

SANTUARI MARIANI E PELLEGRINAGGI NEL MEDIOEVO

Mario Sensi

Condizione essenziale perché un luogo della memoria diventi santuario è che sia meta di pellegrinaggi periodici e istituzionalizzati¹. Nozione questa che è stata ultimamente recepita dal can. 1230 nel C.J.C. del 1983 che recita:

«Per santuario si intende una chiesa o un altro luogo sacro ai quali i fedeli, per motivo di devozione, si recano periodicamente in pellegrinaggio, con l'approvazione dell'Ordinario del luogo»².

¹ Una siffatta lettura dei santuari era stata già avanzata dal p. Vincenzo Coronelli, minore conventuale, nel 1705 (*Sacro pellegrinaggio / alli / celebri e devoti santuari / di Loreto, Assisi / ed altri che s'incontrano nel loro viaggio / de' quali leggonsi / l'origine, le singolarità, le indulgenze che vi si acquistano / nel visitarli, il modo di ottenerle, le reliquie, che / li arricchiscono, ed i tesori, che vi possiedono / descritto e delineato / con molte figure / per sua devozione e per promoverla negli altri / a maggior gloria di Dio / dal p. Coronelli / pubblicato e consacrato / da Stefano Tramontino / all'illustrissimo et eccellentissimo signore / Giovanni Ferro / patrizio veneto (s. n. t.), (8 f) 88 p.; 16 x 10,5 cm. , tav. 19, cf. F. Grimaldi, *Il libro lauretano (secoli XV-XVIII)*, Loreto 1994, p. 274) e quindi riproposta, ma ancora una volta senza successo, da G. MORONI, nel suo *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*: «finalmente si chiamano santuari quelle chiese e luoghi di generale devozione pei misteri che vi si operano, come la *Santa Casa* di Loreto e il *Santo Sepolcro*; per celebri memorie, per le sante immagini che vi si venerano; per le indulgenze che vi si lucrano, e concesse largamente da' papi ed a' quali da lontane parti i devoti si recano in pellegrinaggio. Tali sono in Roma principalmente la *Scala Santa* e contiguo santuario di *Sancta Sanctorum*, i *Limina Apostolorum*; in Subiaco il *Sagro Speco*, in Assisi la Basilica e la *Porziuncola*, nella Spagna *Compostella*, a Manfredonia il *Monte Gargano* per non dire di altri innumerabili che descrissi a' loro articoli. Egualmente numerosissimi sono quelli sagri alla B. Vergine e de' quali trattarono Guglielmo CUPPENBERG gesuita, *Atlante Mariano ossia origine delle immagini miracolose della B. vergine Maria venerate in tutte le parti del mondo*, Verona 1839; preposto Antonio RICCARDI, *Storia de' santuari più celebri di Maria sparsi nel mondo cristiano*, Milano 1840, ab. POUGET, *Storia de' santuari più insigni della Madre di Dio*, Parigi 1847», T. LXI, p. 83.*

² *Codex Juris canonici*, parte III del Libro V, can. 1230; i canoni 1231-1232 distinguono poi i santuari in internazionali, nazionali e diocesani. Per conoscere l'iter di questa definizione si veda quanto scrive, G. BESUTTI, *Metodologia della ricerca storica del culto locale tributato alla Vergine*, in *Ravennatensia*, 6 (1977) p. 451-482; *ibidem*, p. 455s., p. 459s.

1. – LE COORDINATE SANTUARIALI

Quale che sia la natura del monumento, perché un luogo possa essere censito come santuario è – stando a questo canone – che sia “segno memoriale” di un evento sacro³ e che i fedeli vi si rechino *per un peculiare motivo di pietà*: in altre parole, non esiste santuario senza pellegrinaggio; così come non v'è pellegrinaggio senza *pietas*, nell'accezione che diede al termine don Giuseppe de Luca, di *caritas*: un «quid che fa dell'uomo qualcosa di unico col suo Dio e del suo Dio qualcosa d'unico con lui e lo fa agire»⁴. Ne consegue che santuario e pellegrinaggio, fanno il paio con quei due elementi che costituiscono la bussola di ogni ricerca agiografica e perciò definiti da Delehay, con una felice intuizione, le *coordinate agiografiche*⁵. E pertanto, come l'agiografo, prima di accogliere la storicità di un martire, deve accertarsi dei due elementi essenziali e indispensabili: l'esistenza del sepolcro – o di qualcosa che lo rappresenti e attorno al quale si è celebrato *ab immemorabili* il suo culto – e la conoscenza precisa del *dies natalis* – il giorno della morte del martire stesso – così lo storico dei santuari deve essere guardingo e criticamente severo nel recensirli. Non ogni luogo di culto è un santuario, ma solo quei luoghi che rispondono alla nozione

³ Sulla manifestazione del sacro, M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino 1984; A. DUPRONT, *Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio*, in *Società Chiesa e vita religiosa nell'ancien régime*, a cura di C. RUSSO, Napoli 1976, p. 351-375; *ibidem*, p. 371.

⁴ G. DE LUCA - G. PREZZOLINI, *Carteggio: 1925-1962*, a cura di G. PREZZOLINI, Roma 1975, lettera del 21 gennaio 1961; mentre in G. DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, I, *Archivio italiano per la storia della Pietà*; II, *Scrittori di religione del Trecento*, Roma 1962, p. 7, la pietà è definita «quello stato, e quello solo, della vita dell'uomo quando egli ha presente in sé, per consuetudine di amore, Iddio». Vedi inoltre, R. GUARNIERI, *La pietà, storia e Chiesa nella vita e negli scritti di don Giuseppe de Luca*, in *Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio, produzioni / ideologie / prassi*, 20 (marzo/aprile 1975), *La pietà della Chiesa*, p. 1297-1321; *La pietà e la sua storia*, Atti del Convegno, Roma 9-10 dicembre 1994, in *Archivio Italia per la storia della Pietà*, IX, Roma 1996, p. 319-411.

⁵ H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921; ID., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1927.

di “segno memoriale”, dove cioè l'intervento divino si è manifestato personalmente (*epifania*), o in forma impersonale (*ierofania*), e sono meta di pellegrinaggi perché in quei luoghi Dio, provvidenzialmente, mediante la Vergine Maria o i santi, continua a intervenire, operando miracoli a favore dei suoi fedeli; da qui il devoto pellegrinaggio di supplica o di ringraziamento⁶.

L'attenzione in questa sede è per i santuari mariani d'Occidente durante il Medioevo. L'ottica non è quella dell'apologista, tutto intento a celebrare le grandezze di Maria per combattere le devianze: esempio emblematico è l'*Atlas Marianus*, l'opera monumentale scritta nel sec. XVII dal gesuita Guglielmo Gumpenberg per difendere la dottrina cattolica dagli assalti del protestantesimo⁷; né quella del mariologo, preoccupato di cogliere gli sviluppi del pensiero teologico sulla Madre di Dio; né quella dello storico dell'arte o dell'iconologo, attenti all'immagine sacra e al relativo monumento, ma quella dello storico della pietà che, con un percorso pluridisciplinare – utilizzando cioè una pluralità di fonti – da quelle archeologiche a quelle liturgiche, da quelle documentarie a quelle materiali – esamina la presenza e la durata delle coordinate santuariali che permettano di conoscere i tempi e i modi con cui i fedeli hanno dimostrato il loro amore alla Madre di Dio non nell'intimità del proprio cuore, non in uno dei tanti templi dedicati alla Madonna, ma in

⁶ Vasta la letteratura sul concetto di pellegrinaggio, rito presente in tutte le grandi religioni; per un primo approccio sintetico mi permetto di rimandare al mio, *L'iter della nascita dell'assistente spirituale e dell'animatore laico nei pellegrinaggi*, in *Gli operatori del pellegrinaggio*, a cura di L. ANDREATTA - F. MARINELLI, Casale Monferrato 1994, p. 129-163.

⁷ G. GUMPEMBERG, *Atlas Marianus, sive de imaginibus dei parae per orbem christianum miraculosis*, Ingolstadt 1657; ID., *Atlas Marianus quo sanctae Dei genitricis Mariae imaginum miraculosarum origines duodecim historicarum centuriis explicantur*, Monachii 1672, (3ª ed.). Questa enciclopedia delle immagini miracolose, nata nel clima della controriforma per combattere l'eresia protestante che nega il culto di iperdulia, fu tradotta in italiano nel 1839 dal sacerdote veronese Agostino ZANELLA con il titolo, *Atlante Mariano, ossia origine delle immagini miracolose della B. V. Maria venerate in tutte le parti del mondo recato in italiano ed aggiuntevi le ultime immagini prodigiose fino al secolo XIX da Agostino Zanella sacerdote veronese*, voll. 17, Verona 1839.

un luogo dove si è manifestata la potente intercessione della Madre di Dio, tanto da ritenere quel sito – quale ne sia l'architettura o la monumentalità – casa della Madonna, per cui la relativa soglia, a giusto titolo, si può chiamare porta del paradiso verso la quale pellegrina una teoria ininterrotta di fedeli.

