disciplina tutto l'anno tre volte la settimana: il lunedì, mercoledì e venerdì sera prima di andare a dormire» - e il rosario intero, parte al mattino, a mezzogiorno e la sera; e si confessavano «al padre rettore di Capra» comunicandosi nei giorni di festa; suonavano l'*Ave Maria* mattina e sera, tenevano le chiavi della sacrestia e avevano cura della chiesa di S. Maria, dove servivano la messa e provvedevano alle necessità liturgiche. Anche il lavoro quotidiano era importante e per questo erano occupati in lavori agricoli almeno tre ore al giorno, «a zappare o altro simile esercizio»; inoltre, potevano chiedere la carità «andando in cerca per le terre e ville circovicine», ma non pernottare fuori dall'eremo, dove non dovevano ospitare alcuno senza licenza, né allontanarsi da esso privi del permesso dell'abate, a cui rendevano periodicamente conto dell'amministrazione materiale e della loro vita spirituale. Non dovevano infine andare a «uccellare né per se né per altri, né anco a servire gli uccelli eziandio che fussi il padre rettore», ma il loro compito doveva essere solamente quello di attendere «alla Chiesa ed à servire Dio e la Madonna, [...] lavorando e stentando e fatigando per acquistarsi colla penitenza la gloria del paradiso. E non osservando queste regole possa esser licenziato immediatamente dal reverendo padre abate di Santa Eufemia»¹⁵⁰.

9. Qualche riflessione

Resta a lasciare una documentazione sulla propria scelta di vita, che è un volontario isolamento dal mondo, la stragrande maggioranza degli eremiti sfugge alla nostra conoscenza. Pochi sono quelli di cui si hanno notizie e, fra questi, scrive Mario Sensi, «solo alcuni sono entrati nel culto, attesa la reputazione di santità e i miracoli loro attribuiti dal popolo». La loro vita austera e le aspre penitenze, come la disciplina prolungata, l'indossare il cilicio, l'andare scalzi in tutte le stagioni, l'ascesi alimentare, l'intensità delle veglie, la semplicità della preghiera e persino talune stravaganze caratteriali o comportamentali hanno sempre colpito i fedeli «che costantemente li ha ritenuti e li ritiene dei guaritori efficaci, cui poter ricorrere per essere liberati da ogni genere di male»¹⁵¹.

Rispetto all'eremitismo 'regolare' di età carolingia, dopo il Mille è determinante la parte della propria volontà e di libertà di agire: l'eremita è maestro della sua esistenza. La solitudine associata al lavoro manuale, alla penitenza, alla vita contemplativa e al servizio di Dio restano elementi imprescindibili, e sono quelli che lo avvicinano al monachesimo tradizionale. Ma il suo desiderio di povertà è più radicale, tanto da rappresentare una costante dell'eremitismo in quanto tale, pur nella fragilità della sua contingente collocazione fisica che non esclude itineranza apostolica e instabilità.

¹⁴⁹ ASB, *Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia*, b. 95, registro 113, ff. 7rv.

¹⁵⁰ ASB, *Ospedale Maggiore, Monastero di S. Eufemia*, b. 95, registro 113, ff. 4-5, 7-8; per il divieto di caccia e le contese seicentesche sorte tra i monaci e i Martinengo per la *tesa da dordi* 'Predegai' in località *Coronella*, qualche notizia in SABATTI 2002, pp. 66-67 e tav. 3 fuori testo; NICHILO 2004, pp. 46-47.

¹⁵¹ SENSI 2003b, p. 364.

Ciò si avverte specialmente quando il pauperismo evangelico si sposa con lo slancio della predicazione o con i motivi della *peregrinatio* penitenziale, che lo portano al superamento della solitudine e della vita contemplativa. Al contrario di questi famosi e discussi *Wanderprediger*, tuttavia, il desiderio o la nostalgia della solitudine continua a nutrire la spiritualità di schiere di monaci che, pur restando all'interno del chiostro e vivendo in comune, alimentano la loro spiritualità sull'esempio dell'asceti del deserto. È il caso dell'abate Giovanni di Fécamp che aveva conosciuto l'esperienza eremitica nella sua giovinezza e parla della solitudine perduta con la nostalgia e l'intensità degli amanti: «Come ti ama il mio cuore, che infinito desiderio sente il mio spirito per la tua bellezza! [...] Come sei bella mia dolce amata, [...] sono posseduto dal tuo amore, arde forte in me il tuo desiderio, la tua dolce memoria mi riempie di gioia»¹⁵². Se ogni forma di vita religiosa - parafrasando quanto scriveva Giorgio Picasso a proposito dei certosini¹⁵³ - ha in sé un po' di mistero, certamente la vita eremitica è quella in cui il mistero si fa più profondo e unico: è il segreto di pochi e di Dio.

