

Giuliana Albini

Bonvesin da la Riva, un intellettuale laico alla ricerca di una dimensione religiosa nella Milano di fine Duecento

[A stampa in *Lombardia monastica e religiosa. Per Maria Bettelli*, a cura di G. G. Merlo, Milano 2001, pp. 307-363 (ora in G. Albini, *Carità e governo delle povertà (secoli XII-XV)*, Milano 2002, pp. 19-53) © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Bonvesin e la società milanese nell'età di Ottone Visconti

Bonvesin da la Riva, nato probabilmente a Milano tra il 1240 e il 1250 e vissuto in questa città per quasi tutta la sua vita - ad eccezione di un periodo trascorso, come egli stesso afferma, nel borgo di Legnano - è testimone, attento e partecipe, della temperie politica, culturale e religiosa del suo tempo. Personaggio di rilievo della cultura lombarda del Duecento, Bonvesin è stato oggetto di studi e ricerche, sia sulla vita¹, sia sulle opere in latino e in volgare², alcune delle quali sono state oggetto di edizioni critiche (e anche di traduzioni), soprattutto il *De magnalibus Mediolani*³. Bonvesin, anzitutto, è uomo che vive in modo profondo i legami con la sua città, di cui è profondo conoscitore; la descrive e la esalta nel *De magnalibus*, che è stato definito "il punto più alto raggiunto dalle *laudes civitatum*"⁴, di quel genere letterario/esercitazione retorica, già attestato in età classica e nuovamente testimoniato in Italia a partire dall'VIII secolo⁵. L'intento è di descrivere la città e gli abitanti, nonché il suo contado⁶, con la utilizzazione - per la prima volta così attenta e

¹ I saggi più recenti su Bonvesin sono: B. SASSE TATEO, *Tradition und Pragmatik in Bonvesin "De magnalibus Mediolani"*, Frankfurt am Main, 1991 e P. CHIESA, *Introduzione*, in *Bonvesin da la Riva. De magnalibus Mediolani. Le meraviglie di Milano*, a cura di Idem, Milano 1998, pp.1-48. Diamo ora alcuni rapidi -e necessariamente incompleti- cenni bibliografici relativi a Bonvesin: d'A. S. AVALLE, *Bonvesin da la Riva*, in "Dizionario Biografico degli Italiani", vol.12, Roma 1970, pp.465-469; P. PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino della Riva*, in «Giornale Storico della letteratura italiana», LXXVIII (1921), pp.96-127; A. RATTI, *Bonvesin della Riva appartenne al terz'ordine degli Umiliati o al terz'ordine di S. Francesco*, in «Rendiconti del Regio Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», s. 2, XXXIV (1901), pp.824-840; L. ZANONI, *Fra Bonvesin della Riva fu Umiliato o Terziario Francescano?*, in «Il Libro e La Stampa», VIII (1914), pp.141-148; D. ROMAGNOLI, *La vita e l'opera di Bonvesin de la Riva. Un maestro milanese del XIII secolo*, in «Storia e dossier», a. IV, aprile 1989, n.28; M. P. ALBERZONI, *Bonvesin da la Riva*, in *Milano antica e medievale*, Storia illustrata di Milano, a cura di F. DELLA PERUTA, vol. II, Milano 1992, pp.361-380. J. W. BUSCH, *Die Mailänder Geschichtsschreibung zwischen Arnulf und Galvaneus Flamma. Die Beschäftigung mit der Vergangenheit im Umfeld einer oberitalienischen Kommune vom späten 11. bis zum frühen 14. Jharhundert*, München, Fink, 1997 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 72).

² Anche in questo caso diamo qualche riferimento bibliografico, che non potrà che essere incompleto, dato l'interesse suscitato dall'autore in studiosi di ambiti disciplinari diversi: BONVICINI DE RIPPA, *De magnalibus Mediolani*, a cura di F. NOVATI, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano», XX (1898), pp.3-187; A. MONTEVERDI, *Due cronisti milanesi dei tempi viscontei: Bonvesin da la Riva e Galvano da la Fiamma*, in «Cultura neolatina», IV-V (1944-45), pp.5-20; G. ORLANDI, *Note sul "De magnalibus Mediolani" di Bonvesin da la Riva. A proposito di un'edizione recente*, in «Studi medievali», s. III, 17 (1976), pp.863-906; A. MONTEVERDI, *La cultura milanese nel secolo XIII*, in "Storia di Milano", Fondazione Treccani degli Alfieri, vol. IV, Milano 1954, pp.395-398; pp.416-430.

³ Oltre al lavoro di Novati, cfr. FRA BONVESIN DALLA RIVA, *Le meraviglie di Milano*, traduzione a cura di E. VERGA, Milano 1921 (r. a. Bologna 1974); BONVESIN DE LA RIVA, *Grandezze di Milano*, a cura di A. PAREDI, Milano 1967 ("Fontes Ambrosiani", XXXVIII) e l'edizione dello stesso PAREDI, con traduzione, Milano 1977; BONVESIN DE LA RIVA, *De Magnalibus Mediolani. Le meraviglie di Milano*, a cura di M. CORTI, con traduzione di G. PONTIGGIA, Milano 1974; l'edizione più recente è a cura di P. CHIESA, Milano 1998. Per le opere in volgare, cfr. G. CONTINI, *Le opere volgari di Bonvesin da la Riva*, Roma 1941; Id., *Saggio d'un'edizione critica di Bonvesin da la Riva*, in «Memorie del Regio Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» (classe di lettere), XXIV (1935), pp.237-271; BONVICINI DE RIPA, *Vita Scholastica*, a cura di E. FRANCESCHINI, Padova 1943, ma ora vi è la più recente edizione critica di A. VIDMANOVÁ-SCHMIDTOVÁ, *Quinquye Claves Sapientiae... Bonvicini de Rippa. Vita scolastica*, Leipzig 1969; *Carmina de mensibus*, a cura di L. BIADENE, in «Studi di filologia romanza», IX (1901), pp.1-130.

⁴ E. OCCHIPINTI, *Immagine di città. Le laudes civitatum e la rappresentazione dei centri urbani nell'Italia settentrionale*, in «Società e storia», n.51 (1991), pp.23-52, a p.32.

⁵ ROMAGNOLI, *La vita e l'opera di Bonvesin de la Riva* cit., p.26.

⁶ OCCHIPINTI, *Immagine di città* cit., pp.32-40.

sistematica - di dati "statistici"⁷, di "numeri": insomma, come è stato detto, una "quantità che si fa qualità"⁸.

Bonvesin è uomo di cultura, un intellettuale e un maestro di scuola, che non solo pratica questa attività, ma che se ne occupa anche a livello teorico e, soprattutto, divulgativo, nel *De vita scholastica*, testo nel quale vuole insegnare ad allievi (e maestri) norme di comportamento sociale⁹; un'opera, questa, che ebbe una notevole fortuna nei secoli, tanto da aver avuto, fino al Cinquecento, numerose edizioni¹⁰.

Bonvesin è uomo attento in generale alla convivenza tra le persone, tanto da occuparsi in un manuale di buone maniere, le *Zinquanta cortesie da tavola*, anche delle norme del comportamento a tavola, inteso come momento significativo di modalità di rapporti sociali¹¹.

Bonvesin è anche uomo sicuramente partecipe della vita politica cittadina, anche se non attivamente impegnato in essa. Non sono al proposito mancate interpretazioni contrastanti¹², che hanno preso l'avvio dalla considerazione del Novati, il quale notava la mancanza di notizie sistematiche sulle istituzioni cittadine e sui conflitti politico-sociali nel *De magnalibus*, deducendone uno scarso interesse dello scrittore per la politica¹³. Ma si è giustamente osservato che si trattò di una scelta, legata al genere letterario, che imponeva soprattutto l'esaltazione della città e non la descrizione di aspetti che potessero risultare negativi. Bonvesin non rinuncia ad accennare alle discordie interne, che possono costituire motivo di debolezza per i Milanesi; il messaggio bonvesiniano non faceva che recepire un'esigenza non solo politica e sociale, ma anche religiosa¹⁴, quella della concordia cittadina e del superamento degli odi di fazione¹⁵. E tale è la partecipazione di Bonvesin alle vicende del suo presente, che non manca nella parte finale dell'opera una vera e propria invettiva contro coloro che possono danneggiare, proprio con le lotte interne, la città di Milano. Ma è in altri testi che Bonvesin esprime più a fondo, pur nella forma "larvata" di un genere letterario, quello del *conflictus*, le proprie convinzioni politiche: nella *Disputatio mensium*¹⁶ e nella *Disputatio rosae cum viola*¹⁷. In questi testi traspare in modo chiaro la posizione di Bonvesin: "uomo d'ordine", è stato definito¹⁸, nel senso di favorevole al mantenimento di un ordine sociale, prima ancora che politico. Nella sua concezione ognuno, nella società civile, deve mantenere il proprio ruolo e il proprio *status*, come avremo modo di chiarire più oltre a proposito della sua concezione della carità; la ricchezza e la potenza di una città

⁷ ORLANDI, *Note sul "De magnalibus Mediolani" cit.*, p.867.

⁸ ROMAGNOLI, *La vita e l'opera di Bonvesin de la Riva cit.*, p.27, la quale ne aveva sottolineato questo aspetto anche in Ead., *Introduzione a Storia e storie della città*, Parma 1988, p.13. Sulla sostanziale attendibilità dei dati demografici riportati da Bonvesin, cfr. G. ALBINI, *Evoluzione della popolazione e trends demografici (secoli XI-XV)*, in *Milano antica e medievale*, cit., pp.381-400.

⁹ Cfr. D. ROMAGNOLI, *"Disciplina est conversatio bona et honesta": anima, corpo e società tra Ugo di San Vittore ed Erasmo da Rotterdam*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. PRODI, con la collaborazione di C. PENUTI, Bologna 1994, pp.507-537.

¹⁰ E. FRANCESCHINI, *Un maestro milanese del Duecento: Bonvesin da la Riva e la sua "Vita scholastica"*, in *Studi sulla cultura lombarda. In memoria di Mario Apollonio*, Milano 1972, I, pp. 43-53; A. MANZI, *L'exemplum nella Vita Scholastica di Bonvesin de la Riva*, in «Aevum», 1949, pp. 1-27; G. CREMASCHI, *Un codice poco noto della "Vita scholastica di Bonvesin da la Riva"*, in «Aevum», 1949, pp.213-220.

¹¹ Cfr. D. ROMAGNOLI, *Cortesia nella città: un modello complesso. Note sull'etica medievale delle buone maniere*, in *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra medioevo ed età moderna*, a cura di D. ROMAGNOLI, pp.21-70; Ead., *Le buone maniere a tavola*, in *Storia dell'alimentazione*, a cura di M. MONTANRI e J. L. FLANDRIN, Bari 1997. *Storia dell'alimentazione*

¹² Cfr. ORLANDI, *Note sul "De magnalibus Mediolani" cit.*, pp.873-879.

¹³ F. NOVATI, *Introduzione a BONVICINI DE RIPPA, De magnalibus Mediolani cit.*, pp.21-22.

¹⁴ V. FUMAGALLI, *In margine all'Alleluja del 1233*, in «Bulettno dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo», 80 (1968), pp.257-272; A. VAUCHEZ, *Una campagna di pacificazione intorno al 1233. L'azione politica degli Ordini Mendicanti secondo la riforma degli statuti comunali e gli accordi di pace*, in Id., *Ordini mendicanti e società italiana (XIII-XV secolo)*, Milano 1990, pp.119-161.

¹⁵ CHIESA, *Introduzione cit.*, pp.1-48, a p.21.

¹⁶ G. ORLANDI, *Letteratura e politica nei Carmina de mensibus (De controversia mensium) di Bonvesin da la Riva*, in *Felix olim Lombardia. Studi di storia padana dedicati dagli allievi a Giuseppe Martini*, Milano 1978, pp.103-195.

¹⁷ Cfr. M. CORTI, *Il genere disputatio e la transcodificazione indolore di Bonvesin da la Riva*, in «Strumenti critici», VII (1973), pp.157-185.

¹⁸ ORLANDI, *Note sul "De magnalibus Mediolani" cit.*, p. 873.

derivano soprattutto dall'accettazione e dal mantenimento di regole di convivenza civile, in tutti i contesti, dalla tavola, alla scuola, alla società civile, fino ai rapporti politici.

In questa ottica pare instaurarsi un rapporto privilegiato, ma non di parte¹⁹, con Ottone Visconti, la cui presa di potere in Milano chiudeva un periodo assai travagliato della vita cittadina. Alla fine di gennaio del 1277, infatti, Ottone Visconti, arcivescovo dal 1262, aveva potuto rientrare in Milano dopo aver sconfitto nella battaglia di Desio i Della Torre, che governavano la città in accordo con la *pars populi* raccolta intorno alla Credenza di Sant'Ambrogio. Ottone, postosi a capo degli esuli milanesi della *pars nobilium*, ma ottenuto anche l'appoggio di importanti famiglie mercantili che facevano riferimento alla Motta, nonché quello di gruppi parentali del contado e di altre città lombarde, riusciva non solo a prendere finalmente possesso della sede episcopale, ma ad essere anche proclamato signore di Milano dal consiglio cittadino²⁰. Iniziava così un periodo nuovo della storia milanese, non certo privo di dissidi interni (come dimostrarono i fatti di inizio Trecento), ma fortemente connotato dal tentativo di Ottone, signore-arcivescovo, di ricostruire un nuovo ordine sociale. Se la politica ottoniana fu senza dubbio assai complessa, è possibile rintracciare in essa alcune linee portanti - appoggio alla *pars nobilium*, costruzione della fortuna della casata, definizione istituzionale e legittimazione della signoria - nelle quali le ultime finirono necessariamente²¹ per essere prevalenti rispetto alla prima, come dimostra la spaccatura operata con il ceto aristocratico dopo il 1287²².

Ma Ottone Visconti, ancor prima che "signore di Milano", fu "arcivescovo di Milano". Nelle sue acute osservazioni, Alessandro Visconti sottolineava ampiamente come, già nella lotta per la cacciata dei Torriani, Ottone avesse affermato: "Non intravi in castrum de Arona ut praedo, sed ut Archiepiscopus volens jura ecclesiae recuperare". Scopo deciso della sua politica, una volta rientrato in Milano fu infatti quello di ricostituire il patrimonio e lo splendore della Chiesa milanese, agendo come uno dei grandi arcivescovi che lo avevano preceduto²³. Il presule, dunque, dedicò notevoli sforzi all'azione di potenziamento della Chiesa cittadina, ampiamente attestati da importanti iniziative, quali la convocazione del concilio provinciale tenutosi a Milano in Santa Tecla nel 1287²⁴; ma mostrò anche una notevole attenzione per espressioni di religiosità non tradizionali, con il favore concesso agli ospedali cittadini, ma anche (o soprattutto) alle forme di francescanesimo. Questi sono aspetti conosciuti - anche se non ampiamente indagati - della figura di Ottone, ma altri restano ancora più in ombra, come i rapporti con gli Umiliati e con i Cistercensi, in particolare con l'abbazia di Chiaravalle. Ancora meno noti sono i rapporti con gruppi più vicini all'eterodossia, come i Figli dello Spirito Santo, detti anche Guglielmiti,

¹⁹ Come sottolinea Paolo Chiesa, nel "De magnalibus" non vi è accanimento nei confronti dei Torriani: si "sorpvola" sul periodo delle lotte intestine, e si sottolinea la rispettabilità di Raimondo della Torre, patriarca di Aquileia, come *vir nobilissimus* (Introduzione, cit., p.20).