Il termine santuario, nella Bibbia risponde alla nozione di casa di Dio in mezzo agli uomini⁸. Dio vi prende dimora nella parte più recondita, detta *Sancta Sanctorum*, dove era custodita l'arca dell'Alleanza. Caratteristica del *Sancta Sanctorum*, per i cristiani, è quella di essere un edificio acheropita: emblematico è il grido che santo Stefano rivolse ai suoi persecutori: «L'Altissimo Dio non abita in templi fatti da mani d'uomo»⁹. *Cheiropoiètois*, recita il testo greco. Ne consegue che la casa di Dio in terra – il santuario – è un edificio «acheropita»: non rientra cioè nella tipologia degli edifici fatti dagli uomini e per gli uomini.

Ora, come c'è uno stretto parallelismo fra gli attributi di Maria e quelli di Dio (Dio - Padre eterno del Verbo / Maria - Madre nel tempo di Cristo; Kyrios - Dominus / Kyriotissa - Domina; Adamo - Cristo / Eva - Maria; Cristo - Redentore / Maria - Corredentrice), così anche il santuario mariano fa il paio con quello di Dio: questo è *Domus Dei et porta coeli*¹⁰;

⁸ Es 25, 8-20.

⁹ At 7,48; inoltre At 17,24; 2Cor 5,1; Eb 9,11.24.

¹⁰ Narra Gn 28, 10-22 che Giacobbe, svegliatosi dal sonno, dopo la celebre visione della scala che congiungeva terra e cielo e lungo la quale vide salire e discendere gli angeli di Dio, esclamò: «Veramente il Signore è in questo luogo, ed io non lo sapevo. Ed intimorito disse: Quanto è terribile questo luogo! altro non è che la casa di Dio, e la porta del cielo. Alzatosi dunque al mattino, Giacobbe prese la pietra sulla quale aveva posato il capo e la alzò in memoria, versandovi olio sopra e mise nome Betel a quella città che prima si chiamava Luza. E fece un voto, dicendo: Se Dio sarà con me e mi custodirà nel viaggio che sto facendo, e mi darà pane per mangiare, e vesti per ricoprirmi, e tornerò felicemente alla casa del padre mio, sarà il Signore il mio Dio e questa città, che hoalzata in memoria, verrà chiamata casa di Dio e di tutti i beni che mi darai, io ti offrirò le decime». In questo passo trovano il fondamento teologico e scritturale sia il ricorso al santuario, sia il relativo voto che tanta parte hanno nella storia della pietà popolare. Valgano come esempio le scritte apposte sul santuario micaelico del Gargano: nell'atrio superiore, sono

quello mariano è *Foederis arca et ianua coeli*, come appunto recitano le litanie lauretane le quali celebrano, nel rispettivo santuario, la Gerusalemme celeste¹¹. Maria è la nuova «arca dell'alleanza», mentre il luogo che, per un *peculiare motivo* di pietà è meta di pellegrinaggi, risponde alla nozione di sua dimora in mezzo agli uomini¹².

2. – LA LETTERATURA

Divenuto termine tecnico della lingua giuridica – come si è detto – solo ultimamente, con il *Codex Juris Canonici*, promulgato nel 1983, il santuario è divenuto oggetto della pastorale di vescovi, dei superiori di Ordini religiosi e di organismi ecclesiali attenti alla problematica: si vedano i convegni organizzati, a tal fine, dall'Opera Romana Pellegrinaggi¹³ e la lettera circolare *Custodisci il santuario* che fra

state collocate due epigrafi: quella a destra recita «TERRIBILIS EST LOCUS ISTE HIC DOMUS DEI EST ET PORTA COELI»; quella di sinistra, «NON EST VOBIS OPUS HANC QUAM AEDIFICAVI BASILICAM DEDICARE IPSE ENIM QUI CONDIDI ETIAM CONSECRAVI». Mentre sul portale romanico corre la scritta: «HAEC EST DOMUS SPECIALIS IN QUA NOXIALIS QUAEQUE ACTIO DILUITUR UBI SAXA PANDUNTUR IBI PECCATA HOMINUM DIMITTUNTUR».

¹¹ Sul tema mi permetto di rimandare al mio, *Frammenti archivistici per la questione lauretana*, in *Le attuali ricerche archeologiche e storiche sulla Santa Casa di Loreto*, a cura dell'Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti, Atti del Convegno svoltosi ad Ancona il 2 febbraio 1996, Ancona 1996, pp. 39-63.

¹² Sulla feconda tematica, d'obbligo il rimando a *La Gerusalemme celeste*, Catalogo della mostra su «*La dimora di Dio con gli uomini*» (Ap. 21, 3): *immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, a cura di M. L. GATTI PETER (Milano Università Cattolica del S. Cuore, 20 maggio - 5 giugno 1983), Milano 1983. Nella rappresentazione della Gerusalemme Celeste è quasi sempre presente la *Rotonda* della resurrezione, l'edificio fatto costruire da Costantino sopra l'*Anastasis*, cf. V. ELBERN, *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme nell'arte figurativa e liturgica*, in *Militia Sancti Sepulcri: Idea e Istituzioni*, Atti del Colloquio internazionale, Roma 10-12 aprile 1996, in corso di stampa.

¹³ Gli Atti sono confluiti in due volumi miscelanei curati dalla Piemme, *Santuario e accoglienza, verso il grande giubileo del 2000*, a cura di L. ANDREATTA - F. MARINELLI, Casale Monferrato 1995; *Santuario, tenda dell'incontro con Dio. Tra storia e spiritualità*, a cura di L. ANDREATTA - F. MARINELLI, Casale Monferrato 1996.

Hubert M. Moons, priore generale dell'Ordine dei Servi di Maria, il 22 dicembre 1996, IV centenario della Madonna della Ghiara, ha inviato a quanti della famiglia religiosa servitana «svolgono il loro servizio nei santuari, ai laici che collaborano con loro e ai pellegrini che li frequentano»¹⁴.

Nel frattempo, già da alcuni decenni, il santuario aveva trovato un suo spazio fra gli storici puri che, nel passato – ragione non ultima la difficoltà preliminare data dall'incertezza e ambiguità insita nel termine stesso – avevano praticamente disertato questo campo d'indagine. L'attuale orientamento degli storici si muove su due filoni: da una parte, per colmare le gravi lacune in materia, tanto che manca un moderno atlante storico dei santuari, nel giugno del 1996 l'École française de Rome ha approntato un progetto di ricerca per il censimento dei santuari italiani; dall'altra, attesa la fecondità di questo nuovo campo d'indagine, ha avuto inizio un dibattito storiografico destinato a proseguire nel tempo.

Il censimento dei santuari italiani, coordinato dai prof. André Vauchez e Giorgio Cracco, fa parte di un più vasto programma di ricerca su *Lo spazio, l'uomo e il sacro in Italia e nei paesi del Mediterraneo*. L'obiettivo intermedio è quello di realizzare un Atlante degli spazi e degli itinerari sacri nel mondo mediterraneo dall'Antichità ad oggi e l'attenzione è rivolta non tanto a santuari e itinerari famosi, quanto a quelli meno conosciuti. Il che richiede inchieste sul campo e negli archivi perché, finora, ci si è interessati solo di alcuni santuari, quelli i cui edifici avevano una certa imponenza o che erano luoghi di particolare devozione, mentre la documentazione della stragrande maggioranza dei santuari medi e piccoli è stata appena sfiorata¹⁵.

¹⁴ H. M. MOONS, *Custodisci il santuario*. Lettera del priore generale dell'Ordine dei Servi di Maria ai fratelli e alle sorelle della Famiglia servitana che svolgono il loro servizio nei santuari, ai laici che collaborano con loro e ai pellegrini che li frequentano nel IV centenario della Madonna della Ghiara (Reggio Emilia), s. n. t., ma la lettera è datata, «Dal santuario di Monte Senario, 22 dicembre 1996, IV domenica di Avvento».

¹⁵ La prima scadenza, è stata la tavola rotonda tenutasi a Roma nei giorni

Sull'interesse dimostrato dagli storici per questo nuovo campo d'indagine valgono i due recenti volumi, frutto di altrettanti convegni: *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, promosso del Centre d'Études Médiévales d'Auxerre¹⁶; e *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, a cura della Fondazione Ambrosiana Paolo VI¹⁷.

Il Convegno su *Gli studi di mariologia medievale, bilancio storiografico*, tenutosi a Parma e promosso dalla Fondazione Ezio Franceschini di Firenze, mi ha offerto l'occasione di affrontare il tema santuari mariani nell'ottica dei *casus excepti*, cioè dei casi riservati al pontefice¹⁸. Mi ero chiesto perché, nel 1520, Leone X volle riservare a sé il voto di pellegrinaggio a Loreto¹⁹. Con questa decisione il voto lauretano entrò a far parte dei *casus excepti* previsti dalla bolla "In Coena Domini": unico fra i santuari mariani che godette di tale privilegio; l'intervento pontificio elevò inoltre questo luogo della memoria al rango di santuario maggiore della cristianità medievale ponendolo sullo stesso piano di Gerusalemme, Roma e Compostella²⁰. Non sono potuto andare oltre la constatazione che

2 e 3 giugno 1997 su *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthologiques, historiques et monographiques*, i cui atti sono in corso di stampa. Ha quindi fatto seguito un seminario, tenutosi a Monte Sant'Angelo nei giorni 12-13 giugno 1998, su *I santuari cristiani in Italia*.