ABBREVIAZIONI E BIBLIOGRAFIA

- Acta Sanctorum Iunii* = *Acta Sanctorum Iunii*, II, Antverpiae 1698.
Acta Sanctorum Septembris = *Acta Sanctorum Septembris*, VII, Antverpiae 1760.
Acta Sanctorum Februarii = *Acta Sanctorum Februarii*, II, Parisiis et Romae 1864.
Acta Sanctorum Iulii = *Acta Sanctorum Iulii*, VI, Parisiis et Romae 1868.
 ADNÈS A. 1976, s.v. *S. Obicio*, in *Dictionnaire de spiritualité*, IX, Paris 1976, coll. 295-303.
 ALBUZZI A. 2001, *Il monachesimo femminile nell'Italia medioevale. Spunti di riflessione e prospettive di ricerca in margine alla produzione storiografica degli ultimi trent'anni*, in ANDENNA G. (a cura di) 2001, *Dove va la storiografia in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medioevale alle soglie del terzo millennio, Atti del convegno internazionale, Brescia-Rodengo 23-25 marzo 2000*, Milano, pp. 149-154.
 ALLEMAND S. 2003, *Observances franciscaines et fondations érémitiques. Le cas de la Province de Bougogne*, in VAUCHEZ (a cura di) 2003, pp. 461-478.
 ANDREOLLI B. 1995, *L'orso nella cultura nobiliare dall'Historia Augusta a Chrétien de Troyes*, in ANDREOLLI-MONTANARI (a cura di) 1995, pp. 30-45.
 ANDREOLLI B.-MONTANARI M. (a cura di) 1995, *Il bosco nel Medioevo*, Bologna.
 ANTI E. 1998, *Santi e animali nell'Italia Padana. Secoli IV-XII*, Bologna.
 ARCHETTI G. 1994, *Berardo Maggi, vescovo e signore di Brescia*, Brescia.
 ARCHETTI G. 1997, *Gli Umiliati e i vescovi alla fine del Duecento. Il caso bresciano*, in ALBERZONI M.P.-AMBROSIONI A.-LUCIONI A. (a cura di) 1997, *Sulle tracce degli Umiliati* (Bibliotheca erudita, 13), Milano, pp. 267-314.
 ARCHETTI G. 2000a, *Per la storia di S. Giulia nel Medioevo. Note storiche in margine ad alcune pubblicazioni recenti*, in «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, V/1-2, pp. 10-44.
 ARCHETTI G. 2000b, *Introduzione: famiglie e territorio nel Medioevo fra storia e storiografia*, in ARCHETTI G. (a cura di) 2000, *Famiglie di Franciacorta nel medioevo, Atti della VI Biennale di Franciacorta, Coccaglio 25 settembre 1999*, Brescia, pp. 9-40.

¹⁵² GIOVANNI DI FÉCAMP 1985, pp. 123-124, 262, si tratta del secondo paragrafo della *Deploratio quietis et solitudinis derelictae* composta tra il 1028 e il 1078.

¹⁵³ PICASSO 2000.

- ARCHETTI G. 2001a, *Il monachesimo bresciano nella storiografia di fine secolo*, in ANDENNA G. (a cura di) 2001, *Dove va la storiografia monastica in Europa? Temi e metodi di ricerca per lo studio della vita monastica e regolare in età medievale alle soglie del terzo millennio, Atti del convegno internazionale, Brescia-Rodengo, 23-25 marzo 2000*, Milano, pp. 457-475.
- ARCHETTI G. 2001b, *Vita e ambienti del monastero dopo il Mille*, in STRADIOTTI (a cura di) 2001, pp. 109-131.
- ARCHETTI G. 2002, *La pieve della Mitria nel Medioevo*, in *La pieve della Mitria. Arte e storia in un antico luogo di culto nella Valle del Garza*, Brescia 2002, pp. 132-146.
- ARCHETTI G. 2003, *Abitato e territorio a Ome nel Medioevo*, in ARCHETTI G.-VALSECCHI A. (a cura di) 2003, *La terra di Ome in età medievale*, Brescia, pp. 9-57.
- ARCHETTI G. 2004, Singolariter in heremo vivere. *Forme di vita eremitica nel medioevo della Lombardia orientale*, in *Il monachesimo in Valle Camonica, Atti della giornata di studio, 31 maggio 2003, Eremo dei Santi Pietro e Paolo di Bienno-Monastero di San Salvatore di Capo di Ponte*, Breno 2004, pp. 92-155.
- ARCHETTI G. 2006, *L'abbazia di San Benedetto di Leno. Tra novità archeologiche e conferme documentarie*, in «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», terza serie, XI/4, pp. 333-338.
- ARCHETTI G. 2007, *Caino: una "terra fra monti" nella valle del Garza*, in DONNI G. (a cura di) 2007, *Caino e la sua chiesa*, Brescia, pp. 11-36.
- ARCHETTI G. 2008a, *Solum in pane et aqua abstinere. L'alimentazione a Fonte Avellana al tempo di Pier Damiani*, in D'ACUNTO (a cura di) 2008, pp. 179-211.
- ARCHETTI G. 2008b, "Ante omnia diligatur Deus". *Famiglie religiose e conventi di Franciacorta in età veneta*, in FRANZONI (a cura di) 2008, pp. 231-269.
- ARCHETTI G. 2010, "Per lodare Dio di continuo". *L'abbazia di San Benedetto di Leno*, in ANDENNA G. (a cura di) 2010, *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia, 1. L'età antica e medievale*, Brescia, pp. 399-433, 646-650.
- ARCHETTI G. 2011a, "Terra circondata da monti". *Nave e il suo territorio in età medievale*, in SABATTI-MINESSI (a cura di) 2011, pp. 31-77.
- ARCHETTI G. 2011b, "Fecerunt malgas in casina". *Allevamento transumante e alpeggi nella Lombardia medievale*, in MATTONI A.-SIMBULA P.F. (a cura di) 2011, *La pastorizia mediterranea. Storia e diritto (secoli XI-XX)*, Roma, pp. 486-509.
- ARCHETTI G. 2015, *Boscose solitudini. Simboli, immagini e figure dal mondo monastico*, in QUINTAVALLE A.C. (a cura di) 2015, *Medioevo: natura e figura, XIV Convegno internazionale di studi, Parma 20-25 settembre 2011* (I convegni di Parma, 14), Ginevra-Milano, pp. 169-182.
- ARCHETTI G. 2016, "Honor, bonum et magnum averum". *La mobilità medievale in un caso processuale del XII secolo*, in «Hortus Artium Medievalium», 22, pp. 249-264.
- ARCHETTI G.-BARONIO A. (a cura di) 2006, *San Faustino Maggiore di Brescia: il monastero della città, Atti della giornata nazionale di studio, Brescia 11 febbraio 2005* (Brixia sacra, XI, 1), Brescia.
- ASB = Archivio di Stato di Brescia.
- ASC = Archivio di Stato di Cremona.
- ASM = Archivio di Stato di Milano.
- ASRE = Archivio di Stato di Reggio Emilia.
- ASV = Archivio Segreto Vaticano.
- BAITELLI A. 1657, *Annali storici dell'edificazione, erettione et donatione del serenissimo monastero di S. Salvatore et S. Giulia di Brescia alla S. Sede apostolica et alla Regia Podestà immediatamente sottoposto*, Brescia.
- BARONIO A. 1998, *Coscienza civica e sentimento municipalistico a Brescia alla fine del XII secolo, in Agro bresciano. La Bassa fra Chiese e Mella*, Roccafranca (Bs) 1998, pp. 123-132.
- BARONIO A. 1999, *Tra corti e fiume: l'Oglio e le «cortes» del monastero di S. Salvatore di Brescia nei secoli VIII-X*, in BORONI C.-ONGER S.-PEGRARI M. (a cura di) 1999, *Rive e rivali. Il fiume Oglio e il suo territorio*, Roccafranca (Bs), pp. 11-74.