²⁰ Sulla figura di Ottone Visconti: G. GIULINI, *Memorie spettanti alla storia, al governo ed alla descrizione della città e campagna di Milano ne' secoli bassi*, Milano r. a. 1974, vol. IV, pp.510-769; G. FRANCESCHINI, *La vita sociale e politica nel Duecento*, in "Storia di Milano" cit., vol. IV, Milano 1954, pp.113-392, alle pp.283-354; R. PERELLI CIPPO, *Chiese e Comuni in Lombardia. Tra signoria torriana e signoria viscontea*, in *La Lombardia dei comuni*, Milano 1988, pp.53-68, oltre al recente saggio di F. SOMAINI, *Processi costitutivi, dinamiche politiche e strutture istituzionali dello stato visconteo sforzesco*, in G. ANDENNA, R. BORDONE, F. SOMAINI, M. VALLERANI, *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale: la Lombardia*, "Storia d'Italia", a cura di G. GALASSO, vol. VI, Torino 1998, pp.681-825, alle pp.681-710. Con interesse più indirizzato verso la sua azione di arcivescovo, si vedano: E. CATTANEO, *Ottone Visconti arcivescovo di Milano*, in Id., *La Chiesa di Ambrogio. Studi di storia e di liturgia*, Milano 1984, pp.77-113; G. SOLDI RONDININI, *Chiesa milanese e signoria viscontea (1262-1402)*, *ibid.*, pp.285-331, alle pp.285-297.

²¹ La necessità del superamento del carattere partigiano nella fortuna delle signorie è stata ormai ampiamente sottolineata dagli studiosi di queste problematiche (cfr. SOMAINI, *Processi costitutivi* cit., p.691).

²² SOMAINI, *Processi costitutivi* cit., pp.694-710.

²³ A. VISCONTI, *L'arcivescovo Ottone e le origini della signoria Viscontea (1262-1295)*, in «Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Rendiconti», LX (1927), pp.709-719, p.714. Del resto, questa volontà di recupero della grandezza della figura episcopale andava già da tempo di pari passo con la volontà di recupero del potere temporale dell'arcivescovo, come dimostra il tentativo dei *capitanei* e dei *valvassores* di sostenere Leone da Perego anche con un ruolo politico nel governo della città, *ibid.*, p.712; R. PERELLI CIPPO, *La diocesi alla metà del XIII secolo*, in *Diocesi di Milano*, I, a cura di A. CAPRIOLI, A. RIMOLDI, L. VACCARO, Brescia 1990, pp.259-284, p.271.

²⁴ Cfr. CATTANEO, *Ottone Visconti arcivescovo* cit., p.151 ss.; SOLDI RONDININI, *Chiesa milanese* cit., p.290 ss.

aggregatisi attorno a Guglielma la Boema, che riconoscevano in lei l'incarnazione dello Spirito Santo: un gruppo condannato come eretico dopo la morte di Ottone, nel 1300²⁵.

Altrettanto poco noti sono i personaggi che operarono intorno al presule: Olrico Scaccabarozzi, arciprete della cattedrale, che resse la diocesi prima del rientro di Ottone²⁶; Giovanni Boffa, autore del *Beroldus Novus*, nota raccolta di testi liturgici e narrativi, con le biografie di arcivescovi, tra cui quella di Ottone stesso²⁷; Goffredo da Bussero, autore di una *Cronaca* e presumibilmente del *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani*²⁸; infine, Bonvesin da la Riva, che sicuramente circolò nell'ambiente ristretto dei collaboratori dell'arcivescovo milanese, sebbene, come si vedrà, non sia possibile attestare una diretta frequentazione con Ottone.

Per Bonvesin il Visconti è colui che, in qualità di arcivescovo e di signore, può garantire la concordia civile. In effetti, solo in questa prospettiva si possono conciliare prese di posizione bonvesiniane che possono apparire contrastanti: un certo rispetto per la gente comune, una sorta di simpatia per i *populares*, chiaramente ravvisabile nella esaltazione delle attività artigianali e commerciali della città, così come nella *Disputatio rosae cum viola*, con il "giudizio finale favorevole alla viola, e cioè alle qualità più umili e quotidiane, di contro all'orgoglio e al lusso peccaminoso personificati dalla rosa"²⁹. Ciò, trasferito sul piano delle lotte politiche interne, potrebbe far pensare ad uno schieramento per la parte popolare, confortato anche dall'invettiva che Bonvesin lancia, nel *De magnalibus*, contro gli *impii magnates*, che rischiano di compromettere il passato glorioso della città e la sua floridezza. Come giustamente sottolinea Orlandi³⁰, a questo punto diventa importante la datazione delle opere bonvesiniane: e tutto ritorna a quadrare se si data anche la *Disputatio rosae cum viola* al secondo periodo della dominazione ottoniana, dopo il 1287, quando cioè si è celebrato il distacco dell'arcivescovo dalla *pars nobilium*³¹. Bonvesin, dunque, più filo-ottoniano che filo-visconteo, appoggia apertamente la signoria viscontea nella figura di Ottone, come sottolinea anche l'interpretazione data dell'altra opera bonvesiniana, i *Carmina de mensibus*, nella quale il mese di gennaio, che rappresenterebbe Ottone, riesce ad imporsi sugli altri mesi che gli si sono ribellati.

Bonvesin è anche - e forse soprattutto - un *vir religiosus*, che vive in una città, la Milano del pieno Duecento, nella quale la religiosità, anche dei laici, trova un ambiente assai ricco di presenze e di stimoli non sopiti, e anzi in alcuni ambiti esaltati, dalla presa di potere di Ottone. Ma lasciamo la parola allo stesso Bonvesin³²:

²⁵ S. WESSLEY, *I Guglielmiti del XIII secolo: la salvezza tramite le donne*, in *Sante, regine e avventuriere nell'Occidente medievale*, a cura di D. BAKER, Milano 1983, pp.345-361, alle pp.354-355. Cfr. M. BENEDETTI, *Non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito Santo*, Milano 1998. Senza delinearne qui le vicende - peraltro oggetto di studi recenti ad opera di Marina Benedetti - è però interessante far notare che il monastero di Chiaravalle fu luogo di sepoltura di Guglielma e luogo di pellegrinaggio dei suoi seguaci proprio negli anni in cui Ottone Visconti vi risiedeva, secondo i suoi biografi, e dove morì. È stato inoltre messo in rilievo come fosse stretto il rapporto tra le Umiliate, i Cistercensi e i Guglielmiti; e l'inizio dell'azione di Guglielma viene fatta risalire dai testimoni del processo inquisitoriale al 1262, anno di nomina di Ottone ad arcivescovo.

²⁶ Sulla figura di Orrico Scaccabarozzi cfr., oltre ai saggi già citati su Ottone Visconti, N. GHIGLIONE, *Scaccabarozzi Orrico*, in "Dizionario della Chiesa Ambrosiana", vol. V, Milano 1992, pp.3237-3238; ma, soprattutto, le considerazioni di C. TOCCANO, *Le origini dell'Ospedale Nuovo di Milano (sec. XIII)*, in «Studi di Storia medievale e di diplomatica», 15 (1995), pp.25-42 (rielaborazione della tesi di laurea *Aspetti della carità e della beneficenza a Milano: il caso dell'Ospedale Nuovo (1267-1320)*, Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a.1992-93, rel. E. Occhipinti), che non si limita ad analizzare il rapporto con l'ospedale Nuovo, ma allarga la sua indagine ai rapporti con Ottone e con i Francescani, riprendendo il lavoro di J. SZOVERFFY, *Some features of Origo Scaccabarozzi's hymns*, in «Aevum», 29 (1955), pp.301-343.

²⁷ Cfr. G. Forzatti Golia, *Le raccolte di Beroldo, in Il Duomo, cuore e simbolo di Milano*, in «Archivio Ambrosiano», XXII(1977), pp.344-359

²⁸ G. SOLDI RONDININI, *Bussero, Goffredo da*, in "Dizionario Biografico degli Italiani", vol. XV, Roma 1972, pp.558-560.

²⁹ ORLANDI, *Note sul "De magnalibus Mediolani"* cit., p.871.

³⁰ *Ibid.*, p.872.

³¹ SOMAINI, *Processi costitutivi* cit., p.684 ss.

³² Cito dalla traduzione di Paolo Chiesa, alle pp. 81 ss.

In città si trovano dieci canoniche, senza contare quella della chiesa cattedrale. Nel contado ve ne sono settanta, senza contare le canoniche degli Umiliati, che sono sette, e le curie regali, che sono ventuno.

Vi sono poi in città novantaquattro cappelle; quante ve ne siano fuori città, le conti chi può, e ne troverà oltre settecento. Quasi tutte queste fondazioni, cioè le canoniche, le curie regali e le cappelle, recano ai loro titolari consistenti rendite.

Vi sono poi in città sei monasteri maschili; quelli femminili sono otto. Quanto al contado, facendo la somma di tutti i monasteri, maschili e femminili, risulta che ve ne sono almeno cinquantaquattro. La maggior parte di queste fondazioni sono assai fiorenti tanto per numero di monaci, quanto per ricchezza di beni materiali.

Vi son inoltre, tra la città e i sobborghi (che sempre sono compresi quando si parla della città), dieci ospedali per i malati poveri, quasi tutti dotati di beni materiali. ...Nel contado si trovano all'incirca quindici ospedali.

Vi sono poi le case del Secondo Ordine degli Umiliati, sia maschili che femminili, che raggiungono, fra la città e il contado, il numero di duecentoventi, nelle quali si trovano un gran numero di persone che conducono vita religiosa lavorando con le proprie mani; la principale è la casa di Brera. Le canoniche di quest'ordine, come si è detto, sono sette.

Vi sono poi altre case, sia maschili che femminili, dell'Ordine di Sant'Agostino, sottoposte soltanto alla protezione dell'arcivescovo e di commissari da lui delegati; esse sono senz'altro una sessantina.

Vi sono poi, in gran numero, le case di povertà. Il primo posto spetta al convento dei Predicatori, con una gran quantità di monaci; il secondo a quello dei Minori, dei quali, oltre al convento principale, ci sono nel nostro contado nove case secondarie; il terzo a quello degli Eremitani; il quarto a quello dell'Ordine di Santa Maria del Carmelo; seguono poi altri ordini ancora. Il numero totale di questi frati è superiore a quattrocento; e tutti vivono di elemosina.

Vi sono inoltre alcune case di povertà femminili; tra queste spiccano per condotta di vita, santità, nobiltà e numero le nobilissime religiose di Sant'Apollinare, dell'Ordine di San Francesco. Che dire dei religiosi di ordini diversi - cioè dei Militi di Santa Maria, dei frati del Terz'Ordine degli Umiliati e di quelli dell'Ordine della Penitenza - che vivono con le proprie famiglie? Essi sono in totale, fra città e contado, più di settecento. E non parlerò del numero elevatissimo delle donne di questi ordini. Che dire di tutte le altre persone che vestono abiti religiosi? Alcuni si sono uniti a case di ordini regolari cui hanno devoluto i loro beni o presso queste case servono come conversi, altri si dedicano al servizio di una chiesa, altri conducono vita da eremiti o da reclusi con i conversi che prestano loro servizio, altri in altri modi ancora non rientrano nella categoria degli uomini secolari. Nulla dirò nel dettaglio dell'alto numero di tutti costoro, così come delle molte comunità sopra indicate.

Nel complesso comunque posso affermare con certezza che, contando tutti i monaci, i canonici, i cappellani, i preti e gli altri chierici e tutti coloro che, in qualsiasi forma, vestono abito religioso e non sono sottoposti alla giurisdizione secolare, in città o fuori, più di diecimila sono gli ecclesiastici che si nutrono di pane ambrosiano. È in virtù dei loro meriti e delle loro preghiere - di ciò siamo ben convinti - che Dio ha liberato questa città da molti pericoli. E nulla dico del numero incredibile di donne che vestono abito religioso e vita religiosa conducono. Da questi elementi si può rilevare la naturale devozione dei Milanesi.

Questa lunga citazione del *De Magnalibus* ha uno scopo: sottolineare ancora una volta come Bonvesin fosse attento e profondo conoscitore di Milano e del suo contado, tanto da essere in grado di produrre una sorta di censimento degli enti ecclesiastici e delle comunità religiose ivi esistenti. Ma ancor di più, ciò che risulta da queste righe è la sua attenzione a "tutte" le realtà di aggregazione religiosa: non si limita, infatti, a ricordare chiese, canoniche e monasteri, ma sottolinea invece la straordinaria vitalità di altre forme religiose, che si manifestano nel sorgere di comunità o nei legami che laici (uomini e, soprattutto, donne) instaurano con enti strutturati. Insomma, il quadro che ci restituisce Bonvesin è, nella sua sinteticità, uno specchio della

complessità della spiritualità e della religiosità del Duecento, come gli studi attuali - facendo propria la lezione di Grundmann - tendono ad evidenziare³³.

La vivacità del sentire religioso e le forme in cui si manifestò nel corso di questo secolo richiesero un forte intervento di disciplinamento da parte delle autorità ecclesiastiche: nel definire i limiti tra ortodossia ed eterodossia, tra marginalità e devianza. Questo percorso attraversa tutto il secolo ed ha alcuni punti fermi negli interventi della Sede Apostolica, con i concili Lateranense IV (1215), II di Lione (1274) e di poi nel secolo seguente con il concilio di Vienne³⁴; i suoi riflessi sulla vita della società nel suo complesso e dei singoli furono rilevanti, soprattutto per l'impatto della predicazione mendicante sui laici³⁵. È un secolo di fermenti, un'età in cui interagiscono in maniera forte la diffusione degli Ordini mendicanti con istanze religiose già manifeste nella società laica del tempo, di cui quegli stessi ordini furono il portato ancora prima che i suscitatori. La Chiesa, infatti, dovette fare i conti con la presenza diffusa nella società duecentesca di persone che si possono definire *laici religiosi*, secondo questa accezione:

largo modo dicitur religiosus qui in domo propria sancte et religiose vivit, licet non sit professus. Et dicitur talis religiosus non ideo quod astrictus sit alicui regulae certae, sed respectu vitae, quam arctiorem et sanctiorem ducit quam ceteri seculares³⁶.

I laici dimostrarono infatti di volere cercare modalità nuove di espressione della propria religiosità che non comportassero di per se stesse l'obbligo della rinuncia alla vita nel "mondo"³⁷.

Per Bonvesin da la Riva questo percorso è insieme ricerca intellettuale e concreta realizzazione nelle opere, sempre in quella sorta di sintonia sottesa, implicita più che dichiarata, con il progetto ottoniano: un progetto che sembra fallire subito, nella crisi di inizio Trecento, con la rottura dello stretto legame tra potere arcivescovile e potere signorile. In Bonvesin, sopravvissuto oltre vent'anni ad Ottone, paiono allora riconoscersi i segni di tempi mutati.

La religiosità di Bonvesin ...

...nei suoi scritti: il *Vulgare de elymosinis*

Se il *De Magnalibus*, dopo la scoperta del manoscritto madrileno, è divenuto un'opera assai conosciuta e studiata, il *De elymosinis*, opera in volgare, pubblicata per la prima - e unica - volta in edizione a stampa nel 1935³⁸, è al contrario poco nota, anche se già utilizzata da alcuni studiosi³⁹. Il Monteverdi nel suo saggio per la "Storia di Milano" ne tracciava un rapido profilo dei contenuti, sminuendone in qualche modo l'originalità e l'interesse:

Fiacco e monotono fin che procede nell'esposizione generale dei doveri che incombono al cristiano, anche se laico (e impiega a ciò un terzo del suo poema), Bonvesin sa risollevarlo

³³ H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, tr. it. Bologna 1980; ma cfr., ovviamente, il saggio di G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in "Storia d'Italia", II: *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, a cura di R. ROMANO e C. VIVANTI, Torino 1974, pp. 431-1079.

³⁴ G. G. MERLO, *Controllo ed emarginazione della dissidenza religiosa*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell'VIII Convegno Internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 1980, Assisi 1981, pp.365-388.

³⁵ R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, in *Intellettuali e potere*, "Storia d'Italia", Annali 4, Torino 1981, pp.951-1037, p.970 ss.