¹⁶ *Marie: le culte de la Vierge dans la société médiévale*, a cura di D. IOGNA-PRAT - É. PALAZZO - D. RUSSO, pref. di G. DUBY, Paris 1996.

¹⁷ *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, Atti del Convegno, Villa Cagnola di Gazzada, Fondazione Ambrosiana Paolo VI, 19-21 maggio 1995, a cura di F. CITTERIO - L. VACCARO, Morcelliana, Brescia 1997.

¹⁸ Il Convegno, patrocinato dalla Fondazione Ezio Franceschini, con la collaborazione della Biblioteca Palatina e del Dipartimento di storia dell'Università di Parma, si è tenuto a Parma nei giorni 7-8 novembre 1997.

¹⁹ Fu papa Leone X, col breve *Alias, postquam* del 24 maggio 1520, a inserire il voto di pellegrinaggio lauretano tra i casi riservati; il testo in U. CHEVALIER, *Nôtre-Dame de Lorette. Etude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, Paris 1906, p. 305-306.

²⁰ La bolla che, a partire dal 1364, veniva emanata ogni anno il giovedì santo, elenca i casi che il pontefice riservava a sé, imponendo così al penitente il ricorso al pontefice stesso o alla Penitenzieria apostolica, cf. Baluze, *Vita Urbani V*, in *Vitae paparum Avenionensium*, ed. MOLLAT, Paris 1916, p. 349-414; M. H. LAURENT, *Urbain V (1362-1370). Lettres communes*, Paris 1964, a cura di P. Gasnault (fasc. 1) e 1965, a cura di M. Hayez (fasc. 2), Roma 1967. La commutazione del voto di pellegrinaggio riservata alla Penitenzieria, pote-

la gerarchia cominciò a prestare attenzione al pellegrinaggio mariano, o meglio ai santuari mariani, solo durante l'autunno del Medioevo, ancorché la loro origine risalga ai primi anni del Mille. Ed eccomi al presente Convegno su *La Madre del Signore dal Medioevo al Rinascimento*. Mi si chiede di tracciare un panorama della storia dei santuari mariani per i quali, nel frattempo, sono stati fatti notevoli passi sulla metodologia della ricerca storica²¹.

3. – PREISTORIA E STORIA DEI SANTUARI MARIANI

Nota come nell'Occidente cristiano, sin dall'epoca delle persecuzioni, il culto dei santi comportò il ricorso terapeutico alle tombe dei martiri: si riteneva infatti che il santo, ormai in cielo, fosse tuttavia rimasto «presente» in terra,

va essere demandata a determinate condizioni – con limiti di quantità – anche a famiglie religiose o enti ecclesiastici periferici; emblematico è il breve che il card. Domenico Capranica, dal 1449 al 1458 penitenziere maggiore, abilitato pertanto ad approvare le suppliche, il 23 agosto 1452 concesse al priore dei Servi di Maria in S. Giacomo di Foligno la facoltà di dispensare 5 voti di pellegrinaggi con meta San Giacomo di Compostella e 15 con meta San'Antonio di Vienne e destinando il ricavato per il restauro della sua chiesa (R. M. FAGIOLI, *I pellegrinaggi dei secoli XIV-XV e la chiesa di S. Giacomo a Foligno*, in *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria*, XXIV [1974], p. 264-271). Di queste possibilità di commutazione erano a conoscenza anche i semplici fedeli, tanto che un testatore del contado di Nocera Umbra il 7 luglio 1460 onerò il proprio genero di un pellegrinaggio iacobeo «ad visitandum ecclesiam beati Iacobi apostoli de Galitia», diversamente, «procurare et obtenere debeat absolutariam de predicta accessione, ad quem ipse tenetur, ab habentibus auctoritatem», Nocera, Archivio Storico Comunale, fondo Notarile, Protocollo di Giovanni di Vannuccio di Sandro, III, c. 151rv, cf. P. L. MELONI, *Appunti sulla «Peregrinatio Iacobea» in Umbria*, in *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostella e la letteratura jacobea*, Atti del Convegno internazionale, Perugia 23-25 settembre 1983, Perugia, 1985, p. 171-197, *ibidem* p. 189.

²¹ Sin dal 1971 poneva il problema, auspicando un generoso impegno, G. BESUTTI, *Saggio di ricerca sull'origine dei santuari mariani in Italia*, in *De cultu mariano saeculis V-XI*, Acta Congressus Mariologici-mariani Internationalis in Croatia anno 1971 celebrati, a cura della Pontificia Accademia Mariana Internationalis, Romae 1972, pp. 275-305; ID., *Metodologia della ricerca storica del culto locale tributato alla Vergine*, p. 454s.; ID., *Santuari e pellegrinaggi nella pietà mariana*, in *Lateranum* n. s. 48 (1982), p. 450-504. Sul problema del metodo è tornata R. GUARNIERI, *Fonti vecchie e nuove per una 'nuova' storia dei santuari*, in *Marianum*, 42 (1980) p. 495-522.

presso la sua tomba; così quei monumenti funebri divennero dei santuari, meta di pellegrinaggi e l'autorità ecclesiastica si affrettò a gestirli²². Lo stesso fenomeno – sconosciuto dai fratelli della Chiesa d'Oriente – si verificò, in un prosieguo di tempo, anche presso le tombe dei confessori – emblematico è il caso di s. Martino di Tours, il *sanctus patronus* cui accorrevano innumerevoli *clientes*²³ – finché – sia in Oriente, sia in Occidente – si cominciò a recarsi in pellegrinaggio anche presso i santi viventi – monaci o eremiti – ritenuti successori dei martiri in quanto, stante la loro vita eroica, continuavano la tradizione dei combattenti della fede, per cui i loro ritiri divennero una seconda Terrasanta²⁴.

Mentre la comune fede che, dopo la *Dormitio*, il corpo della Madonna fu elevato al cielo, fece sì che nessuna chiesa potesse mai vantare di possedere il corpo della Madonna. Tuttavia, a partire dal secolo V, si diffusero sue reliquie, oggetti che le sarebbero appartenuti mentre era in vita. Sorsero così in Oriente alcuni santuari mariani, meta di pellegrinaggi terapeutici e propiziatori: famosi, a Costantinopoli, quello delle Blacherne che custodiva il velo della Vergine²⁵ e

²² P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983.

²³ Sulpicii Severi, *Vita Martini*, in PL 61, col. 1016 (ed. CSEL, I, p. 109-37); vedi inoltre Gregorii Turonensis, *Libri Historiarum*, ed. B. Krusch, *Monumenta Germaniae Historica* (= MGH), *Scriptores Rerum Merovingicarum*, I, 2, Hannover 1969 (editio altera); *Liber I de virtutibus sancti Martini*. Sullo scrittore, *Gregorio di Tours*, in Atti del XII Convegno del Centro Studi sulla spiritualità medievale (Todi, 10-13 ottobre 1971), Todi 1977.

²⁴ Per l'oriente il pensiero va ai Padri del deserto, mentre per l'occidente è d'obbligo citare i *Dialogi* di papa Gregorio Magno, l'opera agiografica più importante dell'alto Medioevo in cui vengono narrati e interpretati, alla luce della fede, episodi di vita di alcuni contemporanei. Sui santi eremiti d'occidente, divenuti dal secolo VI meta di pellegrinaggi di quei devoti che prima si recavano alle tombe dei martiri, riflette B. DE GAIFFIER, *Pellegrinaggi e culto dei santi: réflexions sur le thème du congrès*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima Crociata* (Atti del IV Convegno del Centro Studi sulla spiritualità medievale [Todi, 8-11 ottobre 1961], Todi 1963, p. 9-35, *ibidem* p. 25s. Si veda anche: G. PENCO, *Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel sec. VI*, in *Studia Monastica*, 1 (1959) p. 7-50.

²⁵ Il santuario delle Blacherne, che sorge nel quartiere omonimo, fu costruito per accogliere il *maphorion*, il velo della Vergine, simile a un man-

l'altro della Chalkopratria dove si venerava la cintura della Vergine racchiusa nella santa cassa²⁶, ancorché santuari contestati da alcuni teologi, come Andrea di Creta († 740) per il

tello che copriva la testa e il corpo delle donne fino alle ginocchia: reliquia che, sotto il regno di Leone I (457-474), da Gerusalemme fu portata da due ufficiali dell'esercito a Costantinopoli e sistemata nella chiesa delle Blacherne, ma il suo culto non risale oltre il sec. IX. S. Giovanni Damasceno († 749)c.) citando la *Historia Euthymiaca* (PG 76, 747s), ritiene che le reliquie mariane, depositate alle Blacherne, siano quelle trovate nel sepolcro di Maria e regalate a Pulcheria da Giovenale, arcivescovo di Gerusalemme (PG 96, 747B - 750A). In una delle cappelle del santuario era stata posta la statua marmorea della Vergine orante – la *Blachernitissa* – dalle cui mani bucate usciva acqua, incanalata da una vicina sorgente, presso la quale, il 2 luglio, giorno della venerazione del velo della Vergine, l'imperatore faceva un bagno rituale. La *Blachernitissa* è una figura velata che rimanda all'*orante* delle catacombe, una donna in piedi con le braccia aperte e la palma delle mani rivolta verso il cielo, simbolo dell'anima cristiana che loda e adora Dio. La *Blachernitissa* viene rappresentata con nimbo e due sigle inscritte MP THU (Mêter Theoû = Madre di Dio) e risponde non tanto alla Vergine che prega, quanto alla Vergine che supplica. Al santuario delle Blacherne, luogo di pellegrinaggio e di preghiera, ebbero visioni santa Irene, l'Igumeno Andrea il Folle che brillò per l'innocenza dei costumi e lo spirito di preghiera e di penitenza nella Bisanzio del sec. X e santa Parasceve la Giovane, la santa, personificazione del Venerdi Santo, che tiene fra le mani il ritratto della passione. La *Blachernitissa*, che può essere rappresentata in piedi o in busto, data la presenza della reliquia del velo, era invocata come Vergine-soccorso, cioè colei che porta soccorso, *sképê* in greco, *Pokrov* presso gli slavi, i quali ne celebrano la festa il primo ottobre. Presso i Russi l'icona del *Pokrov* esprime la loro fiducia nella protezione della Madre di Dio: cf. E. SENDLER, *Le icone bizantine della Madre di Dio*, Torino 1995, p. 103s.