- BARONIO A. 2002, *Il «dominatus» dell'abbazia di San Benedetto di Leno. Prime ipotesi di ricostruzione*, in BARONIO (a cura di) 2002, pp. 33-86.
- BARONIO A. 2006, *Il monastero di San Faustino nel Medioevo*, in ARCHETTI-BARONIO (a cura di) 2006, pp. 49-84.
- BARONIO A. 2010, *Il monastero di San Salvatore/San Benedetto di Leno e le sue pertinenze nel quadro della politica "monastica" di Desiderio*, in AZZARA C. (a cura di) 2010, *Tra Pavia e Ravenna. Il territorio mantovano e la fascia di confine tra il regno longobardo e l'esarcato bizantino (secoli VI-VIII)*, *Atti del convegno, Guidizzolo 15 marzo 2008*, Brescia, pp. 57-82.
- BARONIO A. (a cura di) 2002, *L'abbazia di San Benedetto di Leno. Mille anni nel cuore della pianura Padana, Atti della giornata di studio, Leno 26 maggio 2001* (Brixia sacra, VII, 1-2), Brescia.
- BARONIO A. (a cura di) 2006, *San Benedetto "ad Leones": un monastero benedettino in terra longobarda* (Brixia sacra, XI, 2), Brescia.
- BAZZANA M. 2004, *Chiesa, territorio, economia e società in Valle Trompia: la pieve di San Giorgio e il comune di Bovegno (secolo XIII)* (Terre bresciane, 14), Brescia.
- BELLANOVA A. M. 2004, *Anacoretismo: il diritto dei solitari*, Roma.
- BENVENUTI PAPI A. 1990, "In castro poenitentiae". *Santità e società femminile nell'Italia medievale* (Italia sacra, 45), Roma.
- BELOTTI G. 2001, *Il monastero dalla riforma cassinese al XVI secolo*, in STRADIOTTI (a cura di) 2001, pp. 169-172.
- BETTELLI BERGAMASCHI M. 1988, *Il tempo monastico in un documento bresciano del XV secolo, in Il tempo vissuto. Percezione, impiego, rappresentazione* (Studi e testi di storia medioevale, 16), Bologna, pp. 85-97.
- BOGLIONI P. 1985, *Il santo e gli animali nell'alto medioevo*, in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo, XXXI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 7-13 aprile 1983*, Spoleto 1985, pp. 935-993.
- BORST A. 1990, *Forme di vita nel Medioevo*, Napoli.
- BRANDYS M. 1950, s.v. *Corona*, in *Enciclopedia cattolica*, IV, Città del Vaticano 1950, coll. 579-581.
- BREDA A. 1999-2000, *Serle (Bs), Monte S. Bartolomeo. Chiesa del monastero di S. Pietro in Monte*, in «Notiziario della Soprintendenza Archeologica della Lombardia», pp. 210-212.
- BROGIOLO G.P. 2003a, *Chiese e insediamenti altomedievali nel territorio gardesano*, in BROGIOLO *et alii* 2003, pp. 14-22.
- BROGIOLO G.P. 2003b, *Conclusioni*, in BROGIOLO *et alii* 2003, pp. 160-161.
- BROGIOLO G.P. 2003c, *San Michele di Tremosine*, in BROGIOLO *et alii* 2003, pp. 181-184.
- BROGIOLO G.P. 2011a, *Le chiese altomedievali del Garda: dal singolo edificio alla complessità dei contesti*, in BROGIOLO (a cura di) 2011, pp. 9-14.
- BROGIOLO G.P. 2011b, *San Michele a Tremosine*, in BROGIOLO (a cura di) 2011, pp. 181-184.
- BROGIOLO G.P. (a cura di) 2011, *Nuove ricerche sulle chiese altomedievali del Garda, 3° Convegno archeologico del Garda, Gardone Riviera 6 novembre 2010* (Documenti di archeologia, 50), Mantova.
- BROGIOLO G.P.-GHEROLDI V.-IBSEN M. 2002, *Insediamenti rupestri nell'alto Garda bresciano*, in «Archeologia medievale», 29, pp. 75-96.
- BROGIOLO G.P. *et alii* 2003, *Chiese dell'alto Garda bresciano. Vescovi, eremiti, monasteri, territorio tra tardoantico e romanico* (Documenti di archeologia, 31), Mantova.
- BROGIOLO G.P.-IBSEN M. 2002, *Insediamenti eremitici a Tignale* (Itinerari gardesani, 1), Mantova.
- BROGIOLO G.P.-IBSEN M. 2003, *Chiese e insediamenti rupestri altomedievali a Tignale*, in BROGIOLO-GHEROLDI-IBSEN-COLECCHIA 2003, pp. 133-171.
- BROGIOLO G.P.-IBSEN M. 2011a, *San Pietro in Oliveto a Limone*, in BROGIOLO (a cura di) 2011, pp. 173-180.
- BROGIOLO G.P.-IBSEN M. 2011b, *San Giacomo di Calì a Gargnano*, in BROGIOLO (a cura di) 2011, pp. 207-210.