³⁶ Riproponiamo, riprendendola da D. RANDO, "*Laicus religiosus*" tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'ospedale di Ognissanti in Treviso (sec.XIII), in «Studi medievali», III serie, XXIV (1983), pp.617-656, in *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G. G. MERLO, Torino 1987, pp.43-83 (cito da quest'ultimo) - ma ora anche in Ead., *Religione e politica nella Marca. Studi su Treviso e il suo territorio nei secoli XI-XV*, I, *Religionum diversitas*, Verona 1996, pp.29-76 - la definizione di "religioso" di Enrico da Susa (Hostiensis), *Summa aurea*, Venetiis 1570, p.193.

³⁷ Cfr. A. VAUCHEZ, *Comparsa e affermazione di una religiosità laica (XII secolo - inizio XIV secolo)*, in *Storia dell'Italia religiosa. L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. VAUCHEZ, Bari 1993, pp. 397-425

³⁸ Cfr. CONTINI, *Saggio d'un'edizione critica* cit.

³⁹ Tra gli studi recenti che hanno utilizzato questo testo cfr. A. MARINONI, *La carità in Bonvesin Da La Riva*, in *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, a cura di A. ALBERZONI e O. GRASSI, Milano 1989, pp.111-122, ma soprattutto ALBERZONI, *Bonvesin da la Riva*, cit.

l'interesse del lettore sol che si metta a rievocare aneddoti, attinti al Vecchio e al Nuovo Testamento, ai Vangeli apocrifi, alle leggende dei santi; e meglio quando si decide a narrar per disteso prima quattro miracoli, poi tre parabole, rielaborando abilmente i racconti a lui offerti dalla inesauribile letteratura agiografica medievale⁴⁰.

Ma prima di lui, Gianfranco Contini, allorché ne dava l'edizione, aveva invece sottolineato i tratti di originalità del componimento:

La 'composizione' del poemetto par proprio dovuta all'iniziativa di Bonvesin, così come sogliono spettargli in massima l'ordine nell'esposizione degli argomenti meno strettamente narrativi, e gli insegnamenti d'ordine generale⁴¹.

Al di là delle considerazioni, che non sono di mia competenza, su questioni filologiche e di valore letterario dell'opera, credo sia di un certo interesse descriverne brevemente il contenuto, espressione del modo di affrontare i temi della carità da parte di un uomo di cultura laico-religioso del pieno Duecento.

Un laico, dunque, un maestro di scuola, si cimenta in un componimento in volgare che, per motivi diversi, richiama opere di chierici e nella forma propone intenti di ammaestramento. Si tratta, forse, della volontà di rivendicare ancora una volta ai laici il diritto a "predicare", dopo le ripetute condanne pontificie (si ricordi anche solo la decretale *Ad abolendam diversarum Haeresium pravitatem* di Lucio III del 1184). Milano è, da questo punto di vista, una realtà particolare, essendo al centro della diffusione degli Umiliati; e proprio nella Milano del XIII secolo Jacques de Vitry ricorda la vivace opera di predicazione degli Umiliati "tanto i chierici quanto i laici colti [*litterati*]", soprattutto in funzione antiereticale⁴²: e si vedrà quanto Bonvesin era legato agli Umiliati.

L'utilizzazione da parte di Bonvesin della lingua volgare ci riconduce anche ad una preoccupazione viva sia nei Francescani che nei Domenicani di tardo Duecento e di inizio Trecento

di un'attività pastorale sempre più capillare e precisa [di promozione di] produzione di opere di pietà in volgare, di ammaestramento e di edificazione, e la traduzione di libri antichi e nuovi, al fine di diffondere e rafforzare un'educazione religiosa tra i laici⁴³.

Anzitutto una considerazione sul titolo del componimento. I termini elemosina e carità, in area lombarda, alla fine del Duecento, vengono utilizzati come sinonimi. Il vescovo mendicante Bartolomeo di Breganze così si esprimeva in un suo sermone, nel 1270⁴⁴:

Vulgo in Lombardico carita dicitur elemosina et generaliter omne bonum exterius quod impenditur miserabili persone, unde quis dicit 'El a fat una grande carità'.

Questa constatazione non è certo priva di rilievo, e merita un'analisi approfondita: se ne può dare una interpretazione (come Giorgio Cracco⁴⁵) nel senso di un "immiserirsi" nella coscienza di una complessità della carità al semplice gesto di dare qualcosa di materiale. La questione lessicale ci porta ad un ben più complesso ed articolato problema, che non si risolve certo in questo tema del binomio carità/elemosina ma che può ampliarsi al ben più ampio contesto, che pervade il XIII

⁴⁰ MONTEVERDI, *La cultura milanese* cit., p.424.

⁴¹ *Ibid.*, p.252.

⁴² Cfr. RUSCONI, *Predicatori e predicazione* cit., p.971.

⁴³ MICCOLI, *La storia religiosa* cit., a p.799.

⁴⁴ Riprendo la citazione da G. CRACCO, *Dalla misericordia della Chiesa alla misericordia del Principe*, in *La carità a Milano* cit., pp.31-46, a p.31.

⁴⁵ *Ibid.*, p.31.

secolo e che porta alla costruzione di un pensiero complesso di interpretazione dei rapporti sociali ed economici⁴⁶.

Tutto ciò è ancora una volta sicuramente collegato con la diffusione degli ordini mendicanti e con l'impatto che esso ha avuto sulla società dei laici. Ma il rapporto carità/ordini mendicanti⁴⁷ e di conseguenza il suo riflesso sul mondo dei laici, non appare ancora appieno studiato, ove per carità si intenda

non quella spirituale (che nei mendicanti è espressa attraverso molteplici forme di apostolato) ma le opere di carità dette corporali con le quali nel Medioevo... ci si proponeva di attuare il mandato evangelico nei confronti degli affamati e assetati, dei forestieri e pellegrini, degli ignudi, dei malati e carcerati... dei malati e dei morti⁴⁸.

Se è certo che non sono gli ordini mendicanti a indurre nei laici un interesse per le opere di carità, interesse già ampiamente manifestatosi in quella religiosità delle opere diffusa già nel corso del XII secolo e ancora vivacemente presente, al di fuori del movimento francescano, nel corso del XIII secolo⁴⁹, religiosità che aveva dato luogo alla fondazione di numerosi comunità religiose ospedaliere e di ordini ospedalieri⁵⁰, altrettanto inconfutabile è che il francescanesimo svolse una ulteriore funzione di suscitatore nei laici di "atteggiamenti di carità". Del resto il rapporto ordini mendicanti/esercizio della carità/laici/ poveri si definisce di per se stesso in maniera complessa: non già nel senso di una concorrenzialità tra Ordini mendicanti e poveri⁵¹, ma nel più corretto modo che viene indicato da Dal Pino, cioè di una

carità corporale, inculcata dai frati nelle loro predicazione ma esercitata prevalentemente 'per interposta persona', o attraverso singoli hici a loro legati, o attraverso movimenti religiosi laicali che finirono per avere soprattutto i francescani come referenti istituzionali⁵².

Come vi sarà modo di vedere, Bonvesin è sicuramente uno di questi laici, che però non dimostra di essere legato ad unico e doppio filo ai francescani, ma che ne assimila e ne condivide in modo evidente, in materia di esercizio della carità, il pensiero, ponendosi nel contempo in relazione con numerosi altri gruppi di religiosi, soprattutto laici.

Bonvesin si è occupato del tema della carità in diverse opere, ma è nel *De elymosinis* che egli manifesta in modo più compiuto il suo pensiero.

Il *De elymosinis*⁵³ (che peraltro analizza in modo più sistematico spunti presenti anche nel *De vita scholastica*⁵⁴) si presenta articolato nelle seguenti parti:

- analisi dei modi di comportamento dei laici che vogliono servire Dio (vv.1-312);
- rapidi esempi di persone pie e caritatevoli, tratti dalle Sacre Scritture e dai Vangeli Apocrifi: vita di Tobia (dal Vecchio Testamento, vv.313-328), s. Gioachino, padre di Maria (dai Vangeli Apocrifi, vv.329-344), carità della Vergine (dai Vangeli Apocrifi, vv. 345-356), vita di Lazzaro (dal Nuovo

⁴⁶ G. TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Roma 1994, in particolare il capitolo *Valore e utilità del denaro: l'analisi economica nel XIII secolo fra lessici della povertà e definizione dell'usura*, pp.187-211.

⁴⁷ F. DAL PINO, *Gli ordini mendicanti e la carità*, in *La carità a Milano* cit., pp.79-109, a p. 80.

⁴⁸ *Ibid.*, p.81: l'autore parla di "scarsa bibliografia al proposito", sottolineando come il problema sia reso complesso anche dal fatto che gli stessi mendicanti si pongono come coloro che ricevono carità, oltre che darne.

⁴⁹ Cfr. anzitutto A. VAUCHEZ, *La spiritualità dell'occidente medievale*, tr. it. Milano 1978.

⁵⁰ G. G. MERLO, *Le riforme monastiche e la "vita apostolica"*, in *Storia dell'Italia religiosa. L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. VAUCHEZ, Bari 1993 pp.272-291, a p.277 ss.

⁵¹ Mi riferisco alla affermazione di H. M. Vicaire "Les ordres mendiants, de l'erus côté, à cause de leur mendicité même, sont les bénéficiaires plutôt que les modèles de l'aumône des laïcs"; si vedano al proposito le considerazioni di O. CAPITANI, *Introduzione* a M. MOLLAT, *I poveri nel Medioevo*, tr. it. Bari 1982.

⁵² DAL PINO, *Gli ordini mendicanti* cit., p.104.

⁵³ CONTINI, *Saggio d'un'edizione critica* cit.: secondo le informazioni di Contini, il testo ci è pervenuto in un unico esemplare, del XIV secolo, di un copista di area lombarda, conservato a Berlino, ma proveniente dalla biblioteca milanese dell'Incoronata.

⁵⁴ Ne parla Contini, riferendo che nel capitolo su "De charitate exercenda specialiter erga socios" egli affronta alcuni argomenti in materia che si ritrovano nel *De elymosinis*.

Testamento, vv. 357-368), la donna caritatevole risuscitata da s. Pietro (dagli Atti degli Apostoli, vv.375-392);

- vite, raccontate in breve, di santi, sulla base di fonti agiografiche: s. Matteo (vv.393-400), s. Martino (vv.401-408), sant'Eustachio (vv.409-424), sant'Eufemiano (vv.429-449), sant'Alessio (vv.441-452), sant'Eufrasina (vv.453-472);

- disteso racconto di alcuni miracoli, sempre sulla base di fonti agiografiche: *De ortulano* (vv.473-540), *De santo Bonifacio* (vv.541-604), *De milite qui amisit bona sua, quem diabolus voluit occidere* (vv.605-732), *De patre cuiusdam sancti Donati* (vv.733-880);

- tre racconti esemplari sulla carità, tratte dalle *Vitae Patrum*: *De tribus amicis* (vv.881-932), *De civitate qui mittebat rectores suos in desertum* (vv.933-980), *De rege qui amplectebatur pauperes* (vv.981-1048)⁵⁵.

Come si può vedere, si tratta di un'opera abbastanza complessa, nella quale si fa ampio uso degli *exempla*⁵⁶ - cioè brevi racconti destinati a convincere il lettore (o l'uditore) - e nella quale Bonvesin dimostra di voler temperare il suo patrimonio culturale, soprattutto di testi religiosi, con la sua esperienza quotidiana e con la conoscenza della realtà dei suoi tempi. Senza soffermarmi sull'analisi degli esempi (e sui testi ai quali Bonvesin si richiama), vorrei invece analizzare rapidamente la prima parte, per fare alcune sottolineature utili alla conoscenza del modo di concepire i poveri e la povertà⁵⁷, oltre che degli strumenti che il laico ha a disposizione, secondo Bonvesin, per esercitare la carità.

La prima considerazione è proprio questa: Bonvesin si rivolge ai laici religiosi. Le sue esortazioni ad una vita di carità sono indirizzate non tanto a coloro che ne fanno una scelta di vita, con la rinuncia al mondo, quanto piuttosto a coloro che, come lui, hanno scelto di vivere una vita religiosa senza entrare in un ordine, sentendosi in questo di condividere l'esperienza di molte altre persone del suo tempo:

Ki ven ben a pensar, ben so che tut person
No pon intrar in regora in cas de reli on:
Quii k'en in matremonio, se i viven per raxon,
Ben pon de lev, se i voleno, haver salvati on⁵⁸.

Il fatto di non aver rinunciato alla vita nel mondo non significa per Bonvesin avere rinunciato ad una vita "religiosa": ciascuno, infatti, può trovare strumenti propri per cercare la salvezza della propria anima. Questo può essere ricercato anzitutto nel rispetto del ruolo che Dio ha assegnato. Ciascun uomo, infatti, di qualunque stato (*stao*), può servire Dio, fare penitenza e meritarsi la salvezza (*paradis merir*): e le regole di comportamento - alle quali Bonvesin si era dimostrato così attento in altre opere, ossia il *De re scholastica* e le *Zinquanta...* - si differenziano, appunto, in base alla condizione di ciascuno.

Il povero, il malato, lo sventurato devono sopportare con pazienza e non invidiare la condizione degli altri, né peccare, soprattutto non ardire di impossessarsi di beni altrui:

S'el è inferm on povero on gram on tribulao
Habia patì entia, no sia scandalizao,
Perdon, no habia invidia, se guard da grand peccao,
Se guard da tò l'altrù, e si po' ess beao⁵⁹.

⁵⁵ Per le fonti da cui Bonvesin ha tratto queste esemplificazioni, cfr. CONTINI, *Saggio d'un'edizione critica* cit., pp.252-255.

⁵⁶ Sugli *exempla* si veda anzitutto la distinzione operata in C.BREMOND, J.LE GOFF, J. C SCHMITT, *L'"exemplum"*, "Typologie des sources du moyen âge occidental", fasc.40, Turnhout 1982, inteso come "illustrative story": "l'*exemplum* ainsi compris nous apparaît comme un phénomène littéraire lié a des structures culturelles, mentales, sociales précises - un phénomène défini entre le XII^{ème} e le XV^{ème} siècle", p.27. Ma cfr. A. VAUCHEZ, *La svolta pastorale del secolo XIII: importanza e limiti*, in Id., *I laici nel medioevo*, pp.150-161, a p. 157.

⁵⁷ Il riferimento è anzitutto, ovviamente a MOLLAT, *I poveri nel Medioevo* cit.; *La concezione della povertà*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1900.

⁵⁸ CONTINI, *Saggio d'un'edizione critica* cit., vv.61-64.

Il ricco deve aver rispetto e considerazione dell'uomo povero, non essere avaro e usare il proprio denaro e la propria ricchezza con oculatezza, preoccupandosi della sorte degli altri, soprattutto di orfani e vedove.

S'el e ric e poënte, alegro e in bon stao
Habia misericordia de l'hom dexasì ao
Habia compassì on de l'hom kè tribolao,
No sia avar ai poveri del ben ke De g'a dao.

Dra temporal pecunia no sia trop cubitoso,
Gorardo di adoltro ni grev ni orgoioso;
L'altrù rason no tenia, nò sī a dexdenioso,
Ai orfan e al vedoe debbla esser pī atoso⁶⁰.

In generale *zascun hom segular ke viv komunamente* può trovare la salvezza: anzitutto vivendo onestamente, senza incorrere in risse, senza praticare giochi d'azzardo, senza frequentare le taverne; non deve spergiurare e non deve possedere nulla *ke net no sia*⁶¹. Deve essere credente e non farsi coinvolgere da ambienti ereticali, avendo rapporti solo con persone che siano *bon homni*; fare elemosine, portare pace e concordia, ringraziare Dio di ciò che ha ricevuto e non disperarsi nelle avversità. E ancora, seguire gli insegnamenti della Chiesa, confessarsi spesso, osservare i digiuni, riposare la domenica e nelle feste "degne"; egli deve inoltre preoccuparsi della sua famiglia, non bestemmiare, pregare per i suoi morti, stare attento a non *adoltrar*, pagare e decime e *primitie* legalmente. E ancora amare la *Vergene Maria*, andare frequentemente a messa, ai *corp* e alle prediche; educare i figli alle *bon usanze* e onorare il padre e la madre⁶².