²⁶ L'imperatrice Pulcheria fece costruire, verso il 450, la chiesa di piazza Chalkopratria, per custodire la cintura (*zona* o fascia pettorale) della Madonna, una reliquia collegata al mistero dell'Assunzione in quanto donata all'apostolo Tommaso dalla stessa Vergine mentre saliva al cielo. Sulle vicende di questa reliquia proveniente da Gerusalemme e la cui festa è documentata dagli inizi dell'VIII secolo: M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historique-doctrinale*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1944; A. WENGER, *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle*, Institut Français d'Études Byzantines, Parigi 1955. Vuole la tradizione che, durante la quarta crociata (1204), questa reliquia, prelevata dai Latini, fu portata in Europa, giungendo, da ultimo, a Prato: AA. VV., *La Sacra Cintola nel Duomo di Prato*, Firenze 1995. L'immagine della Vergine, venerata nel santuario della Chalkopratria, aveva l'appellativo di l'*Hagiosoritissa* (*Madre di Dio della Santa Cassa*, dove cioè si venerava la reliquia della cintura riposta in una cassetta). La Madre di Dio è rappresentata rivolta verso sinistra e piega leggermente il busto, come se portasse un peso, il fardello delle sofferenze e del peccato. La mano destra in avanti e la sinistra alzata indicano che ella intercede per quanti non hanno speranza se non in lei.

quale non esistono reliquie della Madonna, poiché la tomba della *Theotókos* fu trovata vuota e non v'è traccia delle sue vesti funebri²⁷. Stessa la linea seguita dall'ambiente riformista e 'razionalista' carolino che reagì contro decisioni prese dal Concilio di Nicea II (787) in materia di immagini sacre²⁸, pubblicando i cosiddetti *Libri carolini*, dove si accettarono le immagini come ornamento e come pedagogia – «un libro per quelli che non sanno leggere» – mentre fu rigettato il culto delle stesse, nonostante le precisazioni di Nicea²⁹. Tutto ciò continuò a favorire, in Occidente, la proliferazione di santuari legati a corpi santi e a reliquie insigni, mentre ritardò la nascita dei santuari mariani.

In Oriente, le decisioni conciliari – concilio Niceno II, confermato dal Costantinopolitano IV (869-870)³⁰ – che avevano sancito il diritto per i fedeli di venerare le immagini, ebbero invece un enorme influsso sulla pietà bizantina in generale e sul culto delle icone della Madonna e dei santi in particolare, stante il triplice livello di lettura dell'icona: il primo, quello del ritratto fisico; il secondo, quello agiografico – che consiste nel rappresentare episodi della vita di Cristo, della vita della Madonna o del santo – il terzo, quello spirituale e mistico che permette, attraverso le rappresentazioni materiali, di fissare i tratti dell'immateriale. Ne conse-

²⁷ PG 97, 1081D - 1083A.

²⁸ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO - G. L. DOSSETTI - P. P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, consulenza di H. Jedin, ed. bilingue, Bologna 1991, p. 133s; F. BOESPFLUG - N. LOSSKY, *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Les éditions du Cerf, Paris 1987.

²⁹ Sul *Capitulare de imaginibus*, o *Libri carolini* (il testo, in PL 98, coll. 999-1248 o in MGH, *Concilia*, vol. II, supplemento, ed. H. Bastgen, 1924): G. ARNALDI, *La questione dei Libri Carolini*, in *Culto cristiano, politica imperiale carolingia*, Atti del XVIII Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, Todi, 9-12 ottobre 1977, Accademia Tudertina 1979, pp. 61-86. Sul tema tornarono i vescovi franchi al sinodo di Francoforte (794) convocato da Carlo Magno per confutare la dottrina adozionista sostenuta dai vescovi spagnoli Elipando di Toledo e Felice di Urgel i quali sostenevano che Maria avrebbe partorito solo un uomo, mentre l'uomo Gesù sarebbe stato eletto da Dio a suo figlio, appunto adottato, in un secondo momento: per Felice ciò avvenne con il Battesimo nel Giordano.

³⁰ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 168, can. 3.

gue, dal punto di vista spirituale e mistico, che l'icona di Cristo non è una semplice rappresentazione della sua natura umana; l'icona di Maria o dei santi non sono solamente la rappresentazione delle loro apparenze corporee: queste immagini recano in sé un'impronta della natura divina di Gesù e della santità della Madonna e dei servi di Dio e, in quanto simbolo sacramentale, trasmettono la presenza della totalità di ciò che rappresentano. Come recita il Concilio di Nicea II, nell'icona «*noi contempliamo al tempo stesso l'indicibile e il rappresentato*»³¹.

Seppure in Occidente non fossero mancate statue di Cristo e della Madonna col Bambino – valga l'esempio di s. Maura, di Troyes³² – per tutto l'alto Medioevo, a far da tramite della potenza divina fu la tomba, o la reliquia insigne del santo: solo ricorrendo al patrocinio del Santo si ottenevano i miracoli³³. A partire però dal secolo XI, la pietà dei

³¹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 136. A Basilio Magno, il grande Padre cappadoce del sec. IV, viene attribuito il detto: «l'onore reso alle immagini va al prototipo». L'icona dei santi pone la questione dei due corpi: terrestre e celeste. Il corpo terrestre, già deificato, è l'anticipazione del corpo celeste; l'icona suggerisce il vero volto dell'eternità che Dio contempla ed in questa somiglianza al celeste si situa la presenza ipostatica del santo. La ragione d'essere dell'icona, quindi, e il suo valore non risiedono nella sua bellezza in quanto oggetto, ma in quello che rappresenta: essa è una immagine della bellezza-somiglianza divina, cf. G. GHARIB, *Icone di santi, storia e culto*, Roma 1990, p. 73s. (*Contenuti delle icone dei santi*); N. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Ed. Paoline 1984, p. 169s.

³² Morta a 23 anni (830 ca), sin dall'adolescenza – come si apprende dall'orazione funebre composta da Prudenzone vescovo di Troyes dall'846 all'861 – ella passava lungo tempo della sua giornata nella cattedrale di Troyes, di cui era divenuto prevosto suo fratello Eutropio, rivolgendolo, con preferenza, le sue preghiere a tre immagini del Salvatore che lo rappresentavano in altrettanti momenti della sua vita: da Bambino, tra le braccia della Madre; come Signore, in maestà che le tendeva *amicabiliter* il suo scettro e come Crocifisso (*Acta SS. Septembris*, VI, Anversa 1757, pp. 271-278, 21 settembre). La prima rappresentazione risponde indubbiamente a una statua della Vergine col Bambino; ma, come si evince dal racconto della visione, l'attenzione dell'agiografo, più che alla Vergine, è rivolto al Salvatore posto sulle ginocchia della Madre.

³³ R. MANSELLI, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Roma 1985, pp. 30-34, fa notare come nella letteratura agiografica ed edificante, piena di miracoli, ci sia un'evoluzione dell'idea stessa di miracoli. Così nella vita di s. Martino i miracoli tendono a mostrare la potenza del Dio cri-

fedeli cominciò, seppur timidamente, a reagire a questa tendenza – pur legittimata dalla Chiesa – avendo sperimentato il felice esito del ricorso terapeutico alla vergine Maria³⁴.

I primi pellegrinaggi mariani furono segnati dal ricorso contro un'epidemia, l'ergotismo, detto *fuoco sacro* e, in seguito, *fuoco di sant'Antonio*. Quando, negli anni 1084/85 e 1128, l'ergotismo colpì la Francia e in particolare la regione di Parigi, allorché il *fuoco sacro* fece sentire tutta la sua veemenza, i fedeli, che pure erano ricorsi ai vecchi santuari legati alle reliquie – ma con scarso successo – solo recandosi in pellegrinaggio penitenziale alla Vierge-mère de Paris, o ad altri santuari mariani, ottennero la grazia richiesta, sperimentando così la potente intercessione della Madre di Dio³⁵.

stiano rispetto agli dei pagani: cf. J. FONTAINE, *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, I, Paris 1967, p. 198-203. Nei Dialoghi di papa Gregorio Magno, i miracoli sono presentati come segno ora di santità, ora di predilezione divina, ora come indizio di potenza di Dio: cf. GREGORII MAGNI, *Dialogi*, ed. U. MORICCA, Roma 1924; P. BUGLIOLI, *Pour l'étude du miracle au Moyen Âge: Grégoire Le Grand et son milieu*, Montréal 1972. Nel passaggio dall'Alto al Basso Medio Evo, con Pietro il Venerabile, (*Liber de Miraculis*, PL 189, coll. 851-954) il miracolo tende a collocarsi in una dimensione razionale divenendo così oggetto di trattazione teologica. Di lì a poco mentalità colta e mentalità popolare cominciano a diversificarsi e a contrapporsi: sul piano ecclesiastico il miracolo viene recepito come testimonianza storica attraverso cui Dio attesta la santità di qualcuno; mentre la fede popolare continua a ritenere il santo un tramite della potenza divina.