- BRONTESI A. 1962, s.v. *Glisente, santo*, in *Bibliotheca sanctorum*, VII, Roma 1962, coll. 59-60.
- BRUNATI G. 1856, *Vita o gesta di santi bresciani*, II, Brescia.
- BUILA S.-TOGNAZZI G. (a cura di) 2001, *Itinerari di devozione*, Brescia.
- CABY C. 1999, *De l'érémisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 305), Rome.
- CABY C. 2003, *Finis eremitarum? Les formes régulières et communautaires de l'érémisme médiéval*, in VAUCHEZ (a cura di) 2003, pp. 47-80.
- CACCIAMALI G.B. 1903, *Speleologia bresciana*, in *Commentari dell'Ateneo di scienze, lettere ed arti di Brescia per l'anno 1903*, Brescia 1903, pp. 21-22.
- CAIAZZA D. (a cura di) 2005 *Terra di Lavoro, terra di santi. Eremiti e monachesimo nell'alta Terra di Lavoro da Benedetto a Celestino V* (Quaderni Campano Sannitici, VII), Piedimonte Matese.
- CALLMANN E. 1975, *Thebaid Studies*, in «Antichità viva», 14, pp. 3-22.
- CAMISANI E. 1967, s.v. *Obizio da Niardo, santo*, in *Bibliotheca sanctorum*, IX, Roma 1967, coll. 1085-1086.
- Capitularia regum Francorum = Capitularia regum Francorum*, ed. A. BORETIUS, in *Monumenta Germaniae historica, Legum sectio II*, 1, Hannoverae 1883.
- CARGNONI C. 1994, *Valle Camonica "valle francescana". Sviluppo storico e significato della pluriforme presenza francescana in Valle Camonica*, in *Il convento francescano della SS. Annunciata*, pp. 13-24.
- CASAGRANDE G. 1991, *Forme di vita religiosa femminile solitaria in Italia centrale*, in *Eremitismo nel francescanesimo medievale*, pp. 66-74.
- CATTANEO E. 1963, *La Chiesa bresciana delle origini*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia 1963, pp. 342-359.
- CATTANEO S. 1745, *Le dodici giornate*, in *Salò e la sua Riviera descritta da Silvano Cattaneo e da Bongiovanni Grattarolo*, Venezia (rist. anast., a cura di D. POLOTTI, Bologna 1970).
- CENTINI M. 1989, *Il Sapiente del Bosco. Il mito dell'Uomo Selvatico nelle Alpi*, Milano.
- CHAVARRÍA ARNAU A. (a cura di) 2008, *La chiesa di San Pietro di Limone sul Garda: ricerche 2004* (Documenti di archeologia, 47), Mantova.
- Chiese campestri = Chiese campestri di Valle Camonica. Storia e arte*, Breno 1995.
- Codex diplomaticus Langobardiae*, a cura di G. PORRO LAMBERTENGHI (Historiae patriae monumenta, XIII), Augustae Taurinorum 1873.
- COMBA R. 2011, *Eremiti ed eremiti di montagna. Spazi e luoghi certosini nell'Italia medievale* (Storia e storiografia, 50), Cuneo.
- COMBA R. (a cura di) 2010, *Il fascino dell'eremo. Asceti, certosini e trappisti sul Mombracco nei secoli XIII-XVIII*, Atti del convegno, Barge, Trappa del Mombracco 29-30 luglio 2005) (Marchionatus Saluciarum Monumenta. Studi, 6), Cuneo.
- COMINELLI C. 2012, "Hic est S. Glisentus-Gallicus": note riguardo un'antichissima, complessa devozione camuna e triumphina, in AZZONI G. (a cura di) 2012, *La leggenda di Carlo Magno nel cuore delle Alpi. Ricerca storica e turismo culturale*, Atti del convegno, Breno 28 maggio 2011, Milano, pp. 155-171.
- Conciliorum oecumenicorum decreta = Conciliorum oecumenicorum decreta*, curantibus J. ALBERIGO-J. A. DOSSETTI-P. P. JOANNOU-C. LEONARDI-P. PRODI, consultante H. JEDIN, editio tertia, Bologna 1973.
- CONSTABLE G. 1980, *Eremitical forms of monastic life*, in *Istituzioni monastiche*, pp. 239-264.
- Corpus iuris canonici = Corpus iuris canonici*, II, a cura di A. FRIEBERG, Leipzig 1922.
- CRUSIUS I. 2001, "Santimonialia quae se canonicas vocant". *Das Kanonissenstift als Forschungsproblem*, in CRUSIUS I. (a cura di) 2001, *Studien zum Kanonissenstift* (Studien zur Germania Sacra, 24), Göttingen, pp. 9-38.
- D'ACUNTO N. (a cura di) 2008, *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, Atti del XXIX Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana 29-31 agosto 2007, San Pietro in Cariano (Vr).
- DALENA P. 1990, *Da Matera a Casalrotto. Civiltà delle grotte e popolamento rupestre (secc. X-XV)* (Mezzogiorno tardoantico, medievale e moderno), Galatina.