In questa premessa generale, Bonvesin non fa altro che sottolineare una serie di comportamenti di convivenza sociale e di pratica religiosa assai generici, che sono considerati come le regole del comportamento del buon cristiano, regole che dovrebbero essere sufficienti ad una vita onesta e al conseguimento della salvezza.

Ma l'uomo che vive nel mondo è un uomo peccatore, proprio a motivo della quotidianità e delle difficoltà che incontra:

Ben so ke dai peccai no's pon si ben defende,
Per quel k'i han' plu brega e plu divers vesende
De pass muié e fii e de comprá e de vende
E'd fodri e de host e'd garde, dond pez se pon defende.

I han la maior parte tant breg e tant travaie
De pass e si e oltri, de pagar fodri e taie,
De fig e de conditij, de guard e de bataie,
Dond el no po' ben esse ke'l cor ne se'g travaie⁶³.

Ecco dunque che le preoccupazione quotidiane e i compromessi con il vivere mondano portano l'uomo a peccare. Ed è ancora attraverso il proprio comportamento che l'uomo può ottenere il perdono divino. Francesco, nella *Lettera ai fedeli*, esortava proprio i laici rimasti nelle loro casa a ricercare la propria salvezza in questo modo:

⁵⁹ *Ibid.*, vv.5-8.

⁶⁰ *Ibid.*, vv.9-16.

⁶¹ *Ibid.*, vv.29-33.

⁶² *Ibid.*, vv.36-60.

⁶³ *Ibid.*, vv.65-72.

Abbiamo carità e umiltà; e facciamo elemosine, perché l'elemosina lava le anime dalle lordure dei peccati... Dobbiamo anche digiunare e astenerci dai vizi e dai peccati e dal superfluo nel mangiare e nel bere...⁶⁴

Bonvesin, dal canto suo, suggerisce tre modi: pregare la Vergine Maria, confessarsi spesso, fare elemosine.

Anzitutto, come detto, risulta esaltato il culto di Maria. È questo un tema importante e interessante del pensiero bonvesiniano, che lo pone in netta sintonia con la spiritualità del tempo. Della devozione di Bonvesin da la Riva verso la Vergine vi è traccia evidente nell'epigrafe che era stata posta presso la sua tomba in S. Francesco a porta Vercellina⁶⁵; iscrizione probabilmente posteriore alla sua morte, che comunque gli attribuiva tra gli altri meriti quello di avere introdotto l'uso di far suonare le campane in città e nel contado per l'Ave Maria⁶⁶. Va ricordato che nel corso del Duecento vi fu una vera e propria esplosione del culto mariano: la madre di Cristo fu considerata come colei che più di altri santi poteva intercedere presso Dio a favore degli uomini. In particolare gli ordini mendicanti avevano ampiamente utilizzato questo culto anche in funzione antiereticale, soprattutto anticatara. Si moltiplicano così, già a partire dai primi decenni del Duecento, le attestazioni di confraternite dedicate alla Vergine Maria⁶⁷, come la Congregazione della Beata Vergine nel 1232, la cui fondazione attribuita a Pietro Martire, inquisitore domenicano martire⁶⁸, o come quella della Milizia della Beata Vergine a Modena da parte di un francescano, approvata da Urbano IV nel 1261⁶⁹. Sono del resto questi gli anni della rapida diffusione del movimento dei Disciplinati, che avevano fatto del culto alla Vergine uno dei loro momenti più rilevanti, in funzione soprattutto di un aiuto nella pacificazione tra le fazioni. Il culto mariano era tradizionalmente vivo nella chiesa milanese, fin dai tempi di Ambrogio che ne aveva fatto un punto di forza nella lotta contro l'eresia ariana⁷⁰. Nel Duecento lombardo, oltre al già ricordato Pietro Martire, anche un domenicano, Gerardo da Sassonia, incentivò il culto mariano, con l'introduzione della preghiera della *Salve regina*⁷¹. Lo stesso Ottone Visconti favorì a Milano la diffusione delle Congregazioni della Vergine accordando, nel 1271, quaranta giorni di indulgenza a coloro che nelle festività dei santi Nabore e Felice avessero fatto loro visita in S. Francesco e in S. Antonio⁷²; e, come vedremo più nel dettaglio, diede un notevole appoggio all'ospedale Nuovo - di cui Bonvesin era decano -, dedicato alla beata Vergine.

Bonvesin, nel *De elymosinis*, esalta tutti i meriti di Maria - chiamandola anche con l'appellativo di 'regina' -: *misericordievre, pïatosa, compassionevre* aiuta tutti coloro che si rivolgono a lei, salvandoli da molte sventure e *da la mort del spirito e da la mort del corpo*⁷³.

Il secondo modo per essere liberati dai peccati è la confessione frequente:

E la segunda cossa per essere plu purgai,
Sovenza fiohda ai prevedhi confessan li peccai,
No invedrisca 'l magie dond i en pegazai,

⁶⁴ Riprendo da A. VAUCHEZ, *Penitenti laici e terziari in Italia nei secoli XIII e XIV*, in Id., VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana* cit., a p.210.

⁶⁵ Sulla sua sepoltura torneremo più avanti parlando dei suoi testamenti.

⁶⁶ Cfr. V. FORCELLA, *Iscrizioni delle chiese e degli altri edifici di Milano dal secolo VIII fino ai giorni nostri*, vol. III, Milano 1990, pp.73-76.

⁶⁷ G. G. MEERSEMANN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G. P. PACINI, Roma 1977.

⁶⁸ Cfr. G. G. MERLO, *Pietro di Verona- S. Pietro martire. Difficoltà e proposte per lo studio di un inquisitore beatificato*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. BOESCH GAJANO e L. SEBASTIANI, Milano 1900, pp.471-488.

⁶⁹ MEERSEMANN, *Ordo fraternitatis* cit., III, pp.1250-1262; e ora G. G. MERLO, *"Militare per Cristo" contro gli eretici*, in Id., *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna 1996, pp.37-42.

⁷⁰ Cfr. E. CATTANEO, *Maria Santissima nella storia della spiritualità milanese*, in «Archivio Ambrosiano», VIII, 1955, pp.69-71.

⁷¹ Su questo argomento, cfr. TOCCANO, *Aspetti della carità* cit., p. 18 ss., ripreso in Ead., *Le origini dell'Ospedale Nuovo* cit.

⁷² TOCCANO, *Aspetti della carità* cit., p.19.

⁷³ CONTINI, *Saggio d'un'edizione critica* cit., p.257, vv.81-92.

Sovenza fiadha siano in Criste renovai⁷⁴.

Anche in questo caso il nostro Bonvesin mostra di aver chiaramente recepito il clima religioso, che si articola soprattutto intorno all'ambiente francescano. Premessa alla questione è il Concilio Lateranense IV, che, in una sua costituzione, definiva l'obbligo per ogni cristiano di confessarsi al sacerdote di suo riferimento nella cura d'anima almeno una volta all'anno; tale disposizione viene accolta nelle Decretali, sancendo così un principio (unitamente all'obbligo della comunione a Pasqua nella propria parrocchia) che rimane tale per tutto il basso medioevo. Il modo di rapportarsi dei Francescani a tali disposizioni e la conflittualità che ne nacque (così come più in generale in riferimento alla cura d'anima) con il clero parrocchiale, costituiscono un interessante punto di osservazione delle dinamiche di evoluzione del movimento minoritico nel corso del Duecento⁷⁵. Va sottolineato un aspetto, che ci riporta all'esortazione bonvesiniana a servirsi frequentemente della confessione: la predicazione (altro momento di cui Bonvesin raccomanda la partecipazione) dei Minori comporta, molto più di quanto non avvenisse da parte del clero curato, una decisa condanna di comportamenti morali, con la sollecitazione ad un ricorso alla confessione come strumento di purificazione dell'anima: "dalla predicazione alla confessione"⁷⁶. Tutto ciò ha dei significati profondi per il laicato, come Bonvesin dimostra di aver ben compreso. Ed ecco che si arriva alla parte centrale dell'opera, quella dedicata all'elemosina:

La terza cossa è questa: habian compassi on,
Del so fazan lemosne soëntre zo k'i pon;
La temporal lemosina, ki la fa per rason,
Asmorza li pecai e dá salvati on⁷⁷.

In una lunga, e talvolta ripetitiva, trattazione⁷⁸ Bonvesin enuncia i modi e le finalità dell'elargizione delle elemosine; tenterò di richiamarne i punti essenziali⁷⁹. Fare elemosine è strumento di raggiungimento della salvezza: chi ha donato ai poveri, ha donato a Cristo, acquisendo continue preghiere da parte del beneficiario e la certezza della salvezza ultraterrena perché Dio nel giorno del giudizio riconoscerà e benedirà coloro che hanno operato con misericordia, mentre condannerà gli avari e li maledirà. Una vita ascetica e di preghiera⁸⁰ non ha nessun significato se non è accompagnata dalla carità: e la condanna dell'avarità è più volte ripetuto, perché essere avaro è peccato, da punire con *il fog dr'inferno*. Essere avaro porta con sé l'altro grande peccato, quello dell'usura; usura e avarizia sono un binomio ricorrente anche nelle condanne del prestito con profitto⁸¹: la condanna dell'avarizia è anche condanna dell'usura. Il rifiuto dell'accumulazione di ricchezza fine a se stessa è anche richiamo alla regola del terz'ordine umiliato. Colui che si vuole salvare deve *presta a Iesù Criste*; Bonvesin insiste spesso su questo registro: "ki presta a Iesù Cristo bon cambio po attende" e "quel aver multiplica tesoro meraveioso". È un tema questo che viene ripreso più volte, con l'immagine dell'uomo caritatevole che guadagna un grande tesoro, o un grande regno (il paradiso), o una grande ricchezza. Il denaro dato in elemosine si moltiplica:

Per un dané k'el presta a qualk dexasi ao,

⁷⁴ *Ibid.*, vv.93-96.

⁷⁵ Si veda a tale proposito la preziosa analisi di R. RUSCONI, *I francescani e la confessione nel secolo XIII*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici* cit., pp.251-309.

⁷⁶ *Ibid.*, p.302.

⁷⁷ CONTINI, *Saggio d'un'edizione critica* cit., pp257, vv.97 -100.

⁷⁸ *Ibid.*, vv.101-312.

⁷⁹ Senza voler entrare nel merito di questioni più meramente dottrinali, si può sottolineare che l'idea che alle elemosine si coniugasse una espiazione dei peccati è già presente nella tradizione patristica; la novità, a partire dal XII secolo, è semmai costituita dall'introduzione dell'idea di giustizia che si affianca all'idea di atto meritorio e di purificazione (cfr. VAUCHEZ, *La spiritualità* cit., pp.150-154).

⁸⁰ *Ibid.*, vv.113-114: "Orar e zizunar, affliz lo corpo, /portar mantel de frai, tut zo s'è val molto poco" (cfr. ALBERZONI, *Bonvesin da la Riva* cit., p.375).

⁸¹ J. LE GOFF, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, tr. it. Bari 1987, p.21.

De plu de mille livre firà remunerao.
Oi De, quam grand tesoro porrà fì reservao
A quii k'in abundantia dri soi ben han prestao⁸².

Bonvesin mostra una grande attenzione al denaro, ma soprattutto al valore che esso assume nella vita economica; soprattutto, egli sembra continuamente esaltare il valore del denaro che dà frutti. La differenza tra l'uomo avaro/usurario e l'uomo caritatevole sta, in ultima analisi, in una sorta di investimento che essi fanno dei loro beni, ma soprattutto del loro denaro: il primo è destinato a non veder fruttare il proprio denaro, il secondo sì. Siamo all'interno di una concezione che vede nella *paupertas* il migliore uso della ricchezza, "l'autoprivazione come investimento produttivo"⁸³:

Com è mat l'usurario ke's dà tanta rancura
Per acatar al mondo aver ke poc ghe dura:
A un di perderà lo có con tuto usura,
E l'arma soa ha arde entr'infernal arsura.

Grand sen ha quel ke presta a rend im paradiso,
O el congrega richeze e grand confort e riso:
A un di serà richo, poënt e stragaviso
E ha fi recevudho con alegreve viso⁸⁴.

L'elemosina, dunque è vista come un prestito che frutta un interesse vantaggioso: la salvezza, la vita in paradiso, luogo di ogni gioia, dove l'uomo caritatevole sarà accolto con ogni onore:

Li sanct dra cort celeste incntra 'g veniran,
Con cant e grang conforti i lo receveran,
In paradis mirabe conseq lo menaran,
Grand festa e grand honor in quel temp ghe faran.

'Quest è quel - diran quii - k'è nostro citaï n,
El ha qui incanevao dinairi e pan e vin,
E bon e caritevre è stao mintro a fin
Degn è k'el habia honor e gloria senza fin⁸⁵.

L'elargizione della elemosina deve essere 'nascosta', discreta, fatta nei modi e nei tempi giusti, cosicché sia Dio, e non gli uomini, a dare la giusta ricompensa.

A molti si deve fare elemosina, e per necessità diverse. A coloro che ne chiedono bussando alla porta, ai religiosi che vanno per il mondo a predicare, ai frati che contemplano e predicano la via della salvezza, ai vicini che hanno bisogno, ai malati e ai poveri che non possono mantenersi, alle donne che hanno partorito. Si dia cibo a chi non ne ha: ma non avanzi e scarti, perché "è gran vilania/ A met in man a Criste fio de sancta Maria/ pur cosse redhufae e la pezor partia"⁸⁶.

Bonvesin elenca tutte le opere di carità in quella che egli continua a definire "grand lemosina":

Ancora è grand lemosina servir ai carcera
E consolar vontera quellor k'in tribulai,
Recev li peregrini, vestir li malparai,
Li quai nu sam per vero k'en trop dexasi ai.

⁸² CONTINI, *Saggio d'un'edizione critica* cit., p.260, vv.305-309.

⁸³ TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza* cit., p.195.

⁸⁴ CONTINI, *Saggio d'un'edizione critica* cit., vv.149-156.

⁸⁵ *Ibid.* vv.157-163.

⁸⁶ *Ibid.*, vv.225-228.

Anchora è grand lemosina ke deblan fi aiai
Quii hospedhai ke teneno l'infirm abandonai,
E plu spicì almente quii k'en desasì ai,
Li quai per si no pon se i no fin sustentai⁸⁷.

Comincia qui la descrizione dell'attività degli ospedali⁸⁸, con crude descrizioni delle condizioni dei malati, che ricordano le parole che Jacques de Vitry dedicava qualche decennio prima agli stessi enti⁸⁹: esaltazione, lì come in Bonvesin, della carità e dell'abnegazione dei *fratres* nel servire poveri, pellegrini, malati che solo da loro possono ricevere un conforto nella mancanza totale di mezzi di sostentamento e di aiuto:

Ki ben voless pensar quam grand lemosna sia
Aiar quella mason ke ten hospitalia,
Nixun hom in quest mondo infenzer se devria
De dar a quella casa consei e gra aidha.

Illó fi rezevudho li pover decazudhi,
Li infirm abandonai illó fin mantenhudi,
Li pover peregrini ghe fin ben ricevudhi;
Dond k'i se sian, tugi ghe fin ben prevedhui.

Li infirmi vermenusi dai virmin fin mpndai,
Quii k'an pustem on plaghe illó fin medeghai,
Quellor ke's pegan soto, k'en fortment amalai,
A mohó de fantin piceni osvenz fin netezai.

Quellor ke's pegan soto ni pon de leg insir,
Ke pudhen oltra modho, ai frai conven furbis,
E puza e gran fastidio sovenz pon sostenir;
per pur Amor de Criste tut zo volen vertir.

Da tute part infirmi ke mal fin pervedhui,
A fii e a fraei ke trop en incresudhi
E a i quai dai soi medhesmi no volen fi tenhudi,
Dai frai de l'hospital i fin anc ricevudhiu,

Tal cossa a li infirmi se met li frai a far
Ke i soi amis carnai no po sofrer a far,
Donca è trop grand marcè servir e conseiar
A l'hospital k'è fagio per li infirm albergar.