³⁴ Già A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma 1981, p. 529, aveva sottolineato come, a partire dal sec. XIII, in Italia, dal XIV in Francia e in Inghilterra, i fedeli, con sempre maggior frequenza si rivolgevano a un protettore celeste ritratto in una tavola o in una statua, considerate come sostituto della loro tomba. Ma in Occidente la statua aveva preso il posto delle tombe dei santi da almeno un secolo; si vedano al proposito le osservazioni sul termine immagine apparso sulla fine del sec. XI in A. DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Mayenne 1987, trad. it., *Il sacro, crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini*, Boringhieri, Torino 1993, p. 107s., 170s.

³⁵ «In pago Parisiacensi, necnon etiam per diversos circumquaque pagos, hominum diversa membra ignis plaga pervaduntur: quaeque sensim exusta consumebantur, donec mors tandem finiret supplicia. Quorum quidam, nonnulla sanctorum loca potentes, evasere tormenta; plures tamen Parisius in ecclesia Sanctae Dei genitricis Mariae sanati sunt, adeo ut quotquot illo pervenire potuerint, asserantur ab hac peste salvati», *Annales de Flodoard*, p. 100; ANSELME DE GEMBLoux, *Continuatio*, éd. L. C. BETHMANN, Hannover

La più antica documentazione sul ricorso mariano, a scopo terapeutico, si ha in Occidente, nei *libelli miraculorum*³⁶, quasi tutti opera di canonici secolari. Ciò che colpisce scorrendo i più antichi *libelli* è che il ricorso è legato alla *Sancta basilica*³⁷; ma già dagli atti del Concilio di Arrás, del 1015, si evince che i fedeli avevano bisogno di immagini, per cui i padri sinodali – in contrasto con i *Libri carolini*, dichiararono legittimo il culto delle immagini: «non enim truncus ligneus adoratur, sed per illam visibilem imaginem mens interior hominis excitatur»³⁸.

4. – SANTUARI DELLA MADONNA IN MAESTÀ

Fino a tutto l'alto Medioevo, l'immagine in Occidente aveva continuato ad avere funzione didascalica, stanti anche le direttive date da Gregorio Magno³⁹. Ma già nei primissimi anni del basso Medioevo la statua, al pari dell'icona, comin-

1844 (MGH, SS, VI) sotto l'anno 1129 registra: «Hoc anno plaga ignis divini Carnotum, Parisius, Suessionem, Cameracum, Atrebatum, et alia multa loca mirabiliter pervadit, sed mirabilis per sanctam Dei genitricem Mariam estinguitur». Si noti come in questa prosecuzione della *Cronica* di Sigebert, che giunge fino al 1135, vengono registrati ben sette differenti pellegrinaggi mariani diretti a Arras, Cambrai, Chartres e Soissons, *ivi*, p. 381s.

³⁶ Si veda il prospetto delle raccolte di miracoli – da Flodoard de Reims a Jacob Issickemer (nel 1494 sacrista della chiesa bavarese di Altötting) – ripartite a secondo dell'ordine di appartenenza degli autori: 24 erano canonici secolari, 2 benedettini, 1 agostiniano e 1 francescano: G. SIGNORI, *La bienheureuse polysémie. Miracles et pèlerinages à la Vierge: pouvoir thaumaturgique et modèles pastoraux (X^e-XII^e siècle)*, in *Marie: le culte de la Vierge*, p. 591-617, *ibidem*, p. 605.

³⁷ JEAN DE COUTANCES, *Miracula Sanctae Mariae Constantiae*, p. 377, n. 18.

³⁸ MANSI, 19, 455.

³⁹ A Sereno, vescovo di Marsiglia, che nel 599 aveva ordinato la distruzione di tutte le statue sacre della città, Gregorio Magno inviò, nell'ottobre del 600, la lettera *Litterarum tuarum primordia* con la quale così lo riprovò: «Ci era stato (...) riferito che (...) hai spezzato immagini di santi con la scusa quasi che non dovessero essere adorate. E certo lodiamo pienamente che tu abbia proibito di adorarle, rimproveriamo invece che le abbia spezzate (...) È infatti cosa diversa adorare una pittura, e invece imparare mediante l'immagine della pittura che cosa si debba adorare. Infatti ciò che è la Scrittura per quanti (sanno) leggere, questo lo offre la pittura a quanti non istruiti (la

ciò ad essere recepita dai fedeli come simbolo sacramentale che trasmette la presenza della totalità di ciò che rappresenta. Referente iniziale del rinnovato interesse per il culto mariano, furono, per lo più, *Sedes sapientiae* o Madonne in Maestà, il corrispettivo dell'icona, detta *Kyriotissa* o *Theotokos*, che rappresenta la Madre di Dio coronata, seduta in trono e con sulle ginocchia il Bambino, ambedue in posizione rigidamente frontale. L'iconografia della Madonna in Maestà – cui sono legati i più antichi santuari mariani d'Occidente – rimanda all'episodio dell'adorazione dei Magi, già presente nell'arte tombale, un tema che, meglio di altri, esprime l'adorazione verso il Figlio di Dio da parte di chi, per aver compiuto, come i Magi, un cammino di fede, chiede di essere ammesso alla casa del Signore. Da questo ciclo narrativo che – va precisato – è un tema cristologico, l'arte bizantina aveva isolato la Madonna col Bambino rappresentata in maestà, col Bambino sulle ginocchia, o mentre lo regge con un braccio⁴⁰. Questo soggetto iconografico, in età

guardano, giacché in essa coloro che non sono istruiti vedono che cosa debbono seguire, in essa leggono coloro che non conoscono l'alfabeto; onde la pittura prende anche particolarmente per i popoli il posto della lettura (...) Se qualcuno vuole fare un'immagine, non proibirlo affatto; proibisci invece in ogni modo di adorare le immagini. La tua fraternità ammonisca poi con sollecitudine, che dalla visione del fatto ci si apra all'ardore della compunzione e ci si prostri umilmente nell'adorazione della sola onnipotente santa Trinità»: H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue a cura di P. Hünermann, Bologna 1995, n. 477, p. 265s. Successivo passo, in occidente, fu che l'arte sacra, oltre a rappresentare e narrare i contenuti della fede – dalla commemorazione dei santi misteri alle vite dei santi, al fine di istruire gli analfabeti (*instructionem rudium*): un linguaggio figurativo che si contrappone a quello scritto – svolge anche la funzione di rappresentare e di stimolare un sentimento di *devotionis affectum* tramite la vista e l'udito.

⁴⁰ Questo tipo, che ha avuto origine negli affreschi delle catacombe, spiega il posto di onore che le è riservato nella conca delle absidi, dove cominciò ad apparire sin dal VI secolo – a Ravenna, in S. Apollinare Nuovo, chiesa fatta costruire dal vescovo Agnello († 569); a Parenzo, Istria; Salonicco, S. Sofia ecc. –. Quanto al Bambino, la mano destra di Gesù è nell'atto di benedire; quella sinistra regge il *rotulo* che lo presenta come il *Logos* divino, la Parola di Dio fatta carne. Il titolo *Theotokos* è scritto su ogni icona della Madre di Dio per indicare il suo ruolo nella storia della salvezza, ruolo che fu definito dal Concilio di Efeso. Maria è la Madre del Figlio di Dio, e tutto è messo in opera per esprimere la sua maestà. Sulle Madonne in Maestà, che

ottoniana, grazie alla collaborazione dei vescovi e della Chiesa in generale all'amministrazione dell'Impero, aveva dato origine a una proliferazione di statue, dette *Madonne in maestà*. Tra i soggetti iconografici che influirono su quest'arte statuaria romanica va ricordata, in primo luogo, la miniatura con la Madonna in maestà, di fine secolo X o inizi del successivo che, nel codice Clermont-Ferrand B.M. 145, fa da apertura al racconto di fondazione della cattedrale di quella città, tempio consacrato alla Vergine il 2 giugno 946⁴¹. Due i messaggi del racconto, redatto prima del 984 e inquadrato nella visione notturna che l'abate Rotberto ebbe durante la costruzione di quella chiesa, voluta dal vescovo Stefano II: questa è associata alla Gerusalemme celeste; mentre il posto d'onore è riservato a una Madonna in maestà – due volte preziosa: per le reliquie che contiene e per il materiale con cui è stata costruita – una statua-reliquiario tridimensionale ben presto scoperta dalla pietà popolare che vi riconobbe la

costituiscono un importante capitolo di iconografia popolare occidentale la quale fa il paio con l'iconografia popolare orientale dei secc. IX-X, avendo in comune una rusticità più o meno marcata, si veda, A. GRABAR, *Le vie della creazione nell'iconografia cristiana, Antichità e Medioevo*, Milano 1983, p. 263s.; inoltre M. VLOBERG, *La Vierge et l'enfant dans l'art français*, Grenoble 1933, ried., Paris 1954; ID., *Les types iconographiques de la Vierge dans l'art occidental*, in *Maria. Études sur la sainte Vierge*, dir. H. DU MANOIR, II, p. 483-540, sp. p. 499-502; E. SABRE, *Le culte marial et la genèse de la sculpture médiévale*, in *RBAHA* 20 (1951) p. 101-125; J. Cl. SCHMITT, *Rituels de l'image et récits de vision*, in *Testo e immagine nell'alto Medioevo*. Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, XLI, Spoleto 15-21 aprile 1993, Spoleto 1994, pp. 419-459 dove è inquadrato il processo storico del passaggio dalla *majestas Domini* a quelle della Vergine e dei santi: D. RUSSO, *Les représentations mariales dans l'art d'Occident. Essai sur la formation d'une tradition iconographique*, in *Marie: le culte de la Vierge*, p. 173-291.