- DALENA P. (a cura di) 2007, *Medioevo rupestre. Strutture insediative nella Calabria settentrionale* (Itineraria. Territorio e insediamenti nel Mezzogiorno medievale), Bari.
- Dall'eremo al cenobio* = *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante* (con Prefazione di G. Pugliese Carratelli), Milano 1987.
- DAL PINO F.A. 2004, *Eremitismo libero e organizzato nel secolo della grande crisi*, in PICASSO G.-TAGLIABUE M. (a cura di) 2004, *Il monachesimo italiano nel secolo della grande crisi, Atti del V convegno di studi storici sull'Italia benedettina, Abbazia di Monte Oliveto Maggiore 2-5 settembre 1998* (Italia benedettina, 21), Cesena, pp. 377-449.
- DE CAPOA C. 2001, *Giovan Pietro da Cemmo in S. Maria Annunciata a Bienno*, in ROSSI M. (a cura di) 2001, *La pittura e la miniatura del Quattrocento a Brescia*, Milano, pp. 105-119.
- DELCORNO C. 2000, *La tradizione della «Vite dei Santi Padri»*, Venezia.
- DESIDERIO DI MONTECASSINO, *Dialoghi sui miracoli di san Benedetto*, a cura di P. GARBINI (Schola Salernitana. Studi e testi, 3), Cava de' Tirreni 2000.
- DIANO A. 2006, *Tra eremitismo irregolare e sacralizzazione delle vette. La Madonna del Monte di Rovolon*, in DIANO A.-PUPPI L. (a cura di) 2006, *Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari: il caso veneto*, Padova, pp. 175-192.
- DI VALCAMONICA G. 1698, *Curiosi trattenimenti continenti raguagli sacri e profani de' popoli camuni*, Venezia.
- DONEDA C. 1756, *Notizie di S. Costanzo e Memorie storiche del monastero di Santa Catterina di Brescia*, Brescia.
- DOYÈRE P. 1950, s.v. *Ermite*, in *Dictionnaire de droit canonique*, V, Paris 1950, coll. 412-429.
- ELM K. 1965, *Italienische Eremitengemeinschaften des 12. und 13. Jahrhunderts. Studien zur Vorgeschichte des Augustiner-Eremitenordens*, in *L'eremitismo in Occidente*, pp. 491-559.
- ELM K. 1994, *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag* (Saxonia Franciscana, 5), Werl.
- Eremitismo nel francescanesimo medievale* = *Eremitismo nel francescanesimo medievale, Atti del XVII Convegno internazionale, Assisi 12-14 ottobre 1989* (Società internazionale di studi francescani. Convegni, 7), Perugia 1991.
- Expositio regulae* = *Expositio regulae ab Hildemaro tradita*, in *Vita et regula ss. p. Benedicti una cum expositione regulae a Hildemaro tradita*, ed. R. MITTERMÜLLER, Ratisbonae, Neo-Eboraci et Cincinnati 1880.
- FAINO B. 1665, *Martyrologium Sanctae Brixianae Ecclesiae*, Brixiae.
- FALSINA L. 1969, *Santi e chiese della diocesi di Brescia*, I, Brescia.
- FAPPANI A. 1964, s.v. *Costanzo*, in *Bibliotheca sanctorum*, IV, Roma 1964, col. 266.
- FAPPANI A. 1983, *Santuari nel Bresciano*, 4. *Valle Camonica*, II, Brescia.
- FAUSTI C. 2000, *Santuari e cappelle votive. Itinerario di arte e religiosità popolare*, Brescia.
- FERRERO M. 2000-01, *L'eremitismo: nascita e sviluppi lungo il millennio medievale*, in «*Monachesimo medievale*», 3, pp. 7-33.
- FERRI PICCALUGA G. 1983, *Economia, devozione e politica. Immagini di francescani, amadeiti ed ebrei nel secolo XV*, in SEBASTIANI L.-SCOTTI A. (a cura di) 1983, *Il francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Milano, pp. 107-122.
- FERRI PICCALUGA G. 1984, *Iconografia francescana in Valle Camonica*, in *Francescanesimo in Valle Camonica*, pp. 253-282.
- FERRI PICCALUGA G. 1988, *Il confine del Nord. Microstoria in Vallecamonica per una storia dell'Europa*, Boario Terme.
- FERRI PICCALUGA G. 1994a, *Il ruolo dei francescani in Vallecamonica*, in «*Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*», 106/1, pp. 127-139.
- FERRI PICCALUGA G. 1994b, *Amadeo e Giovan Pietro. Cultura religiosa in Valle Camonica nel secondo Quattrocento*, in *Il convento francescano della SS. Annunciata*, pp. 133-156.
- FERRI PICCALUGA G. 1995, *Eremiti, cavalieri e santi nell'iconografia della Valle Camonica tra tardo Medioevo e Rinascimento*, in *Chiese campestri*, pp. 177-209.