Aiar quella mason ke ten hospitalia,
Specì alment la povera ke per si no's refidha,
Quella è lemosna drigia, lemosna stracompia,
No vez in tutu o mondo lemosna plu floria⁹⁰.

Per Bonvesin, dunque, non c'è nessun modo più idoneo di fare carità che quello di donare agli ospedali; affermazione interessante, perché porta alle sue logiche conseguenze quello che già era

⁸⁷ *Ibid.*, vv.241-248.

⁸⁸ Cfr. ALBERZONI, *Bonvesin da la Riva* cit., p. 375; MARINONI, *La carità in Bonvesin* cit., pp.116-117.

⁸⁹ Su questo brano assai noto della *Historia Occidentalis* (1220 circa) cfr MOLLAT, *I poveri nel Medioevo* cit., p.120 e J. AGRIMI, C. CRISCIANI, *Malato, medico e medicina nel medioevo*, Torino 1980, pp.123-126.

⁹⁰ CONTINI, *Saggio d'un'edizione critica* cit., vv.249-266.

stato detto nei versi precedenti: l'*hom caritreve*, l'*hom lemosné* (i due termini sono usati anche qui come sinonimi) non è né obbligato, né spronato ad occuparsi personalmente di servire i poveri e i malati. L'uomo caritatevole è anzitutto un uomo ricco (o meglio non povero) che deve esercitare la carità come mezzo per liberarsi dei peccati: e lo fa donando o beni materiali o denaro. Può farlo direttamente, aiutando poveri che gli stanno vicini, o i religiosi (ossia gli appartenenti agli ordini mendicanti) ma può ancor meglio assolvere a questa necessaria espiazione dei propri peccati attraverso l'elemosina fatta agli ospedali, delegando ai *fratres* che hanno fatto questa scelta di vita: la cura diretta dei bisognosi. Questa posizione di Bonvesin si presta ad alcune considerazioni che riguardano da un lato più in generale il livello "economico", dall'altro la "carità".

La sottolineatura forte dei poteri salvifici offerti da un uso corretto/produttivo del denaro (o più in generale dei propri beni) si inserisce pienamente nella nuova 'ideologia' che, soprattutto in ambiente francescano, si stava progressivamente elaborando⁹¹ e di cui Bonvesin evidentemente aveva assimilato, sebbene non in modo complesso e articolato, le linee di fondo, e che propone, pur non in modo non sistematico. Sono temi, quelli del valore del denaro e del prestito interesse, evidentemente assai complessi, che non si possono qui affrontare per esteso. Basti il riferimento alla figura del francescano Pietro di Giovanni Olivi e al dibattito che coinvolse il mondo cattolico, fino al dibattito quattrocentesco sui Monti di Pietà⁹².

È da notare che la *paupertas* volontaria e l'*avaritia* sono percepiti come i due estremi: positivo l'uno, negativo l'altro⁹³. E assai diffusa è la figura del mercante che rifiuta l'avarizia per porsi volontariamente nella condizione di povertà: le figura di santi, come Francesco d'Assisi, anzitutto, ma come altri, ad esempio Omobono di Cremona⁹⁴, sono caratterizzati dalla scelta estrema di rinuncia.

La religiosità di Bonvesin...

... nelle sue opere

Bonvesin da la Riva cercò, durante la sua vita, di mettere in atto quei modi di vita che andava "predicando" nei suoi scritti. Se infatti la documentazione che lo riguarda non è cospicua, è tuttavia sufficiente per farci conoscere legami stretti che egli intrattenne con ordini religiosi, comunità ospedaliere e gruppi religiosi: un panorama ampio, che va dagli Umiliati, ai Francescani e ai Domenicani, ai Cavalieri di S. Giovanni di Gerusalemme, ad ospedali cittadini e del contado. Una rete di legami spirituali, di rapporti economici, di attiva partecipazione alla gestione di questi enti e dei loro patrimoni che fanno di Bonvesin un laico sicuramente molto partecipe delle realtà religiosa e spirituale della Milano del suo tempo.

Una prima considerazione risulta evidente. Bonvesin non ha legami con enti ecclesiastici "tradizionali". Le sue preferenze vanno nella direzione di rapporti con enti nuovi, frutto di quella novità spirituale cui si faceva sopra riferimento.

E partiamo anzitutto dai rapporti che Bonvesin intrattenne con gli Umiliati. La prima e dibattuta questione riguarda l'appartenenza di Bonvesin al Terz'ordine degli Umiliati, proposta dalla tradizione storiografica milanese a partire dal XV secolo, e messa invece in dubbio alla fine dell'Ottocento, allorché fu suggerita la sua appartenenza al Terz'ordine francescano. Quest'ultima ipotesi non è suffragata da nessuna prova documentaria, ad eccezione di una incerta lettura del testamento del 18 ottobre 1304⁹⁵; al contrario, come si vedrà, una corretta analisi dei documenti porta ad affermare la sua adesione ai terziari Umiliati.

⁹¹ Cfr. A. SPICCIANI, *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII e XV*, Roma 1990.

⁹² G. TODESCHINI, *Un trattato di economia politica francescana: il "De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus" di Pietro di Giovanni Olivi*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1980.

⁹³ Si veda ancora TODESCHINI, *Il prezzo della salvezza* cit., p.193.

⁹⁴ A. VAUCHEZ, *Le "trafiquant céleste". Saint Homobon de Crémone marchand et "père des pauvres"*, in *Horizons marins, itinéraires spirituels (V-XVIII siècles), Mentalités et sociétés*, a cura di H. DUBOIS, J. C. HOCQUET, A. VAUCHEZ, Parigi 1987, pp.115-122 (ora tradotto in Id., *I laici nel medioevo*, cit., pp.84-90).

⁹⁵ In effetti, nel documento, non vi è un esplicito riferimento all'appartenenza al terz'ordine umiliato, ma semplicemente la dizione *frater tertii ordinis*, seguito da una semplice M, che è stata interpretata come *Mediolanenis* o in alternativa come *Minorum*.

Lo stesso Bonvesin si definisce più volte nei documenti come *frater tertii ordinis*: l'equivoco è sorto dal fatto che in nessun documento egli si definisce "umiliato". Suoi legami con il Terz'ordine umiliato sono però attestati. Nel testamento del 1304 egli prevede un lascito a loro favore: "Item iudico et ordino quod post obitum meum omnia indumenta mea et calzamenta statim debeant dare ministris conveni mei"⁹⁶, vale a dire al Convegno del Terzo Ordine degli Umiliati di porta Comacina⁹⁷; tale menzione è presente anche nel testamento successivo, quello del 5 gennaio 1313, con il quale Bonvesin lascia invece 20 s. di terzuoli "convenio fratri tertii ordini Humiliatorum porte Cumane"⁹⁸. È pur vero che la difficoltà a muoversi all'interno della realtà dei terzi ordini nel corso del Duecento è, allo stato attuale delle ricerche, una realtà oggettiva⁹⁹: del resto, lo stesso Bonvesin si definiva, nel suo testamento, semplicemente *frater tertii ordini Mediolani*, formula che pare attestasse comunque l'appartenenza ai terziari umiliati¹⁰⁰, come gli studi più recenti sono propensi a credere¹⁰¹.

La scelta di Bonvesin nei confronti degli Umiliati evidenzia una simpatia e un interesse per una religiosità non tradizionale, ma ampiamente diffusa, come dimostra la nascita e la crescita di numerosissime comunità nella società lombarda del Duecento¹⁰². Gli Umiliati, infatti, come noto, vissero i loro esordi in un instabile equilibrio tra ortodossia e eterodossia; su di essi, nonostante l'approvazione pontificia (con Innocenzo III, nel 1201) e nonostante il loro impegno antieretico, pesò sempre questo dubbio, sollecitato anche da alcuni caratteri delle loro comunità: tra questi, il fatto che non avevano una "regola uniforme" e che molto diffuse erano le comunità miste, maschili e femminili, che, appunto approvate dal papa, stentaron ad essere accettate anche dalle gerarchie ecclesiastiche locali¹⁰³. Nella discussione sulle origini degli Umiliati, un ampio spazio merita il ruolo di coloro che furono detti terziari, coloro cioè che vollero - ed ottennero - essere considerati un ordine, pur continuando a mantenere la propria vita all'interno della società, senza rinunciare al matrimonio e al possesso di beni personali¹⁰⁴. Essi si dimostrarono, soprattutto nel periodo delle origini, il tratto caratterizzante di questo ordine, tanto che proprio i terziari vennero chiamati "primi membri", ad indicarne la priorità nelle vicende dell'ordine, come fa notare il Tiraboschi¹⁰⁵. Infatti gli Umiliati furono gli unici a veder riconosciuto, sin dalla loro approvazione, l'esistenza di un terz'ordine di laici. Con tre lettere del giugno 1201 Innocenzo III approvava le regole degli Umiliati, una per il primo e secondo ordine, l'altra destinata ai laici che continuavano a vivere nel

⁹⁶ PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino* cit., p.121.

⁹⁷ A proposito di questi convegni cfr. L. ZANONI, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII XIII sulla scorta di documenti inediti*, Milano 1911 (in particolare le pp.128-129).

⁹⁸ PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino* cit., pp.123-124.

⁹⁹ Ma cfr. VAUCHEZ, *Penitenti laici e terziari* cit.

¹⁰⁰ L'Alberzoni notava come, dalla documentazione milanese, risultasse provata l'utilizzazione della dizione di "frater tertii ordinis" per gli Umiliati (fine XIII sec. - inizi XIV sec.), mentre per l'appartenenza ai penitenti si utilizzava la dizione "ordinis fratrum de penitenita": cfr. M. P. ALBERZONI, *"Gli Atti del Comune di Milano". Contributo alla storia delle situazioni ecclesiastiche milanesi*, in «Libri & Documenti», a. XXIII (1997), pp.1-17, alla nota 77.

¹⁰¹ Si veda in particolare lo studio di ALBERZONI, *Bonvesin da la Riva* cit., ma anche gli altri importanti saggi su Francescani ed Umiliati della stessa autrice, ai quali si deve una nuova interpretazione della presenza di questi due ordini nella società di Milano del Duecento.

¹⁰² Per quanto riguarda le comunità umiliate in area lombarda fino al Trecento, si vedano i lavori di M. P. ALBERZONI; oltre a quello già citato, soprattutto *Gli inizi degli Umiliati: una riconsiderazione*, in *La conversione alla povertà nei secoli XII-XIV*, Atti del XXVII convegno storico internazionale (Todi, 14-17 ottobre 1990), Spoleto 1991, e il libro di M. T. BROLIS, *Gli Umiliati a Bergamo nei secoli XIII e XIV*, Milano 1991; cfr. G. G. MERLO, *Tra "vecchio" e "nuovo" monachesimo (dalla metà del XII alla metà del XIII secolo)*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale*, Torino 1988, pp.175-188, ora in Idem, *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, Cuneo-Vercelli, 1997, pp.9-34. Come punto di riferimento generale cfr. la voce di A. AMBROSIONI *Umiliati/Umiliate* per il *Dizionario degli istituti di perfezione*.

¹⁰³ M. P. ALBERZONI, *"Sub eadem clausura sequestrati". Uomini e donne nelle prime comunità umiliate lombarde*, in *Uomini e donne in comunità*, «Quaderni di storia religiosa», I, 1994, pp.69-110

¹⁰⁴ G. TIRABOSCHI, *Vetera Humiliatorum monumenta*, 3 voll., Milano 1766-1768, *Dissertatio II, De alterius tertii ordinis initiis*, I, pp.26-75 e *Dissertatio III, De Humiliatorum legibus, deque tertii ordinis progressu, vicibus et exitu*, I, pp.76-98.

¹⁰⁵ *Ibid.*, I, p.298.

mondo¹⁰⁶. Testo di notevole interesse, ne richiamo solo alcuni punti che costituiscono temi (con evidenti derivazioni dalle sacre scritture e della patristica)¹⁰⁷ che appartennero alla concezione religiosa bonvesiniana.

De his autem fructibus et proventibus, qui remaneant apud vos eleemosynas debetis facere; ac totum quod a vestris iustis ac necessariis sumptibus superabundavit pauperibus erogate; ita scilicet, ut apostolus dicit, non ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio. Unde etiam Dominus in Evangelio: verum tamen, quod superest, date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis. Item: nolite tesaurizare vobis tesoros in terra, ubi erugo et tinea demolitus, et fures effodiunt et furantur. Tesaurizate autem vobis tesoros in celis, ubi neque erugo, neque tinea demolitur et ubi fures non effodiunt nec furantur¹⁰⁸.

Molte altre norme (sui rapporti matrimoniali, sul digiuno, sui giuramenti¹⁰⁹, sulle preghiere, sugli abiti, sull'assistenza ai membri malati, ecc.) propongono un modello di religiosità laica non certa esclusiva di questo terz'ordine, ma al contrario ampiamente condivisa da altre comunità religiose duecentesche: e fu proprio il Duecento il momento massimo di vitalità del Terz'ordine umiliato, destinato a partire dal XIV secolo ad una continua decadenza, sia negli equilibri interni all'ordine, sia in relazione al crescere dei terzi ordini domenicano e francescano¹¹⁰.

I terziari umiliati avevano fatto dell'assistenza e della carità un punto di forza, più di quanto non lo fosse per i due primi ordini¹¹¹. Le notizie di attività di tipo caritativo-assistenziale sono infatti riportate nelle storie classiche dell'ordine, dal Tiraboschi allo Zanoni¹¹², soprattutto in relazione al loro impegno nella gestione e nella fondazione di ospedali. Per il caso milanese, è noto che essi, nel corso del Duecento, controllarono i più importanti enti ospedalieri cittadini, l'ospedale del Brolo e l'ospedale Nuovo, in qualità di decani¹¹³. Ma ad essi si deve anche la fondazione nel 1346 di un ospedale, quello dei Santi Bernardo e Benedetto, detto dei sette convegni, che fu poi aggregato all'ospedale Maggiore a metà Quattrocento¹¹⁴. Anche a Monza si ha nel 1341 la prima attestazione dell'ospedale di S. Bernardo, gestito dal convegno del Terz'ordine umiliato: "la comune intitolazione e la vicinanza delle date di fondazione, o per lo meno di attestazione, suggeriscono una comune progettualità..."¹¹⁵. Del resto, anche in altre città lombarde si manifestò il loro impegno assistenziale, come ci testimonia per Pavia il cronista trecentesco Opicino de Canistris¹¹⁶. Dopo la sua morte, Bonvesin fu ricordato come terziario umiliato. Nella lapide posta sulla sua tomba in S. Francesco, datata al XIV secolo - ora non più esistente - egli era detto "frater tertii ordinis Humiliatorum". Anche la storiografia dell'ordine umiliato ne rivendicò l'appartenenza. Già

¹⁰⁶ L'edizione è in TIRABOSCHI, *Vetera Humiliatorum monumenta* cit., II, pp.128-134 (*Innocentii III. litterae ad Ministros tertii ordinis Humiliatorum*), del 27 giugno 1201.

¹⁰⁷ Se ne veda l'edizione in G. G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'ordre de la Pénitence au XIIIe siècle*, Friburgo 1961, pp.276-282.

¹⁰⁸ TIRABOSCHI, *Vetera Humiliatorum monumenta* cit., II, pp.132.

¹⁰⁹ Tema assai interessante, ripreso da M. T. BROLIS, a proposito anche dei due primi ordini, nel volume *Sulle tracce degli Umiliati*, a cura di M. P. ALBERZONI, A. AMBROSIONI, A. LUCIONI, Milano 1997.

¹¹⁰ Sono temi ripresi da coloro che si sono occupati, anche marginalmente, di terziari Umiliati. Cfr M.P. ALBERZONI, *S. Bernardo e gli Umiliati*, in *S. Bernardo e l'Italia*. Atti del convegno internazionale (Milano, 24-26 maggio 1990), Milano 1993, pp.101-129.