⁴¹ *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de France, départements*, XIV, Paris 1890, pp. 41-42. Testo latino del racconto della visione, scritto dal diacono Arnaldo al tempo del vescovo Stefano II (937-984) che ricostruì la cattedrale di Notre-Dame de Clermont-Ferrand, *incipit*, «*Rem fratres nostris diebus manifestatam audientibus*» e descrizione iconografica della miniatura (Madonna in trono – non però in posizione frontale, ma a tre quarti – lo sguardo fisso verso l'eternità con sulle ginocchia Gesù – quasi un ragazzo – il capo nimbato, la destra in atto di benedire, sulla sinistra una croce astile e i piedi scalzi), in M. GOULLET - D. IOGNA-PRAT, *La Vierge en Majesté de Clermont-Ferrand*, in *Marie: le culte de la Vierge dans la société médiévale*, p. 383-405.

presenza di *Maria mediatrix*⁴². Stante la testa coronata – una corona che tuttavia non risponde a nessuna tipologia delle corone allora in voga – e il trono regale, l'iconografia della *Madonna in maestà* fece il paio con quella di *Maria regina*, un'immagine questa sconosciuta a Bisanzio, ma presente a Roma già in età paleocristiana⁴³. E' probabile dunque che il centro di diffusione della *Madonna in maestà* sia stata Roma. Di fatto, se ne servirono i vescovi – stante il trono che rimanda al loro ruolo di rettori della comunità⁴⁴ – e la corte imperiale forse perché l'immagine faceva il paio con la scultura reliquiario di Cristo in maestà, immagine in seguito venerata sotto il titolo di *Volto Santo*⁴⁵; mentre la fama di immagini miracolose ne favorì la diffusione, specie lungo le grandi vie del pellegrinaggio⁴⁶.

⁴² Fra le Madonne in maestà-reliquiario, celebre è quella di Sainte Foy de Conques, J. TARALON, *Les Trésors des églises de France*, Paris 1966. Sulla mariologia dei teologi carolingi, particolarmente attenti alla santità della persona di Maria e al suo ruolo potente di mediatrice, L. SCHEFFCZYK, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959; I. SCARAVELLI, *Per una mariologia carolingia: Autori, opere e linee di ricerca*, in *Gli studi di mariologia medievale, bilancio storiografico*, (Atti del Convegno di Studi tenutosi a Parma nel novembre 1997, in corso di stampa).

⁴³ Per un quadro di sintesi su *Maria regina*, a Roma – iconografia diffusa al tempo di Giovanni VII – nonché sulle letture imperiali di Maria, D. RUSSO, *Les représentations mariales dans l'art d'Occident*, p. 190-232; inoltre M. ANDALORO, *Il Liber pontificalis e la questione delle immagini*, in *Roma e l'età carolingia*, Roma 1976, p. 69-77; M. DEJONGHE, *Roma santuario mariano*, Bologna 1969, p. 84s.

⁴⁴ A. GRABAR, *Trônes épiscopaux des XI^e et XII^e siècles en Italie méridionale*, in *Walraff-Richartz-Jahrbuch*, 16 (1954) p. 7s.

⁴⁵ *Il Volto Santo, storia e culto*. Catalogo della Mostra a cura di C. BARACCHINI e M.T. FILIERI, Lucca 1982; *Il Volto Santo di Sansepolcro, un grande capolavoro medievale rivelato dal restauro*, a cura di A. M. MAETZKE, Cinisello Balsamo 1994.

⁴⁶ Per un quadro d'insieme sul periodo, J. Cl. SCHMITT, *Sognare nel XII secolo*, in ID., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma 1988, p. 239-268. Sulla scultura lignea: J. LORENZELLI – P. LORENZELLI – A. PECA, *Custode dell'immagine: scultura lignea europea XII-XV secolo*, Galleria Lorenzelli – Bergamo, Bergamo 1987; G. PREVITALI, *Studi sulla scultura gotica in Italia*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1991. Su questa feconda tematica si è iniziato a lavorare anche a livello capillare, valgono i due esempi, *I legni devoti*, a cura di G. DONNINI, introduzione di P. DAL POGGETTO, Fabriano 1994; *Scultura e arredo in legno fra Marche e Umbria, Documenti*, I, a cura di G.M. FACHECHI; *I legni di Pergola*, catalogo della mostra a cura di B. MONTE-

Quanto sopra non solo propone una nuova lettura storica dei santuari mariani che rivendicano un'origine paleocristiana⁴⁷, ma ribalta anche l'ipotesi della trasformazione in santuari mariani di edifici pagani, postulando così un succedersi di culti, senza soluzione di continuità; mentre si può solo parlare di una continuità funzionale che non esclude né l'evoluzione di credenze, né la loro profonda complementarietà⁴⁸.

Quanto al culto mariano che, ancora oggi, si continua a prestare in grotte, dove scavi archeologici hanno dimostrato esservi stati, sin dalla protostoria, luoghi di culto: di certo un buon numero di questi antri furono utilizzati, a partire dalla fine dell'alto medioevo, per il culto micaelico, stante la tipologia del santuario di Montesantangelo al Gargano; su questo prototipo furono appunto modellati la stragrande maggioranza del santuari micaelici⁴⁹. Questi santuari però, non

VECCHI, Pergola 1997. Sulle statue che prodigiosamente si animano e sul loro riflesso nell'arte figurativa, S. RINGBOM, *Devotional images and imaginative devotions. Notes on the place of art in late medieval private Piety*, in *Gazette des Beaux Arts*, 73 (1969) p. 159-170; M. BOSKOVITS, *Immagine e preghiera nel tardo Medioevo: osservazioni preliminari*, in *Arte Cristiana*, 76 (1988) p. 93-104.

⁴⁷ Sui rapporti tra culto mariano e paganesimo, cf. J. DANÉLOU, *Le culte mariale et le paganisme*, in *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, a cura di H. DU MANOIR, Beauchesne, Paris 1949, I, p. 159-181. Gli studi vanno condotti puntualmente, caso per caso e in maniera pluridisciplinare; così ad esempio G. BESUTTI, *Santuari e pellegrinaggi nella pietà mariana*, in *Lateranum*, 48 (1982) p. 450-504, *ibidem* p. 456, giustamente ritiene priva di fondamento l'asserzione che otto templi pagani della Sicilia, subito dopo il Concilio di Efeso (431), sarebbero stati trasformati in chiese cristiane dedicate alla Madonna. Ma si vedano anche, a proposito della persistenza di certi riti, le puntuali osservazioni di M. MONTESANO, *Santa Maria del Sasso presso Bibbiena e altri santuari mariani in Toscana. Razionalizzazione ufficiale e cultura folklorica*, in *Archivio Storico Italiano*, 152 (1994), p. 299-316.

⁴⁸ Come giustamente lamenta il p. Pozzi, la fretta ha spinto «a salti smisurati i folkloristi (...) anche nel caso di successive sostituzioni, Maria di Nazareth è altra cosa dalle antiche madri, dall'Uni etrusca, dall'Iside orientale e dalla greco-romana Giunone (...) la struttura del dogma o della pietà mariana è totalmente diversa dalla struttura dei culti femminili nella mitologia e nei miti pagani; tra il culto di Maria e quello delle dee madri, le analogie portano su circostanze esteriori», G. POZZI, *Sull'orlo del visibile parlare*, Adelphi, Milano 1993, p. 69-70.

⁴⁹ Emblematico è il caso della Madonna del parto di Sutri, per il quale si vedano, G. OTRANTO, *Riflessi del culto di s. Michele del Gargano a Sutri in*

sempre o ovunque ottennero il consenso della gerarchia; valgono gli esempi di s. Guglielmo da Vercelli (1085-1142), fondatore di Montevergine che, andando contro corrente, dedicò luoghi tipicamente micaelici alla Madonna o al Salvatore⁵⁰ e di Ugolino, allora vescovo di Velletri e futuro Gregorio IX, che nel 1216 sottrasse al clero di Ninfa il loro santuario micaelico, nonostante attirasse numerosi pellegrini, per fondarvi l'abbazia e la chiesa di S. Maria di Monte Mirteto «super Nympham»⁵¹. Questa operazione, durante la seconda pandemia, divenne quasi una prassi e fu ampiamente recepita dai fedeli, stante il cap. XXII dell'Apocalisse che descrive la Vergine come Coeli che, al pari di Michele, calpesta il dragone⁵².