- FINOLI A.M. 1963, *La cultura a Brescia nel Medioevo*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia, pp. 988-989.
- Francescanesimo in Valle Camonica = Francescanesimo in Valle Camonica, Atti del convegno di studio, Breno 17-19 dicembre 1982*, Brescia 1984.
- FRANZONI O. 1984, *Insediamenti francescani in Valle Camonica dalle origini alla soppressione napoleonica*, in *Francescanesimo in Valle Camonica*, pp. 43-98.
- FRANZONI O. 1995, *Per gli erti sentieri della devozione*, in *Cbiese campestri*, pp. 12-76.
- FRANZONI O. 2008, *Per "la maggior gloria di Dio, et il profitto spirituale di tante anime"*. *Conventi e istituti religiosi in Valle Camonica tra medioevo ed età moderna*, in FRANZONI (a cura di) 2008, pp. 9-103.
- FRANZONI O. (a cura di) 2008, *Conventi nella Lombardia alpina*, Breno.
- FRISONI F. 2001, *Gli affreschi di Paolo da Caylina e di Romanino*, in STRADIOTTI (a cura di) 2001, pp. 212-216.
- GAVINELLI S. 2001, *La liturgia del cenobio di Santa Giulia in età comunale e signorile attraverso il Liber ordinarius*, in ANDENNA G. (a cura di) 2001, *Culto e storia in Santa Giulia*, Brescia, pp. 121-148.
- GERHARDS A. 1998a, s.v. *Anachorètes*, in *Dictionnaire historique des ordres religieux*, Paris 1998, pp. 51-53.
- GERHARDS A. 1998b, s.v. *Érémisme*, in *Dictionnaire historique des ordres religieux*, Paris 1998, pp. 230-233.
- GERHARDS A. 1998c, s.v. *Reclus*, in *Dictionnaire historique des ordres religieux*, Paris 1998, pp. 497-499.
- GHEROLDI V. 2003, *Sistemi tecnici di pittura murale. Intonaci e pratiche di pittura nell'area dell'alto Garda bresciano fra XI e XIV secolo*, in BROGIOLO- GHEROLDI-IBSEN-COLECCHIA 2003, pp. 101-108.
- GIANNI A. (a cura di) 2000, *Santità ed eremitismo nella Toscana medievale, Atti delle giornate di studio, 11-12 giugno 1999*, Siena.
- GIOVANNI DI FÉCAMP 1985, *Pregare nel medioevo. La Confessio Theologica e altre opere*, Introduzione di J. LECLERCQ (Di fronte e attraverso, 163), Milano.
- GRADO MERLO G. 2009, s.v. *Menes Silva, Amedeo de*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 73, Roma 2009, pp. 451-463.
- GRATTAROLO B. 2000, *Storia della Riviera di Salò*, Ristampa e note a cura di P. BELOTTI-G. LIGASACCHI-G. SCARAZZINI, Salò.
- GRUNDMANN H. 1965, *Eremiti in Germania dal X al XII secolo: «Einsiedler» e «Klausner»*, in *L'eremitismo in Occidente*, pp. 311-329.
- GUADAGNINI G. 1791, *Memorie de' Santi confessori di Cristo Costanzo ed Obizio di Niardo*, Brescia (rist. anast., Malegno [Bs] 1998).
- GUADAGNINI G. 1799, *Discorso per la solenne traslazione del corpo di S. Obizio dal regio monastero di S. Giulia di Brescia alla sua patria di Niardo il dì 16 dicembre 1798*, Brescia (rist. anast., Malegno [Bs] 1998).
- GUERRINI P. 1911, *Intorno a S. Glisente di Berzo*, in «Brixia Sacra», II, pp. 37-41.
- GUERRINI P. 1954, *Romitaggi e romiti del territorio bresciano. L'eremita della Maddalena*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XXI, pp. 216-220.
- GUYOTJEANNIN O. 1987, *Les lois du sang et du patrimoine. Un détournement d'héritage dans la noblesse bresciane à la fin du XII^e siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge - Temps Modernes», 99, pp. 765-791.
- GUZZONI E. 1990, *Caino e la sua storia*, Brescia.
- HELVÉTIUS A. M. 2003, *Ermîtes ou moines. Solitude et cénobitisme du V^e au X^e siècle (principalement en Gaule du Nord)*, in VAUCHEZ (a cura di) 2003, pp. 1-27.
- IBSEN M. 2003, *Gli insediamenti rupestri*, in BROGIOLO et alii 2003, p. 144.
- Il Catastico bresciano = Il Catastico bresciano di Giovanni da Lezze (1609-1610) nell'esemplare queriniano H.V.1-2* (Studi queriniani, 3), III, Brescia 1973.

- Il convento francescano della SS. Annunciata = Il convento francescano della SS. Annunciata in Valle Camonica. Storia e arte*, Breno 1994.
- Il rinnovamento francescano = Il rinnovamento francescano, l'Osservanza, Atti dell'XI Convegno internazionale, Assisi 20-22 ottobre 1983*, Perugia 1985.
- Istituzioni monastiche = Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215), Atti della settima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-3 settembre 1977* (Miscellanea del Centro di studi medioevali, IX), Milano 1980.
- KEHR P.F. 1913, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia*, VI/1, Berolini.
- BARBIERI E.-CAU E. (a cura di) 2000, *Le carte del monastero di San Pietro in Monte di Serle (Brescia) 1039-1200* (Codice diplomatico bresciano, 1), Brescia.
- LECLERCQ J. 1961, *Sur le statut des ermites monastiques*, I: *Les données de l'histoire*, in «La vie spirituelle», LVIII/3, pp. 384-394.
- LECLERCQ J. 1963, *Eremus et eremita. Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire*, in «Collectanea ordinis Cisterciensium reformatorum», 25, pp. 8-30.
- LECLERCQ J. 1991, *Pietro il Venerabile* (con Prefazione di I. Biffi), Milano.
- LECLERCQ J. 1994, *La figura della donna nel Medioevo* (con presentazione di I. Biffi), Milano.
- L'eremitismo in Occidente = L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII, Atti della seconda Settimana internazionale di studio, Mendola 30 agosto-6 settembre 1962* (Miscellanea del Centro di studi medioevali, IV), Milano 1965.
- Les registres de Grégoire IX = Les registres de Grégoire IX, recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican par L. AUVRAY, II, Années IX à XII (1235-1239)*, Paris 1907.
- Libellus de diversis ordinibus = Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia*, ed. G. CONSTABLE e B. SMITH (Oxford medieval texts, 25), Oxford 1972.
- LEYSER H. 1984, *Hermits and the New Monasticism. A study of religious communities in Western Europe, 1000-1150*, New York.
- L'Uomo Selvatico in Italia = L'Uomo Selvatico in Italia. Catalogo della Mostra, Museo delle Arti e Tradizioni Popolari*, Roma 1986.
- MACCARRONE M. 1995, *Le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi*, in LAMBERTINI R. (a cura di) 1995, *Nuovi studi su Innocenzo III* (Nuovi studi storici, 25), Roma, pp. 19-36.
- MALVEZIO I. 1729, *Chronicon brixianum ab origine urbis ad annum usque MCCCXXXII*, in *Recurum Italicarum scriptores*, XIV, Mediolani 1729, coll. 885-886.
- MANSI D. 1762a, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, VII, Florentiae.
- MANSI D. 1762b, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, VIII, Florentiae.
- MANSI D. 1764, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, X, Florentiae.
- MANSI D. 1767, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XIII, Florentiae.
- MASETTI ZANNINI A. 1968, s.v. *Silvino*, in *Bibliotheca sanctorum*, XI, Roma 1968, coll. 1087-1088.
- MASSOLA G. 2013, *Cavalcare l'orso: il topos dell'orso domato nell'agiografia medievale*, in STOPANI R.-VANNI F. (a cura di) 2013, *La Via Teutonica, Atti del Convegno internazionale di studi, Venezia 29 giugno 2012*, Firenze, pp. 139-156.
- MENESTÒ E. (a cura di) 2015, *Eremitismo e habitat rupestre, Atti del VI convegno internazionale sulla civiltà rupestre, Savelletri di Fasano (Br), 13-15 novembre 2013* (Atti dei Convegni della Fondazione San Domenico, 6), Spoleto.
- MERLO G.G. 1991, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale* (Medioevo francescano. Saggi, 2), Assisi.
- MEERSSEMAN G. 1964, *Le origini della confraternita del Rosario e sua iconografia in Italia*, in «Atti e memorie dell'Accademia Patavina», 76, pp. 223-328.
- MEERSSEMAN G. 1968, *I penitenti nei secoli XI e XII, in I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*, Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola 21-27 agosto 1965 (Miscellanea del Centro di studi medioevali, V), Milano 1968, pp. 306-340.
- MICATI E.-BOESCH GAJANO S. 1996, *Eremiti e luoghi di culto rupestri d'Abruzzo*, Pescara.