¹¹¹ M. P. ALBERZONI, *L'esperienza caritativa presso gli Umiliati: il caso di Brera (secolo XIII)*, in *Lacrità a Milano* cit., pp. 201-223, in particolare all pp.201-204.

¹¹² TIRABOSCHI, *Vetera humiliatorum monumenta* cit., I, in particolare pp.173-183; ZANONI, *Gli Umiliati* cit., pp.137-141.

¹¹³ Sulla presenza dei decani nelle amministrazioni ospedaliere, cfr. G. ALBINI, *Città e ospedali nella Lombardia medievale*, Bologna 1993, p.34 ss.; ma cfr. P. PECCHIAI, *L'Ospedale Maggiore di Milano nella storia e nell'arte*, Milano 1927, pp. 60 ss.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.145.

¹¹⁵ M. GAZZINI, *L'esempio di una "quasi-città": gli ospedali di Monza e i loro rapporti con Milano (secoli XIII-XV)*, in *Ospedali e città. L'Italia del Centro-Nord, XIII-XVI secolo*, a cura di A. J. GRIECO e L. SANDRI, Firenze 1997, pp.197-207, alle pp.193-194.

¹¹⁶ ALBERZONI, *L'esperienza caritativa* cit., p.201, nota 4, che la trae da F. GIANINI, *Opicino de Canistris. L'"Anonimo Ticinese" e la sua descrizione di Pavia (cod. Vaticano Palatino Latino 1993)*, Pavia 1976, pp. 241-249 (si veda anche oltre, a proposito della Colombetta).

una cronaca quattrocentesca di Giovanni da Brera¹¹⁷ ricorda la presenza di Bonvesin ad un capitolo degli Umiliati, nel 1291: il Tiraboschi ne riprende la notizia nella *Dissertatio sexta, pars tertia*:

Anno domini MCCXCI. die IX. Mensis Maii per Ven. PP.Fratres Humiliatorus Ordinis S. Benedicti celebratum fuit eorum capitulum generale in eorum Domo seu Conventu SS:Trinitatis sito in subusrbio extra portam Cumanam Mediolani, tempore Fratris Bonvesin de Riva tertii Ordinis Humiliatorum¹¹⁸.

La questione dell'appartenenza o meno di Bonvesin agli Umiliati credo possa essere tranquillamente risolta: nel momento in cui egli era in vita, l'uso della locuzione *frater tertii ordinis* indicava di per se stessa l'appartenenza agli Umiliati; solo più tardi, con l'istituzionalizzarsi dei terzi ordini francescano e domenicano, nonché con la crisi dei terziari umiliati, vi fu necessità di specificare l'ordine di riferimento.

Bonvesin da la Riva si occupò, in qualità di decano, dell'amministrazione dell'Ospedale Nuovo, detto anche di Donna Bona, dedicato alla Vergine Maria¹¹⁹. I suoi rapporti con questo ente sono densi di significati per inquadrarne la figura all'interno della vita religioso-caritativa milanese. Questo ospedale non è infatti "uno dei tanti" ospedali cittadini: nato intorno al 1260 ad opera di un gruppo di uomini e di donne religiosi¹²⁰, lega presto il suo nome a quello di Ottone Visconti, che nell'aprile del 1267 concede *religiosis viris magistro et fratribus ac sororibus* dell'ospedale Nuovo della Regina gloriosa Vergine Maria il permesso di scegliere un prete che celebri la messa per loro e per i malati ricoverati¹²¹: non dimentichiamo che Milano si trovava allora priva della presenza in sede del proprio arcivescovo, costretto a vivere lontano della sua sede dai nemici della fazione dei della Torre ed era sottoposta ad interdetto¹²². Solo un anno dopo, Ottone Visconti interveniva a regolamentare la vita dell'ente in seguito ad una discordia nata al suo interno. I cosiddetti statuti ottoniani¹²³ ordinavano la vita dell'ospedale disciplinandola sulla base di quanto imposto (ma quasi mai attuato in area italiana) dal concilio Lateranense IV, anzitutto obbligando la comunità a vivere secondo la regola di s. Agostino. I conversi e le converse avevano l'obbligo della stabilità, non potendo lasciare l'ospedale senza il permesso del maestro, da essi stesso eletto in accordo con i decani; avevano inoltre l'obbligo di assistere i malati, giorno e notte e di portare un abito, segno della loro appartenenza alla comunità stessa. Lo statuto dettava norme di comportamento anche al gruppo dei decani: questi erano i laici che vivevano al di fuori dell'ospedale, raggruppati in una *schola*, composta da tredici membri; la sostituzione di un decano avveniva solo in caso di morte, per cooptazione, con il necessario consenso dei *fratres* e del ministro. Essi avevano il compito primario di amministrare i beni dell'ospedale, a vantaggio dei poveri, dei malati e dei bambini abbandonati, controllando anche il buon funzionamento dell'ospedale stesso, e quindi l'operato dei *fratres* e delle *sorores*, senza avere però nei loro confronti potere di coercizione (come invece aveva il ministro). I decani, in caso di disaccordo con il maestro, dovevano chiedere l'intervento dell'arcivescovo, il quale poteva giungere sino ad impedire al ministro e ai frati di utilizzare i beni

¹¹⁷ Vi sono due cronache di *Johannes Braidensis*: quella del 1419 è pubblicata in TIRABOSCHI, *Vetera Humiliatorum Monumenta* cit., III, pp.229-286; quella del 1421 in ZANONI, *Gli Umiliati* cit., pp.336-344 (cfr. M. LUNARI, *Appunti per una storiografia sugli Umiliati tra Quattro e Cinquecento*, in *Sulle tracce degli Umiliati*, cit., pp.44-66 e Id., *Alla ricerca di un'identità. La cronaca di Giovanni da Brera*, in *Un monastero alle porte della città*, Atti del convegno per i 650 anni dell'Abbazia di Viboldone, Milano 1999); ZANONI, *Fra Bonvesin della Riva* cit., pp.142-143.

¹¹⁸ TIRABOSCHI, *Vetera Humiliatorum Monumenta* cit., vol. I. p.298.

¹¹⁹ Oltre che al lavoro del PECCHIAI, *L'Ospedale Maggiore* cit., su questo ospedale cfr. soprattutto i lavori di Carla Tocco, già citati.

¹²⁰ La prima attestazione risale al 1267 (febbraio 25) allorché le sorelle Allegranza e Maggia Bonipreti, dedicate dell'ospedale, cedevano i loro beni a favore dell'ente, nelle mani di frate Lanfranco Sella (cfr. TOCCANO, *Le origini dell'Ospedale Nuovo* cit., p26 (TOCCANO, *Aspetti della carità* cit., vol. II, doc.1, Archivio dell'ospedale Maggiore - d'ora in poi AOM -, Origine e dotazione, cart. 63, benefattori e donatori).

¹²¹ *Ibid.*, doc.2, AOM, Diplomi e autografi, diplomi episcopali di Milano, n. 394.

¹²² A. RATTI, *A Milano nel 1266*, in «Memorie del reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», 12 (1899-1900), pp.205-233.

¹²³ *Antichi diplomi degli arcivescovi di Milano e cenni di diplomazia episcopale*, a cura di G. C. BASCAPÉ, Firenze 1937, doc. XVII, pp.86-90. L'originale è conservato in AOM, Origine e Dotazione, Ospedale Nuovo, 1268 ottobre 15, Viterbo.

giunti all'ospedale attraverso la *schola*. Dunque Bonvesin gestiva l'ospedale Nuovo come appartenente alla *schola*: sia lui che gli altri decani appartenevano al Terz'ordine umiliato, così come accadeva nello stesso anche in un altro grande ospedale milanese, quello del Brolo.

La volontà di Ottone Visconti di intervenire nel controllo dell'ospedale Nuovo, non si inserisce solo nella tendenza comune agli arcivescovi a partire almeno dal XII secolo a rivendicare la propria supremazia sugli ospedali cittadini, in nome dei compiti propri di un vescovo, che i documenti arcivescovili milanesi sintetizzano spesso nella frase "Gloria episcopi est operibus pauperum providere", già presente negli statuti di Oberto nel 1161¹²⁴. Nel caso dell'ospedale Nuovo si trattava di qualcosa di più, fare divenire questo ente l'ospedale dell'arcivescovo e della chiesa milanese; del resto, già nel 1267 Ottone Visconti lo definiva *hospitale... ecclesie S. Marie Maioris Mediolani*¹²⁵. Una grande attenzione viene poi posta, già nei documenti di Ottone, ad indicare come *initiator et promotor* dell'ospedale il primicerio della cattedrale Orrico Scaccabarozzi e come *cohedificatrix* donna Bona, appartenente al gruppo delle Vecchione (o *schola* di S. Ambrogio) della Cattedrale¹²⁶; l'attributo di *fundator* viene riservato, nel Beroldo Nuovo, allo stesso presule¹²⁷. Quella di Ottone fu in realtà un sorta di 'rifondazione', suggellata dalla continua attenzione che egli riservò a questo ente, fino alla donazione, per testamento, della grande possessione di Trivulzio¹²⁸.

Non è possibile sapere con precisione a quando risalgano i rapporti di Bonvesin con l'ospedale Nuovo, ma la loro attestazione documentaria è piuttosto tarda. La prima notizia si ha nel testamento del 1304, quando egli lo beneficiava di 50 l. di terzuoli¹²⁹. Di certo la presenza di Bonvesin nel capitolo dell'ospedale risulta assidua nei primi anni del Trecento. Nel 1305 partecipava alla riunione con la quale l'ospedale accettava la donazione di 100 l. di terzuoli da parte di frate Marchisio *de Limbri* e della moglie di questi, in cambio del pagamento annuo in natura di 1 moggio di frumento o di 40 s. di terzuoli, sino alla loro morte: la somma così ricevuta dal capitolo ospedaliero venne subito utilizzata per l'acquisto di un sedime e di altre terre vendute da Ariotto *de Curte* all'ospedale¹³⁰. Qualche mese dopo, Bonvesin è presente ad un'analogha transazione tra Bello Ranerio e l'ospedale: Bello, a nome proprio e della moglie Bellavera, infatti dava 100 l. di terzuoli all'ente in cambio della consegna annuale di 6 moggia di frumento nell'abitazione del concedente¹³¹. Alla fine dello stesso anno, Bonvesin partecipa ancora ad una riunione del capitolo, che si occupa di un negozio pressoché identico: questa volta è Suzzone da Cambiagio che, a nome anche della moglie Guidabella, concede all'ospedale 100 l. di terzuoli, in cambio di una consegna annua di 4 moggia di frumento o di 40 s. di terzuoli, a titolo di alimento¹³². Ho elencato il contenuto di questi atti, perché colpisce il fatto che siano praticamente gli unici nei quali Bonvesin appare come decano (in un altro atto del 9 febbraio 1309, un testamento a favore dell'ente, dove egli figura come testimone)¹³³ e che si tratti di documenti di forma contrattuale analoga a quello che Bonvesin stipulò con l'ospedale della Colombetta il 2 febbraio 1290¹³⁴: vi torneremo. Con il suo impegno nell'ospedale nuovo Bonvesin dimostra come vi sia una diretta corrispondenza tra quanto egli dichiarava nel *De Elymosins* a proposito degli ospedali: era la carità più grande quella di occuparsene. La scelta dell'ospedale Nuovo ne indica la sintonia con la Chiesa milanese e con le volontà di Ottone Visconti.

¹²⁴ Cfr. ALBINI, *Città e ospedali* cit., p.72 ss. ; ma cfr. anche A. AMBROSIONI, *Gli arcivescovi e la carità nel secolo XII*, in *La carità a Milano*, cit., pp.47-66.

¹²⁵ TOCCANO, *Le origini dell'Ospedale Nuovo* cit., p.31.

¹²⁶ L. PROSDOCIMI, *Il diritto ecclesiastico dello stato di Milano dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI)*, Milano 1973.

¹²⁷ TOCCANO, *Le origini dell'Ospedale Nuovo* cit., p.39.

¹²⁸ G. SOLDI RONDININI, *Le opere di carità a Milano: gli interventi dei Visconti*, in *La carità a Milano* cit., pp.123-135, a p.126.

¹²⁹ PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino* cit., pp.119-122.

¹³⁰ TOCCANO, *Aspetti della carità* cit., vol. II, doc. 109, 1305 maggio 30 (AOM, Origine e dotazione, cart. 68, convenzioni e transazioni): oltre a Bonvesin partecipano alla riunione il ministro Bellotto, dodici *fratres* e altri nove *decani*.

¹³¹ *Ibid*, doc.110, 1305 agosto 22 (AOM, Origine e dotazione, cart. 68, convenzioni e transazioni).

¹³² *Ibid*, doc.112, 1305 dicembre 12 (AOM, Origine e dotazione, cart. 68, convenzioni e transazioni).

¹³³ *Ibid*, doc.125, 1309 febbraio 9 (AOM, Origine e dotazione, cart. 68, convenzioni e transazioni).

¹³⁴ PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino* cit., pp.112-114.

Anche un altro episodio della vita di Bonvesin dimostra l'affinità con le scelte di religiosità dell'arcivescovo Ottone: ed è la volontà del nostro di entrare come *confrater* nell'ospedale milanese di S. Giovanni di Gerusalemme. La fondazione a Milano della *domus* di S. Giovanni gerosolimitano, risale, come quella dei Templari, alla metà del XII secolo¹³⁵, ma le notizie per Milano sono scarse sino ai primi decenni del Duecento. Proprio nell'età ottoniana si fanno assai più frequenti le attestazioni documentarie sulla *domus*, segno probabile di una sua maggior vitalità all'interno dell'ambiente milanese. Lo stesso arcivescovo - ma la questione deve essere rivalutata alla luce di ulteriori analisi sulla documentazione, in particolare sui testamenti¹³⁶ - avrebbe fatto donazioni, oltre che all'ospedale Nuovo, all'ospedale dei Gerosolimitani:

Tandem ille spiritualissimus pater, cuius intota intentio convertabatur ad Deum, carnali copula coniunctos ditare non studens, sua disposuit in hunc modum, hospitale quidem novo, cuius fundator estiterat, magna possessione in loco Trivultio jacente donavit; de cuius proventibus ordinavit annuatim dari capitulo beate Virginis Agnetis libras 60, doctori theologie libras 100 pro suo sellario, pro suo etiam annuali libras 20 nonete tunc correntis. Ultimo bona sua patrimonialia immobilia hospitali Ierosolimitanorum por subsidio terre sancte, mobilia vero omnia por faciendo hospitale ad usum pauperum in sua ultima voluntate legavit¹³⁷.

L'attenzione di Ottone verso i Gerosolimitani si sarebbe concretizzata anche in altri due atti importanti. In primo luogo la convocazione del III concilio provinciale, in Santa Tecla, nel 1291, perché, dopo la caduta di San Giovanni d'Acqui, fosse predicata la crociata. Anche qui la questione è complessa - con la presa di posizione avversa di Matteo Visconti¹³⁸ -: tra l'altro, in tale occasione, furono lette tre bolle pontificie, una delle quali riguardava il problema dei rapporti tra i diversi ordini militari/ospedalieri Templari, Gerosolimitani, Teutonici¹³⁹. Secondo la tradizione storiografica milanese, Ottone avrebbe preso posizione a favore di una fusione tra i Templari e i Gerosolimitani, con la prevalenza di questi ultimi. Ed ecco che infatti, proprio questa sua predilezione si sarebbe manifestata anche con la sua sepoltura: una croce, quella gerosolimitana, ricorderebbe l'intervento di questo ordine nella costruzione del prezioso mausoleo di Ottone, conservato nel Duomo di Milano¹⁴⁰.