Oscuri le ragioni per cui nel mondo mediterraneo, fra le immagini miracolose, quella dipinta prevalse sulla statua⁵³.

epoca medievale, in AA. VV., *Il paleocristiano nella Tuscia*, Roma 1984, p. 43-60. Per altri esempi, G. OTRANTO - C. CARLETTI, *Il santuario di S. Michele arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1995; M. SENSI, *La scelta topotetica delle penitenti fra Due e Trecento nell'Italia centrale*, in *Collectanea Franciscana*, 68 (1998) p. 245-275, *ibidem* p. 254s.

⁵⁰ Oltre al monastero di S. Salvatore al Goletto, detto poi di S. Guglielmo (G. MONGELLI, *Storia del Goletto dalle origini ai nostri giorni. Una singolare abbazia presso Sant'Angelo dei Lombardi*, Lioni 1983) e quello di S. Maria Montevergine, a s. Guglielmo e ai suoi monaci si attribuiscono altri santuari mariani quali, S. Maria di Castello (Fiormicola), S. Maria della Foce (Sarno), S. Maria della Consolazione (Paternopoli): cf. A. TRANFAGLIA, *Montevergine e la congregazione verginiana*, in "L'Italia benedettina" 1929, p. 379-439.

⁵¹ M. CASSONI, *La badia ninfana di San'Angelo o del Monte Mirteto nei Volsci fondata da Gregorio IX*, in *Rivista Storica Benedettina*, 14 (1923) p. 170-189; 252-263; 15 (1924) p. 51-77; L. HADERMANN-MISGUICH, *Images de Ninfa. Peintures médiévales dans une ville ruinée du Latium*, prefata par P. Philippot, Roma 1986, pp. 32s, 93s.

⁵² Si veda al proposito: G. LOBRICHON, *La Femme d'Apocalypse 12 dans l'Exégèse du haut Moyen Âge latin (760-1200)*, in *Marie: le culte de la Vierge dans la société médiévale*, p. 407-439.

⁵³ Fatta eccezione per il gruppo di icone romane pre o post-iconoclaste (C. BERTELLI, *Icone di Roma*, in *Stil und Ueberlieferung in der Kunst des Abendlandes*, in Akten 21. Internationaler Kongress für Kunstgeschichte (Bonn 1964), Berlino 1967, pp. 100-106; ID., *Pittura in Italia durante l'iconoclastia: le icone*, in *Arte Cristiana*, 76, f. 724 (1988) p. 45-54), la pittura di accezione bizantina si diffonde in Occidente solo a partire dal sec. XIII. H. BELTING, *Die Reaktion der Kunst des 13. Jahrhunderts auf den Import von Reliquien und Ikonen*, in *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'arte del XIII seco-*

Così ad esempio in Italia, dove le immagini miracolose in maggioranza sono dipinti e icone⁵⁴.

5. – SANTUARI «CONTRA PESTEM»

Una variante dalla Vergine in trono è la rappresentazione della Madonna in atto di allattare – *Madre di Dio allattante*

lo, Atti del XXIV Congresso internazionale di storia dell'arte (Bologna 1979) a cura di H. Belting, Bologna 1982, pp. 35-53, pone il fenomeno in rapporto con la conquista di Costantinopoli da parte dei crociati con la conseguente diaspora di materiali portatili e di iconografi. Mentre per D. MOURIKI, *Thirteenth-century icon painting in Cyprus*, Atene 1986, fu la crisi di Costantinopoli a favorire la fioritura di scuole locali, prima fra tutte quella di Cipro. Ma non meno importante dell'antichità dell'immagine, è il problema della datazione del ricorso terapeutico che spesso è posteriore di qualche secolo alla messa al culto dell'immagine. Da qui la necessità di un censimento delle immagini miracolose, «per distinguervi le scelte fra statua e quadri», come suggerisce A. Dupront, *Antropologie du sacré et cultes populaires. Histoire et vie du pèlerinage en Europe occidentale*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, V, Louvain 1974, p. 235-257; tr. it., *Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio*, in *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Antico Régime*, a cura di C. Russo, Napoli 1976, p. 351-375, *ibidem* p. 373 – ma anche per datare l'inizio del santuario. Indubbiamente, statua o dipinto, assolvono alla stessa funzione che, fino ad allora, nella cultura occidentale, aveva svolto il sepolcro: quello di rendere presente ciò che – statua o dipinto – rappresentano, come sta a dimostrare il gesto compiuto da una certa donna di Macerata la quale, dovendo ringraziare s. Nicola da Tolentino, che le aveva guarito suo figlio Nallo, si recò presso la chiesa di S. Giorgio, a Macerata, dove era dipinta un'immagine del Beato e quivi «obtulit quamdam camisiam dicti eius filii supra quamdam figuram depictam in ipsa ecclesia ad similitudinem dicti fratris Nicolai, eo quod Tholentinum, propter viarum discrimina, ire non poterat», *Il processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino*, a cura di N. OCCHIONI con pref. di A. VAUCHEZ e intr. di D. GENTILI, Roma 1984, p. 412.

⁵⁴ Esempio di Madonne in maestà, dipinte su tavola e meta di ricorsi terapeutici, è quella del Santuario dell'Oriente, presso Tagliacozzo (Aq); vi si venera un dipinto su tavola del sec. XII il cui titolo, come si legge nelle due sigle poste in alto, all'altezza delle spalle della Madonna, è quello di *Madre di Dio (MR QU)*. La Vergine, seduta in trono, porta sul capo, non coperto dalla tradizionale palla, una corona regale; con la sinistra stringe una sfera sormontata da una croce; il Bambino è sul braccio destro della Madre e come lei in posizione frontale, porta sulla mano sinistra un rotulo, mentre con la destra benedice alla greca. A destra di Maria e ai piedi del trono, un tonsurato – artista, o offerente – che, con la destra sollevata, indica la Madonna. Le testimonianze sul ricorso terapeutico a questa immagine sono però tardive: la più antica risale all'anno 1550 ed è un ex voto, forse per peste scampata, cf. G. GIAMBERARDINI, *Maria santissima e la sua immagine orientale venerata presso Tagliacozzo*, Roma 1970.

(*lactans*) – un soggetto diffuso in Oriente e in Occidente⁵⁵. Referente evangelico è il passo: «una donna alzò la voce di mezzo alla folla e disse: – Beato il grembo che ti ha portato e il seno da cui hai preso il latte! Ma Gesù disse: – Beati piuttosto coloro che ascoltano la parola di Dio e la osservano» (Lc 11, 27). Scopo dell'immagine – scarsamente documentata a Bisanzio, forse a motivo dell'iconoclastia – è quella di visualizzare la realtà dell'Incarnazione in quanto il latte materno, già nella prima Lettera di s. Pietro, diventa similitudine della parola di Dio che nutre, che dà la vita (1 Pt 2, 2).

A incrementare le repliche di questo motivo, conosciuto come *Galactotrophousa* (colei che allatta), fu, in Occidente, la letteratura mistica: dai sermoni di san Bernardo di Chiaravalle, nei quali il nome di Maria è accompagnato da tenere espressioni alle meditazioni sulla vita di Cristo diffuse dai francescani. In un sermone attribuito a s. Bernardo, ma in realtà opera di Arnaldo di Bouneval, si legge: «Christus, nudato latere, Patri ostendit latus et vulnera; Maria Christo, pectus et ubera»⁵⁶. Trovo questa immagine esplicitata in una dipinto eseguito, intorno alla metà del Quattrocento, nella chiesa dei francescani di Monteleone di Spoleto. Non meno celebre l'interpettazione poetica che diede Jacopone da Todi a questo mistero nella lauda 32:

⁵⁵ Tra i primi esempi, in Occidente, va ricordato l'affresco di S. Priscilla in Roma. Questa immagine ebbe un ruolo importante nell'arte copta da dove passò a Bisanzio. Questo lo schema nell'arte copta: sulle braccia di Maria è adagiato il Bambino in posizione naturale mentre con la mano tocca il seno della mamma, per uno sguardo d'insieme su questo tipo iconografico detto *Madonna dell'Umiltà*, M. MEISS, *Pittura a Firenze e Siena dopo la morte nera. Arte, religione e società alla metà del Trecento*, con saggio intr. di B. Toscano, Torino 1982, p. 207s.

⁵⁶ L'espressione si trova nel *Tractatus monachorum*, un sermone attribuito a s. Bernardo atteso il ruolo avuto dall'Abate di Chiaravalle nella diffusione del culto alla Vergine: cf. J. LECLERCQ, *Saint Bernard et la dévotion médiévale envers Marie*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 30 (1954) p. 361-375; H. BARRÉ, *Saint Bernard, docteur marial*, in *Saint Bernard théologien*, Roma 1953. Un elenco degli scritti erroneamente attribuiti a s. Bernardo, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, I, Paris 1937, coll. 1499-1502 (F. Cavallera).

«Quann'isso te sogia
l'amor con' te facia,
la smesuranza sia
essar da te lattata?»