- MILIS L. 1979, *Ermites et chanoines au XII^e siècle*, in «Cahiers de civilisation médiévale, Xe-XIII^e siècles», XXII, pp. 39-80.
- MILIS L. 1980, *L'évolution de l'érémisme au clergé régulier dans la première moitié du douzième siècle: transition ou trahison?*, in *Istituzioni monastiche*, pp. 223-238.
- MONTANARI M. 1995, *Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto Medioevo*, in ANDREOLLI-MONTANARI (a cura di) 1995, pp. 46-60.
- NICHILO V. 2004, *Sulzano. Una storia tra lago e montagna* (Terre bresciane, 12), Brescia.
- NICHILO V. 2009, *L'uomo selvatico e gli eremiti. Sant'Onofrio nella valle del Garza*, in «Civiltà bresciana», XVIII/3-4, pp. 221-233.
- NONFARMALE O. 1988-90, *Il restauro degli affreschi nella cappella di S. Obizio in S. Salvatore*, in «Studi e notizie», 4, pp. 169-173.
- NOVA A. 1994, *Romanino*, Torino.
- ODORICI F. 1856a, *Storie bresciane*, VI, Brescia.
- ODORICI F. 1856b, *La battaglia di Rudiano*, in «Archivio storico italiano», III, pp. 20-22.
- OTTONIS *Chronica* = OTTONIS episcopi Frisingensis *Chronica sive historia de duabus civitatibus*, ed. A. Hofmeister, in MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum*, 45, Hannoverae et Lipsiae 1912.
- PANAZZA G. 1942, *L'arte medioevale nel territorio bresciano*, Bergamo.
- PANAZZA G. 1965a, *Mostra di Gerolamo Romanino*, Brescia.
- PANAZZA G. 1965b, *Affreschi di Gerolamo Romanino*, Brescia.
- PANI ERMINI L. (a cura di) 2012, *Le valli dei monaci, Atti del Convegno internazionale di studio, Roma-Subiaco 17-19 maggio 2010* (Incontri di studio 9. De re monastica, 3), Spoleto.
- PARISSE M. 1991, s.v. *Kanonissen*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, München 1991, pp. 907-908.
- PASCHINI P. 1953, s.v. *Rosario*, in *Enciclopedia cattolica*, X, Città del Vaticano 1953, coll. 1349-1351.
- PASSAMANI B. (a cura di) 2000, *Arte in Val Camonica. Monumenti e opere*, IV. *Esine, Berzo Inferiore, Bienno, Prestine*, Brescia 2000.
- PASTOUREAU M. 2008, *L'orso. Storia di un re decaduto*, Torino.
- PÁSZTOR E. 1991, *Ideali dell'eremitismo femminile in Europa tra i secoli XII-XV*, in *Eremitismo nel francescanesimo medievale*, pp. 129-164.
- PÁSZTOR E. 2000, *Donne e sante. Studi sulla religiosità femminile nel medioevo* (Religione e società, 37), Roma.
- PENCO G. 1985, *L'eremitismo irregolare in Italia nei secoli XI-XII*, in «Benedictina», 32, pp. 201-221.
- PENCO G. 2000, *Il monachesimo*, Milano.
- PERINI U. 2012, *La millenaria storia della chiesa di San Giacomo di Calino a Gargnano*, Gargnano.
- Piano di bonifica del fiume Oglio = Piano generale di bonifica montana dell'alto bacino del fiume Oglio. Relazione*, a cura dell'Amministrazione Provinciale di Brescia, Brescia 1967.
- PICASSO G. 1972, *Il nome di Monte Oliveto*, in *Saggi e ricerche nel VII centenario della nascita del b. Bernardino Tolomei (1272-1972)* (Studia Olivetana, 1), Monte Oliveto Maggiore (Si) 1972, pp. 107-111.
- PICASSO G. 1999, *Tra umanesimo e 'devotio'. Studi di storia monastica raccolti per il 50° di professione dell'Autore*, a cura di G. ANDENNA-G. MOTTA-M. TAGLIABUE (Scienze storiche, 67), Milano.
- PICASSO G. 2000, *Certosini e Cistercensi: i ritmi della preghiera e del lavoro nella vita quotidiana*, in COMBA R.-MERLO G.G. (a cura di) 2000, *Certosini e Cistercensi in Italia (secoli XII-XV)*, Cuneo-Chiusa Pesio-Rocca de' Baldi 23-26 settembre 1999 (Storia e storiografia, XXVI), Cuneo, pp. 295-306.
- PIOTTI O. 1912, *Il culto di S. Glisente nell'alta Valle Trompia e la fondazione di una confraternita religiosa filantropica al medesimo santo dedicata*, Breno.
- RINCHETTI BONETTI A. 1981, *I santi di Niardo: Costanzo, Obizo, Innocenzo*, Esine.