¹³⁵ I punti di riferimento bibliografici per lo studio dei Giovanniti a Milano sono: A. COLOMBO, *I Gerosolimitani e i Templari a Milano e la via Commenda*, in «Archivio Storico Lombardo» s.VI, 53 (1926), pp.185-240, con un'ampia appendice con registi ed edizione di documenti sulla *domus* (d'ora in poi citato come Colombo); S. ARENA, *Documenti dell'Archivio di Stato di Milano per la storia dell'Ordine di Malta in Lombardia (secoli XII-XIX)*, con presentazione a cura di G. C. BASCAPÉ, Milano 1978 (d'ora in poi citato come Arena); recente è la tesi di laurea di G. GARUTI, discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano (d'ora in poi citata come Garuti 1) che ha dato luogo alla pubblicazione di un saggio dal titolo *Gli ospitalieri di S. Giovanni di Gerusalemme a Milano: la domus di S. Croce nei documenti dell'Archivio di Stato di Milano (tra XII e inizi XIV secolo)*, in «Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica», Milano 1998; G. ALBINI, *La domus di S. Croce e la società milanese nei secoli XII-XIII*, relazione presentata al convegno "Cavalieri di San Giovanni e territorio. La Liguria tra Provenza e Lombardia nei secoli XIII-XVII" (Genova-Imperia-Cervo, 11-14 settembre 1997); il testo sarà pubblicato negli atti del secondo convegno ligure sui Gerosolimitani.

¹³⁶ Intendo ritornare sulla questione delle disposizioni testamentarie di Ottone Visconti sulla base della edizione imminente da parte di Maria Franca Baroni degli atti dell'arcivescovo: per ora cfr. al proposito M.F. BARONI, *La documentazione di Ottone Visconti arcivescovo di Milano (1262-1295)*, in «Studi di storia medioevale e di diplomatica», n.15, 1995, pp.7-24.

¹³⁷ Traggo questa citazione da CATTANEO, *Ottone Visconti arcivescovo* cit., p. 164, che cita dalla biografia di Ottone contenute nella appendice alla seconda redazione dell'*Ordo Ecclesiae Mediolanensis*, compilato da Beroldo verso il XII secolo (cfr. G. FORZATTI GOLIA, *Le raccolte di Beroldo*, in *Il Duomo cuore e simbolo di Milano*, in «Archivio Ambrosiano», XXXII, Milano 1977, pp.344-359).

¹³⁸ SOLDI RONDININI, *Chiesa milanese* cit., p.293.

¹³⁹ La questione in effetti esplose in tutta la sua violenza qualche anno dopo con la soppressione dei Templari e l'acquisizione di quasi tutti i loro beni da parte dei Gerosolimitani.

¹⁴⁰ Tutte questioni da riconsiderare: ma cfr., oltre alle notizie fornite dal Corio, G. BERETTA, *Ottone Visconti, arcivescovo di Milano e l'ordine gerosolimitano*, Milano 1938.

Bonvesin dimostra la sua simpatia per i temi connessi al culto dei simboli gerosolimitani con un componimento poco noto ed edito per la prima volta nel 1979, il *De Cruce*¹⁴¹. Ma soprattutto la testimonianza di una sua adesione alla religiosità dei cavalieri di S.Giovanni è data dalla suggestiva cerimonia, riportata in un atto notarile, con cui Bonvesin diventa loro *confrater*, il 9 settembre 1296:

Existens flexibus fenibus coram nobis frate Francischo de Rocha preceptore domus Sacnte Crucis Mediolani ...suscipimus predictum magistrum Bonevicinum in confratrem dicti hospitalis tenensque manus eius super librum quem in nostris manibus habebamus humili devotione promisit fratres dicti hospitalis et res et bona ipsorum salvare defendere et custodire bona fide..."¹⁴².

Egli promette di offrire, *pro recognitione fraternitatis*, ogni anno nella festa di s. Giovanni Battista una candela e dodici denari. Ciò che chiede è che la sua anima e quelle del padre e della madre siano associate nelle preghiere e nelle opere di carità dell'ordine

Assotiantes eum et animam patris et matris eius in omnibus missis matutinis vesperis et omnibus oris divini offitii ieiuniis et orationibus et elemosinis atque in sustentatione ac refectione pauperum egenorum et expositorum infantium nutrimento et contis aliis nenefitiis stiritualibus quae fiunt et fient et facta fuerunt in domibus dicti hospitalis ta ultra mare quan citra mare. A contintutione dicti hospitalis uesuqe in diem iuditii. Ut Deus talem exinde retributionem ipsi Magistro Bovecino dignetur impendere qualem unusquisque fratrum hospitalis prefati salubriter expectat habere.

Come non vedere in questo atto una proiezione verso spazi più ampi, l'essere associato a tutti i confratelli "al di qua e al di là del mare", in una comunione che non è data solo dalle preghiere, ma anche e soprattutto dalle opere di carità.

Un legame particolare univa poi Bonvesin ad un ospedale cittadino, l'*hospitalis de la Misericordia*, detto *de la Colombeta*¹⁴³. Si trattava di un ente di recente fondazione, così come lo era l'ospedale Nuovo; esso risulta attestato per la prima volta nel 1279¹⁴⁴, ma sia le sue origini, sia i suoi eventuali rapporti con realtà esterne a quella milanese rimangono incerte. La dedicazione della chiesa e dello stesso ospedale allo Spirito Santo ci induce a verificare eventuali legami con altri ordini ospedalieri: quello del Santo Spirito, fondato alla fine del XII secolo da Gui di Montpelier¹⁴⁵ - legame che si può facilmente escludere - e quello dei *fratres de Consorcio Spiritus Sanctus* fondato a Cremona dal beato Facio alla metà del XIII secolo¹⁴⁶. I consorzi dello Spirito Santo da Cremona, come risulta anche dalle bolle di Urbano IV (1263) e di Clemente IV (1266), si diffusero ben presto nell'area lombardo-emiliana¹⁴⁷. I legami della Colombetta milanese con questo ordine non sono da escludere, sebbene non siano attestati con certezza, ad eccezione di una circolazione di *fratres* con

¹⁴¹ BONVESIN DA LA RIVA, *De Cruce*, testo frammentario inedito a cura di S. ISELLA BRUSAMOLINO, Milano 1979. Il testo ci riporta alla leggenda, che assunse la sua forma codificata nel corso del XII secolo ad opera soprattutto di Goffredo da Viterbo, che lega Adamo a Cristo. Il testo di Bonvesin prende le mosse da questa leggenda, ma la reinterpreta; la parte più interessante è il lamento della Vergine Maria presso l'albero/croce di Cristo.

¹⁴² PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino* cit., pp.118-119. Il documento era già stato pubblicato da Achille Ratti in «Archivio Storico Lombardo», XIX (1903), pp.191-192.

¹⁴³ Su questo ospedale: A. BORGHINO, *L'esempio di un ospedale: la Colombetta*, in *La carità a Milano* cit., pp.225-238, Idem, *Laici e beneficenza a Milano tra XIII e XVI secolo: il caso della Colombetta*, in «Archivio Storico Lombardo», CXIV (1988), pp.46-76.

¹⁴⁴ BORGHINO, *L'esempio di un ospedale* cit., p.227. La documentazione è in AOM, Aggregazioni, Colombetta.

¹⁴⁵ Per un rapido sguardo alle origini e alla diffusione dell'ordine cfr. A. LA CAVA, *L'ordine di Santo Spirito precursore dell'assistenza ospitaliera*, in "Atti del primo Congresso Europeo di Storia Ospitaliera", Reggio Emilia 1962, pp.667 - 675.

¹⁴⁶ A. VAUCHEZ, *Sainteté laïque au XIIIe siècle: la vie du Bienheureux Facio de Crémone (v.1196-1271)*, in «Mélanges de l'École française de Rome: Moyen Age et Temps modernes», 84 (1972), pp.13-53 (ora in Idem, *Réligion et société dans l'Occident médiéval*, Torino 1980, pp.171-211).

¹⁴⁷ M. GAZZINI, *Il consortium Spiritus Sancti in Emilia fra Due e Trecento*, in *Il buon fedele. Le confraternite tra Medioevo e prima età moderna*, «Quaderni di storia religiosa», 5 (1998), pp.159-194.

la casa di Monza¹⁴⁸. Assai più sicuri sono i legami tra le diverse *domus* esistenti nelle altre città padane, per le quali è stato possibile anche riscontrare una precisa collocazione politica, soprattutto negli anni sessanta del Duecento, a favore di ambienti guelfi e di popolo¹⁴⁹. Nel caso milanese è comunque da sottolineare questa forte identità di intenti con l'esperienza di Fazio ("santo della carità e del lavoro", come è stato definito da Vauchez) nella cura ai poveri vergognosi, affinità che si può riscontrare anche con il caso pavese, ove i frati della Colombetta sono ricordati (insieme ai terziari umiliati) tra coloro che aiutavano i *pauperes verecundi*¹⁵⁰.

Nei suoi due testamenti¹⁵¹ Bonvesin nomina eredi dei suoi beni proprio i poveri vergognosi, affidando ai *fratres de la Columbeta* l'incarico di dispensare tali beni. Così si esprime Bonvesin nel testamento del 1304:

Namque in primis ordino et iudico quod pauperes verecondi istius Civitatis sint mei heredes et debeant habere mea bona et redditus meos post meum decessum et post obitum domine Floramontis uxoris mee si custodierit lectum vel si non custodierit lectum meum statim perveniant mea bona dictis pauperibus, que bona et redditus sive ficta distribui et dispensari debeant dictis pauperibus per fratres de la Colombeta de Mediolano salvo quod infrascripta teneant et satisfiant¹⁵².

I poveri vergognosi cominciano ad apparire con frequenza nelle fonti duecentesche: le ragioni economiche di questa presenza richiedono ulteriori indagini, ma si possono sommariamente ricondurre al fatto che, nel lungo periodo, la prosperità economica aveva prodotto sì un aumento di ricchezza, ma anche una sua distribuzione non equanime tra la popolazione; soprattutto in ambiente urbano non era assolutamente raro il caso di persone che scivolavano verso uno stato di necessità, perdendo la loro collocazione sociale e i *trends* di vita precedenti. Si è già detto come, nella concezione bonvesiniana della società, fosse rilevante il mantenimento di *status* (o *stao*, come dice l'autore), testimonianza del diffondersi di una rappresentazione della società non per *ordini*, ma per *status*, che trova riscontro anche nei manuali dei confessori e nelle prediche dette appunto *ad status*¹⁵³. L'idea di povertà vergognosa, cioè di persona che non vuole mostrare la propria condizione di bisogno, perché non compatibile con la sua collocazione all'interno della compagine sociale, porta con sé il concetto di decadenza, presupponendo quindi come punto di partenza una posizione rispettabile, tipica di livelli sociali medi o medio-alti. Nella visione bonvesiniana, il mantenimento dell'ordine sociale presuppone anche una rete di salvezza per coloro che non riescono a garantirsi la condizione originaria. Non tanto (o meglio non solo), come una lettura a posteriori ci ha indicato i nobili decaduti, ma tutti coloro (anche appartenenti ai ceti artigianali o borghesi) che congiuntura economica o situazione contingente (come la malattia) hanno portato a decadere. La vergogna del mendicare, del chiedere aiuto è insita nella necessità di mantenersi adeguati al livello sociale in cui si è nati. Ciò si concilia anche con quanto Bonvesin è venuto dichiarando nell'ambito di considerazioni che potremmo definire etico-economico: la necessità di un uso buono - che significa anche fruttifero - del denaro coincide con l'aiuto economico - comunque esercitato - a favore di persone di un discreto o di un elevato stato sociale - piccoli proprietari, artigiani, nobili.

¹⁴⁸ GAZZINI, *L'esempio di una "quasi-città"* cit., p. 186. Questo legame potrebbe essere tuttavia da valutare anche all'interno di una tradizione di rapporti stretti tra Monza e Milano in ambito ecclesiastico.

¹⁴⁹ Cfr. GAZZINI, *Il consortium Spiritus Sancti in Emilia* cit.

¹⁵⁰ R. CROTTI PASI, *Il sistema caritativo-assistenziale: strutture e forme di intervento*, in *Storia di Pavia*, III, *Dal libero comune alla fine del principato indipendente*, tomo I, Pavia 1992, pp.359-408.

¹⁵¹ Il primo testamento è del 18 ottobre 1304, il secondo del 5 gennaio 1313 (edizione in PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino* cit., pp.119-122 e 122-125).

¹⁵² *Ibid.*, test. 1304, p.120. Nel testamento del 1313 si riprende la medesima formula, con l'eccezione del mancato riferimento alla moglie, evidentemente deceduta nel frattempo.

¹⁵³ È un tema che meriterebbe approfondimenti: cfr. J. LE GOFF, *Mestiere e professione secondo i manuali dei confessori nel Medioevo*, in Id., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel medioevo*, tr. it., Torino 1977, pp.133-152, a p.145.

Se tutto ciò è stato reso esplicito negli scritti bonvesiniani (e come detto sopra proposto anche ad altro livello di elaborazione teorica da pensatori, soprattutto di ambiente francescano¹⁵⁴), anche nelle azioni Bonvesin dimostra di volere utilizzare tutti gli strumenti possibili per compiere quelli che, ampliando l'idea di carità, possono essere intesi come "atti di carità", ossia azioni di carattere economico finalizzate ad aiutare persone in difficoltà. Già da tempo Maria Pia Alberzoni aveva suggerito, a proposito degli Umiliati, di adottare questo strumento interpretativo¹⁵⁵. Infatti una serie di transazioni economiche che vediamo attuare dagli Umiliati milanesi, ma anche dagli ospedali milanesi, possono essere letti in un'ottica di "uso caritatevole del denaro". Come già evidenziato da Cinzio Violante e da Gabriella Rossetti per i secoli dal X al XIII¹⁵⁶, molti atti di compravendita possono essere interpretati come prestiti dissimulati, spesso prestiti su pegno a persone o a enti in difficoltà. Ora, mutato il contesto, sociale, economico e religioso, molti atti, di cessione o di acquisti di beni, che si vedono stipulare nel Duecento milanese sottendono rapporti economici diversi dalla semplice compravendita o donazione, o quantomeno avvengono non in relazione a semplici volontà di instaurare dei rapporti economici, ma piuttosto nel momento in cui una delle parti è in una situazione di bisogno. Vi sono due possibili letture di questi atti: o in una chiave di puro e semplice prestito su pegno, che configuri anche una possibile usura, o in una chiave di un aiuto prestato a persone in difficoltà. Non solo ciò può essere considerato un atto di carità, ma si legittima anche, nel pensiero francescano, la richiesta di un interesse. Lasciamo la parola all'Olivi:

Ugualmente da ciò deriva che se qualcuno, spinto dalla carità e dalla necessità del richiedente, presta danaro con il quale fermamente si era proposto di trafficare e fa un patto di guadagnare o anche di perdere la stessa somma che un mercante nelle sue condizioni guadagnerebbe o perderebbe per quel denaro, non commette usura¹⁵⁷.

È assai difficile, ovviamente, discernere, vista la difficoltà di una valutazione precisa dal punto di vista economico (vale a dire individuare per chi sia conveniente il contratto stipulato, se per colui che dà o per colui che riceve), tra atti feneratizi e "prestiti di soccorso"; né il formulario notarile è in grado di farci conoscere, anche se talvolta esplicitata le volontà dei singoli, le vere intenzioni dei contraenti: spesso la 'dissimulazione' si traveste proprio di formule notarili. Va però considerata questa possibilità: cioè, appunto, che colui che acquistava, anche a condizioni di favore, beni da proprietari in difficoltà o colui che faceva donazioni ad un ente benefico, traendovi una rendita vitalizia, poteva agire nella convinzione (e presumibilmente anche nella realtà) di avere operato con "spirito di carità". Non si trattava necessariamente di un'usura dissimulata, ma di un prestito che andava, forse, a vantaggio di chi aveva disponibilità di denaro contante, ma che veniva fatto anche nello spirito di utilizzare il denaro non per il proprio utile esclusivo, ma facendone un uso produttivo, e quindi buono, secondo la concezione che si è sopra delineata.