- ROCCA G. 2003, s.v. *Sanctimonialia*, 3. *La canonicità*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, X, Roma 2003, coll. 705 e 718-719.
- RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'anno Mille*, a cura di G. Cavallo e G. Orlandi, Milano 1989.
- ROUILLARD PH. 1976, s.v. *Eremitismo*, II. *In Occidente*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, III, Roma 1976, coll. 1239-1240.
- SABATTI C. 2002, *La caccia nel Bresciano dagli albori della storia alla metà del '900*, Brescia.
- SABATTI C. (a cura di) 2003, *Polaveno nella storia e nell'arte*, Brescia 2003.
- SABATTI C.-MINESSI A. (a cura di) 2011, *Nave nella storia dalle origini alla prima età napoleonica*, Brescia.
- SAINSAULIEU J. 1974, *Études sur la vie érémitique en France de la Contre-Réforme à la Restauration*, Lillec.
- SALVARANI R. 2004, *Garda romanico. Pievi, istituzioni, territorio*, Milano.
- SAN BENEDETTO, *La Regola con testo latino a fronte*, a cura di G. PICASSO, traduzione e note di D. TUNIZ (Storia della Chiesa. Fonti, 7), Cinisello Balsamo 1996.
- SANSTERRE J. M. 2003, *Le monachisme bénédictin d'Italie et les bénédictins italiens en France face au renouveau de l'éremitisme à la fin du X^e et au XI^e siècle*, in VAUCHEZ (a cura di) 2003, pp. 29-46.
- SAUGET J. M. 1967, s.v. *Onofrio*, in *Bibliotheca sanctorum*, IX, Roma 1967, coll. 1187-1197.
- SAVIO F. 1929, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. La Lombardia*, I/2, Bergamo Brescia Como, Bergamo.
- SAVOLDI G. 1658, *Vita di S. Obicio confessore, conte e cavaglier bresciano*, Brescia (rist. anast., Brescia 1992).
- SCARPETTA A. 2013, *La visita pastorale di Bartolomeo Malipiero alla Valcamonica nel 1459*, in «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XVIII/1-4, pp. 91-211.
- SENSI M. 1992, *Dal movimento eremitico alla regolare osservanza francescana. L'opera di Paoluccio Trici*, Assisi.
- SENSI M. 2003a, *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale* (Uomini e mondi medievali. Collana del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina, 6), Spoleto.
- SENSI M. 2003b, *Il sant'esato. Eremi e comunità rurali, rapporti giuridici e umani*, in VAUCHEZ (a cura di) 2003, pp. 343-371.
- SGABUSSI G.C. 2003, *Per i sentieri dell'immaginario*, in FRANZONI O.-SGABUSSI G.C. (a cura di) 2003, *Il bosco nella storia del territorio*, Breno, pp. 259-347.
- SINA A. 1944, *La leggenda di Carlo Magno ed il culto di San Glisente in Valle Camonica*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XII, pp. 99-151.
- SPINELLI G. 2001, *L'applicazione della riforma di Santa Giustina al monastero di Santa Giulia nel XV secolo*, in STRADIOTTI (a cura di) 2001, pp. 193-199.
- STEFANONI E. 2011, *San Costanzo eremita, patrono di Nave*, in SABATTI-MINESSI (a cura di) 2011, pp. 44-55.
- STRADIOTTI R. (a cura di) 2001, *San Salvatore - Santa Giulia di Brescia. Il monastero nella storia*, Milano.
- STROPPA F. 2007, *Il Sant'Andrea a Maderno e la riforma gregoriana nella diocesi di Brescia* (Quaderni di storia dell'arte, 24), Parma.
- STROPPA F. 2009, *Memoria della riforma: Arimanno a Brescia*, in A.C. QUINTAVALLE (a cura di) 2009, *Medioevo: immagine e memoria, Atti del convegno internazionale di studi, Parma 23-28 settembre 2008*, a Milano 2009, pp. 396-407.
- TOGNI R. 1988, *L'uomo selvatico nelle immagini artistiche e letterarie. Europa e arco alpino (secoli XII-XX)*, in «Annali di S. Michele, Museo degli usi e costumi della gente trentina», 1, pp. 88-154.
- TURCHINI A.-ARCHETTI G. (a cura di) 2004, *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia*, IV. *La Valle Camonica* (Brixia sacra, IX, 1), Brescia.
- TURCHINI A.-DONNI G.-ARCHETTI G. (a cura di) 2004, *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo*

- alla diocesi di Brescia*, III. *Il Sebino, la Franciacorta e la Bassa occidentale* (Brixia sacra, IX, 2), Brescia.
- UMBERTO DE ROMANS 1677, *De eruditione praedicatorum*, in *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, ed. M. de la Bligne, XXV, Lione.
- VAN DOREN R. 1956, s.v. *Constantius*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, XIII, Paris 1956, col. 769.
- VAUCHEZ A. 1981, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241), Rome.
- VAUCHEZ A. 1989, *Una nouveauté du XII^e siècle: les saints laïcs de l'Italie communale*, in *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, *Atti della decima Settimana internazionale di studio, Mendola 25-29 agosto 1986*, (Miscellanea del Centro di studi medioevali, XII), Milano 1989, pp. 62-63.
- VAUCHEZ A. 2003, *L'érémisme dans les sources hagiographiques médiévales (France et Italie)*, in VAUCHEZ (a cura di) 2003, pp. 373-378.
- VAUCHEZ A. (a cura di) 2003, *Ermîtes de France et d'Italie (XI^e-XV^e siècles)*, *Actes du colloque organisé par l'École française de Rome, Certosa di Pontignano 5-7 mai 2000* (Collection de l'École française de Rome, 313), Rome.
- VEDOVADO G. 1994, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione* (Italia benedettina, 13), Cesena.
- VEZZOLI G. 1979, *Serle e la sua gente*, Brescia.
- VIOLANTE C. 1965, *Discorso di apertura*, in *L'eremitismo in Occidente*, pp. 9-23.
- ZERBI P. 1980, *Pietro il Venerabile di fronte agli eremiti del suo tempo*, in «Ora et labora», 35, pp. 18-29.
- ZERBI P. 1991, *Pietro il Venerabile di fronte agli eremiti del suo tempo*, in *Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII* (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 28), Roma 1991, pp. 415-426.

Referenze delle illustrazioni

Figg. 1-12 (Archivio storico dell'Associazione per la storia della Chiesa bresciana, Giovanni Donni, Gabriele Archetti)