Risultano a questo punto più comprensibili gli atti notarili di cui si ha testimonianza per Bonvesin. Anzitutto l'acquisto del dominio utile dai fratelli Ambrogio e Pasio Piatti, figli del fu ser Beltramo, di un sedime con edifici e orti e pozzo in parrocchia di S. Vito: lo stesso che Bonvesin donò all'ospedale della Colombetta (e l'atto fu redatto presso l'ospedale). I fratelli Piatti ricevono in contanti la cifra di 47 lire di terzuoli e possono continuare ad abitare nel sedime stesso¹⁵⁸.

Bonvesin fa una "donazione" all'ospedale della Colombetta di 200 l., in un momento in cui è l'ente ad essere in difficoltà. Infatti Agnello, priore dell'ente, a nome della *domus* aveva acquistato da

¹⁵⁴ Cfr., oltre a quanto già citato, *Una economia politica nel Medioevo*, a cura di O. CAPITANI, Bologna 1987; PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Usure, compere e vendite. La scienza economica del XIII secolo*, a cura di A. SPICCIANI, P. VIAN, G. ANDENNA, Novara 1990.

¹⁵⁵ Mi riferisco al saggio *L'esperienza caritativa* cit., idea ripresa anche in *"Gli atti del comune di Milano"* cit.

¹⁵⁶ C. VIOLANTE, *Per lo studio dei prestiti dissimulati in territorio milanese (secoli X-XI)*, in "Studi in onore di Amintore Fanfani, I: Antichità e alto medioevo", Milano 1962, pp.641-735; G. ROSSETTI, *Motivi economico-sociali e religiosi in atti di cessione di beni a chiese del territorio milanese nei secoli XI e XII*, in "Raccolta di studi in memoria di Giovanni Soranzo", Milano 1968, pp.349-410.

¹⁵⁷ Cfr. SPICCIANI, *Capitale e interesse* cit., pp.88-89.

¹⁵⁸ PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino* cit., pp.115-117.

Ruggero e Guglielmo de *Comitibus* un mulino posto nei pressi della *domus*, sul fiume Seveso, per 300 l. di terzuoli; i *fratres* non avevano il denaro necessario per pagare e quindi

habuissent recursum ad magistrum Bonvicinum filium quondam Petri de Lariva civitatis Mediolani porte Ticinensis tanquam ad hominem decotum et spetiallem amucum illius domus et fratrum iesiudem et com precarentur ut amore Dei et pietatis intuentu (sic) subveniret dicto priori et fratribus¹⁵⁹.

I *fratres* chiedono di dare quanti soldi potrà offrire, cioè un atto di carità, e Bonvesin dona loro 200 l.; i *fratres* promettono come garanzia i beni della *domus* e come pegno il mulino stesso, oltre al pagamento annuo di 12 moggia di mistura di segale e miglio, in caso di mancata produzione del mulino di 12 l. di terzuoli all'anno, finché i coniugi fossero stati in vita. Inoltre i *fratres* dichiarano di avere il possesso del mulino a nome di Bonvesin, e in caso di mancata corresponsione degli alimenti il mulino sarebbe passato nelle mani di Bonvesin e della moglie. Atto abbastanza complesso, ma che risulta facile leggere come un prestito a fondo perduto con il pagamento di un interesse annuo, in natura o in denaro. Dunque Bonvesin approfitta delle necessità di denaro dell'ente per ottenere una rendita per sé e per la moglie oppure aiuta l'ospedale ad accrescere il proprio patrimonio? Viste le disposizioni testamentarie di Bonvesin risulta chiaro che il fine ultimo è quello dell'accrescimento del patrimonio dell'ente, che diverrà anche il suo esecutore testamentario. Non dimentichiamo che in qualità di decano Bonvesin aveva preso parte alla stipulazione di una serie di atti analoghi, vantaggiosi per l'ente, ma vantaggiosi anche per quelle persone che si garantivano da una futura decadenza possibile: una vecchiaia senza sufficienti mezzi di sostentamento.

Le ultime volontà di Bonvesin

Bonvesin sopravvisse quasi vent'anni alla morte di Ottone Visconti. In città molti avvenimenti politici e militari erano venuti a turbare le aspettative di pace e di concordia sociale che Bonvesin aveva auspicato: la cacciata dei Visconti, il ritorno dei della Torre, poi nuovi conflitti, e infine di nuovo la presa di potere di Matteo Visconti (1311)¹⁶⁰. La nomina degli arcivescovi risentì fortemente dell'intervento dei pontefici, ma anche della ripresa dei della Torre: ciò fu causa di nuovi conflitti cittadini¹⁶¹.

Il 5 gennaio 1313 Bonvesin, *sanus mente licet senes et eger corpore*, nella sua casa in porta Ticinese, parrocchia di S. Vito, dettava le sue ultime volontà¹⁶², annullando così il precedente testamento del 18 ottobre 1304¹⁶³. Tali atti di ultima volontà, come noto, sono fonti utilissime per cogliere, attraverso le scelte degli enti e delle comunità religiose ai quali sono destinati lasciati e legati, la religiosità del testatore¹⁶⁴.

Egli nominava suoi eredi, come detto sopra, i *pauperes verecondi huius civitatis*, affidando ai *fratres* dell'ospedale della Colombetta l'incarico di distribuire loro i suoi beni, senza indicarne le modalità, segno della fiducia che egli riservava loro e dei frequenti rapporti che egli doveva intrattenere con la *domus*. Ciò risulta evidente anche da una clausola che egli pone nel suo testamento:

¹⁵⁹ *Ibid.*, pp.112-114.

¹⁶⁰ F. SOMAINI, *Le strutture dello stato visconteo*, p. 693.

¹⁶¹ SOLDI RONDININI, *Chiesa milanese cit.*, p.299 ss.

¹⁶² PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino cit.*, pp.122-124.

¹⁶³ *Ibid.*, pp.118-122. Questi documenti sono già noti, ed ampiamente commentati, oltre che nei testi sopra citati, in M. P. ALBERZONI, *Francescanesimo a Milano nel Duecento*, Milano 1991, pp.105-106.

¹⁶⁴ Per un approccio a questa fonte, cfr. *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Atti dell'incontro di studio (Perugia, 3 maggio 1983), Perugia 1985; A. RIGON, *I testamenti come atti di religiosità*, in *La conversione alla povertà cit.*, pp.390-414.

Item volo quod si aliquid adidero vel adminuero vel strasmutaveo ab esi que in hoc testamento sunt scripta quicquid post diem hodiernum invenietur scriptum meis manibus in libro de palperio fratrum de la Colombeta predicatorum (*sic*) sit ratum et firmum¹⁶⁵.

Alla Colombetta¹⁶⁶ egli lasciava, oltre ad eventuali altri beni non specificati¹⁶⁷, la casa in cui viveva, quello che egli definiva *hospitium meum quod habeo in parrochia Sancti Vitti porte Ticinensis* (che egli già possedeva nel 1304, ma dove ancora non risiedeva¹⁶⁸), con l'obbligo di distribuire il fitto che ne avrebbero ricavato ai poveri. Inoltre la Colombetta sarebbe subentrata come erede anche di un fitto nel caso in cui i *fratres* dell'ospedale di S. Erasmo di Legnano, ai quali egli lo aveva lasciato, non avessero rispettato il legato, che consisteva nel far celebrare una messa ogni domenica nella chiesa dell'ospedale, dedicata anch'essa a s. Erasmo. I *fratres* della Colombetta erano poi nominati anche *errogatarii et dispensatores* di tutti gli altri lasciti a favore di enti diversi.

All'ospedale di S. Erasmo di Legnano¹⁶⁹ egli lasciava un fitto di 100 s., con gli obblighi che sopra si sono ricordati: tale ospedale era stato menzionato anche nel precedente testamento, sempre in relazione allo stesso fitto, del quale però i suddetti frati sarebbero entrati in possesso solo alla morte della moglie di Bonvesin, essendone prima debitori nei suoi confronti, insieme al pagamento annuo di diversi prodotti¹⁷⁰, sino a che fosse stata in vita.

Al convento dei frati Minori¹⁷¹ lasciava 15 l. di terzuoli per le candele e per le campane, e in generale per le spese che essi avrebbero dovuto sostenere per la sua sepoltura; proprio presso i frati Minori, infatti, egli aveva deciso di essere sepolto *in monimento quod feci fieri*.

Vi erano poi una serie di legati: a favori dei frati Predicatori, 7 l.¹⁷², dei frati Eremitani 4 l., dei frati Carmelitani 3 l., dei frati di S. Maria Matris Domini 20 s., dell'ospedale Nuovo 50 s. Venivano poi ricordati i terziari Umiliati del convegno di porta Cumana con 20 s.; più in generale, tutti i terziari Umiliati poveri che avessero partecipato alle sue esequie dovevano essere ricompensati con 30 s.; sono inoltre ricordati anche i *fratres Penitentie* con 25 s. Alle religiose di S. Apollinare - unica comunità femminile ricordata¹⁷³ - erano destinati 40 s. Infine era previsto un lascito ai favore del cappellano della parrocchia di residenza di Bonvesin, quella di S. Vito.

Nel testamento finale di Bonvesin è possibile leggere, pur nella continuità di un sentire religioso che lo accomunava ad enti di recente fondazione e con una forte attenzione per gli aspetti della povertà, spirituale o materiale, una certa evoluzione rispetto a quanto risultava dalla lettura del precedente testamento, certamente anche in relazione ai mutamenti intervenuti nella società milanese.

¹⁶⁵ Non mi è mai capitato di trovarne di simili in altri testamenti.

¹⁶⁶ Un'interessante indagine sui testamenti a favore della Colombetta è di BORGHINO, *Laici e beneficenza* cit.

¹⁶⁷ Nei testamenti non necessariamente vengono elencati tutti i beni lasciati agli eredi; in effetti qui non risultano, rispetto al 1304, proprietà alle quali Bonvesin aveva vincolato dei legati.

¹⁶⁸ PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino* cit., p.120: era allora tenuta in affitto da Albertino, figlio di Anselmo Baggio; alla sua morte la moglie, ancora in vita, avrebbe potuto risiedervi o darla in affitto.

¹⁶⁹ Non ci siamo soffermati su questo ente, date le scarse notizie che si hanno sia dei rapporti di Bonvesin con esso, sia sull'ospedale stesso. E ciò nonostante la tradizione storiografica, sostenuta anche dalla lapide sepolcrale che lo definisce fondatore dell'ospedale, ne sottolinei i legami con questo ente. Di fatto poco si può dire al riguardo, tranne appunto ciò che risulta dal testamento. Va però sottolineato che Legnano fu sicuramente per un certo periodo luogo di residenza di Bonvesin e che Ottone Visconti mostrò anch'egli nel suo testamento predilezione per questo luogo, che raccolse del resto presenze di fuoriusciti viscontei durante il dominio della Torre. Sull'ospedale di Legnano cfr. A. GIULINI, *Una pia fondazione prediletta da Bonvesin da Riva*, in «Archivio Storico Lombardo», 1916, pp.821-830.

¹⁷⁰ Anche con il primo testamento i frati avrebbero avuto l'obbligo di far dire due messe settimanali: una per Bonvesin, ma anche per la prima moglie, già defunta, per la seconda, quando fosse morta, e per tutti i defunti; l'altra per la Vergine Maria.

¹⁷¹ Nel 1304 i frati Minori erano stati dichiarati destinatari, tramite la mediazione dei frati della Colombetta, della somma di 25 L. di terzuoli ottenuti dalla vendita dei libri di Bonvesin o, a loro scelta, dei libri stessi, con l'eccezione della *Summa derivacionum*, in due volumi, che doveva finire ai Domenicani (PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino* cit., p.121): a proposito di tali libri cfr. NOVATI, *Introduzione* a BONVICINI DE RIPPA, *De magnalibus Mediolani* cit., pp.47-48).

¹⁷² Lire e denari sono tutti di terzuoli.

¹⁷³ Su questa comunità cfr. ALBERZONI, *Francescanesimo a Milano* cit., in particolare il capitolo "Il monastero di S. Apollinare e l'autorità ecclesiastica".

Anzitutto i legami con gli Umiliati e con l'ospedale Nuovo paiono essersi fatti più tenui. Il primo testamento era stato rogato nell'ospedale Nuovo, e l'ente veniva nominato come sostituto dei frati della Colombetta in caso di inadempienza agli obblighi testamentari; nel secondo testamento per l'ospedale Nuovo si prevede solo un lascito di 50 s. I frati del Terz'ordine umiliato non sono più destinatari di tutti gli abiti e suppellettili di casa, come era stato stabilito precedentemente. Un legame, quindi, che si andava perdendo, mentre prendono spazio i rapporti con enti più strutturati: Eremitani, Carmelitani, Domenicani e Francescani, scelti questi ultimi per la propria sepoltura, con tutte le valenze che questa scelta aveva per gli uomini del tempo.

Pare crescere in Bonvesin anche il desiderio di preghiere¹⁷⁴ rispetto alla volontà caritativa. Infatti, non solo Bonvesin si preoccupa appunto della propria sepoltura, di cui non si era interessato nel primo testamento, ma si preoccupa anche di lasciare un legato al cappellano della propria parrocchia mostrando un legame di cui prima non vi era traccia; riconferma l'obbligo per l'ospedale Legnano di dire una messa settimanale, e solo a proprio vantaggio. Ma, soprattutto, egli prevede, legandovi un fitto di una propria casa fuori porta Tosa, un lascito a favore degli ordinari della chiesa cattedrale:

Item vollo et ordino quod ordinarii ecclesie Mediolani habeant soldos viginti tertiollorum annuatim in die festivitatis quadruplicis Marie qui interfuerint misse celebrande supra altare quadruplicis Marie per ipsos ordinarios in ipsodie ipsius festivitatis et si non fecerint ibi missam in ipso die ipsius festivitatis quolibet anno quod nulo modo debeant habere ipsos soldos viginti tertiollorum sed debeant remanere ipsi soldi viginti tertiollorum cappellano altaris quadruplicis Marie¹⁷⁵.

Sembra di poter leggere un forte desiderio di preghiere per la propria anima, ancora una volta legato al culto di Maria, ma nella forma che andava proprio allora diffondendosi con la fondazione delle *Schola* dei raccomandati della Vergine (poi delle Quattro Marie)¹⁷⁶; la presenza di un altare "quatrine Marie" (cioè le quattro festività in cui è celebrata, purificazione, annunciazione, assunzione e natività) nella cattedrale è attestato in una concessione di indulgenza dell'arcivescovo Aicardo del 1319, proprio a favore della confraternita dei Raccomandati.¹⁷⁷ E forse pare di poter leggere da un lato una ricerca di legami stabili con la chiesa cattedrale, ma quasi con la certezza di veder deluse le proprie aspettative. Ed ecco, un oscillare, e cercare sicurezza nei rapporti con persone di minor rilievo: il cappellano dell'altare, anziché gli ordinari.

Alle forti simpatie per comunità e gruppi religiosi nuovi che avevano contraddistinto la piena maturità di Bonvesin pare ora sostituirsi la ricerca di rapporti più solidi con comunità religiose ormai strutturate ed inserite nella società milanese: forse segno di una vecchiaia ormai avanzata, o forse segno che un secolo di novità, il Duecento, aveva ormai lasciato spazio ad un più rigido inquadramento della religiosità.

¹⁷⁴ J. CHIFFOLEAU, *La comptabilité de l'au de là. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480)*, Roma 1980.

¹⁷⁵ P. PECCHIAI, *I documenti della biografia di Buonvicino* cit., p.124.

¹⁷⁶ Cfr. S. GALAZZETTI, *La "Schola quatuor Mariarum Mediolani" dagli atti del notaio Ambrogio Cagnola (1430-1450)*, tesi di laurea discussa presso l'Università degli Studi di Milano, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a.1989-1990, rel. prof. G. Soldi Rondinini.

¹⁷⁷ La bolla, riprodotta anche nella tesi sopra citata, era stata pubblicata da CATTANEO, *Maria Santissima* cit., pp.55-56.