Quann'isso te clamava
e 'mate' te vocava,
co' nno te consumava,
mate de Deo vocata?»

(quando il seno Lui ti succhiava, quale gioia non ti diede? Da te, l'incommensurabile, ha ricevuto il latte. Quando, o Madre di Dio, Lui ti gridava e ti chiamava col nome di mamma, non eri forse divorata da tanto amore ardente?)⁵⁷.

Da qui, nella lauda 70, l'invocazione:

«Figlio, perché t'ascundi
al petto o' si lattato?»

(Figlio, perché cerchi di sottrarti a quella da cui sei stato allattato?)⁵⁸.

Fu agli inizi della seconda pandemia che la pietà popolare ricorse alla Vergine sotto il titolo di *Madre di Dio allattante*⁵⁹. Se il Figlio di Dio è divenuto uomo, prendendo carne dalla Vergine Maria dalla quale è stato nutrito, come ogni bambino degli uomini, ne consegue che Gesù Cristo ha dei precisi doveri nei confronti della Madre che lo ha allattato. Ella, come Madre misericordiosa, intercede presso suo

⁵⁷ IACOPONE DA TODI, *Laude*, a cura di F. Mancini, *lauda* 32, vv. 103-110, Laterza, Bari 1974, p. 89.

⁵⁸ *Ivi*, Lauda 70, vv. 45-46, p. 203. È in questo ambiente culturale che probabilmente matura la cosiddetta lactatio che presenta la Vergine col Bambino mentre spreme dal suo seno alcune gocce di latte per indirizzarle alle labbra di s. Bernardo, cf. J. BERLIOZ, *La lactation de Saint Bernard dans un exemplum du «Ci nous dit» (début du XIV^e siècle)*, in *Cîteaux*, 39 (1988), p. 270-283.

⁵⁹ Sull'importanza taumaturgica attribuita alle reliquie del latte della Vergine e sull'iconografia della Madonna allattante, P. BETEROUS, *À propos d'une des légendes mariales les plus répandues: le 'lait de la Vierge'*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4 (1975) p. 403-411; M. SEIDEL, *Ubera Matris. Die vielschichtige Bedeutung eines Symbols in der mittelalterlichen Kunst*, in *Städte Jahrbuch*, 6 (1977) p. 41-98.

Figlio che, irato per i peccati degli uomini, invia castighi sulla terra. La religione civica si servì di questo «sillogismo» legato a detta immagine per erigere santuari, alcuni dei quali ancor oggi meta di pellegrinaggi terapeutici, dove appunto si ricorre per chiedere grazie, o per ringraziare del dono ricevuto⁶⁰. Siffatti santuari della Madonna del Latte o dell'Umiltà – dove la Vergine è raffigurata nel momento in cui è più concretamente e intimamente madre di Cristo – rimandano al ruolo di Maria, caritatevole mediatrice per l'umanità peccatrice e impotente dinanzi alla giustizia imparziale di Cristo o di Dio Padre⁶¹. Questi santuari a loro volta fanno il paio con una vasta tipologia di edifici sacri – mariani o meno – che durante l'autunno del Medioevo costituirono l'espressione più alta dalla 'religione civica'⁶², i cosiddetti santuari politici, nell'accezione di spazi sacri gestiti dai magistrati della città i quali non solo promossero la costruzione del manufatto, ma ne assicurarono la continuità del culto, provvedendo alla nomina dei cappellani e alle spese di culto⁶³.

⁶⁰ Tra i molti santuari dedicati alla Madonna del latte cito, La Steccata di Parma (oggetto di devozione dagli inizi del sec. XV); la Madonna dell'Umiltà di Pistoia (oggetto di una jerofoania nel 1490).

⁶¹ M. MEISS, *Pittura a Firenze e Siena*, p. 223.

⁶² Per l'Italia del Duecento, d'obbligo è il rimando a *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*, Todi 1972 (Convegni del Centro studi sulla spiritualità medievale, 11). Sul tema si è tornati di recente con *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, Actes du colloque organisé par le Centre de recherche «Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XII^e-XVIII^e siècle» de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993), sous la direction d'A. VAUCHEZ, École française de Rome Palais Farnèse 1995.

⁶³ Per una esemplificazione mi permetto di rimandare al mio *Santuari politici 'contra Pestem', l'esempio di Fermo*, in *Miscellanea di studi marchigiani in onore di Febo Allevi*, a cura di G. Paci, "Università degli Studi di Macerata – Facoltà di lettere e Filosofia, 36", Agugliano 1987, p. 605-652. Troppo riduttiva la tesi di J. CL. MAIRE VIGUEUR, *Religione e politica nella propaganda pontificia (Italia comunale, prima metà del XIII secolo)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Roma 1994, p. 65-83, per il quale la proliferazione del culto mariano nelle città italiane del basso Medioevo va messa in relazione con la vittoria dei regimi popolari e delle loro ideologie.

6. – SANTUARI DELLA MADONNA DELLA MISERICORDIA

Privilegiata fu la tipologia dei santuari della Madonna della Misericordia, un titolo che fa il paio con quello di *redentrice*, nel senso che Maria è Madre di Cristo misericordioso e redentore⁶⁴. L'iconografia della Madonna della Misericordia, diffusasi in Occidente, si rifà al modello bizantino venerato a Costantinopoli, nel santuario delle Blacherne⁶⁵, ma ha connotati tipicamente occidentali: il *maphorion* bizantino – reliquia della Vergine, venerata alle Blacherne – si è trasformato in un ampio mantello solenne, un *pallium* che però svolge le stesse funzioni di protezione, in quanto nella cultura occidentale il mantello – soprattutto quello dei re e dei principi – era simbolo di figliolanza legittima e di protezione. Così, nel tradurre in immagine il concetto di protezione che la Vergine riserva ai suoi devoti, gli occidentali usano un linguaggio che ha connotati di immediatezza: con il suo manto la Madonna difende un gruppo – o un determinato centro demico – da ogni insidia, ma anche da ogni castigo, tale la peste significata dagli strali, che il Cristo, o l'Eterno Padre, scagliano dall'alto per castigare i peccatori⁶⁶.

Questa immagine, oltre a significare intercessione della

⁶⁴ Il titolo compare, per la prima volta, nel *sermo* 46 sulla *Natività della B.V. Maria* di s. Pier Damiano, il quale afferma che «ipsius pietatis et misericordiae (Christi) mater», PL 144, col. 761b: cf. R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, Paris 1959, p. 59, n. 87 e 88.

⁶⁵ L'immagine della Madonna, dall'ampio mantello all'occidentale, fu adottata tra gli altri dalla confraternita mariana dei Raccomandati, fondata da s. Bonaventura nel 1270, quindi fu assunta, dopo la peste nera, dalla pietà dei fedeli come baluardo contro la peste, appunto la Madonna della *Misericordia* sul cui manto si infrangono i dardi della peste e sotto la cui protezione si rifugiano i devoti, V. SUSSMANN, *Maria mit dem Schutzmantel*, in *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 5 (1929) p. 285-351; H. BELTING, *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della passione*, con intr. di G. Cusatelli, Padova 1986; J. DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989.

⁶⁶ Sulla feconda tematica vedi, D. RIGAUX, *Usages apotropaiques de la frisque dans l'Italie du Nord au XV^e siècle*, in *Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*, Actes du Colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris les 2-4 octobre 1986, a cura di F. BOESPFLUG e N. LOSSKY, Paris 1987, p. 317-331.

Madonna per la cessazione della peste, ebbe anche una funzione apotropaica, come stanno a dimostrare i gonfaloni umbri⁶⁷; funzione che fece il paio con i santuari costruiti in un sol giorno, egualmente in onore della Vergine della Misericordia, manufatti ritenuti ricostruzione su modello della Gerusalemme celeste, una degna dimora per la Vergine chiamata a scendere fra gli uomini al fine di proteggerli dai dardi della peste. Tipico esempio è il santuario della Madonna della Misericordia di Macerata, costruito nel 1374, in un sol giorno e con la partecipazione di tutta la comunità – dai vecchi ai bambini – per allontanare la peste⁶⁸.

E, se si prescinde dal disegno provvidenziale, non v'è dubbio che a favorire il decollo di Loreto, rispetto ad altri santuari, fu il suo ruolo, universalmente riconosciuto, di baluardo contro la peste, la terribile malattia endemica cui sono legati la stragrande maggioranza dei santuari mariani sorti tra Medioevo ed età moderna⁶⁹. L'antica iconografia, soppiantata da quella legata al racconto di fondazione e ben presto obliterata, rappresenta una Madonna stante entro tabernacolo, sorretto da angeli, dove gli angeli rimandano a una variante della Madonna in Maestà – per es. S. Apollina-

⁶⁷ Sui gonfaloni processionali, una devozione sorta, a quanto sembra, a Perugia per esorcizzare la peste, F. SANTI, *Gonfaloni umbri del Rinascimento*, Perugia 1976.

⁶⁸ Nel 1374 fu eretto sulla piazza della città un altare affinché «ad laudem et reverentiam b. virginis Marie celebretur et celebrari faciat per Commune officium divinum ad dictum altare ad hoc ut mortalitas, que nuper viget in civitate Macerate, cessetur intuitu precum, interpositionis beate virginis Marie coram Altissimo nostro Domino divino». In quello stesso luogo, nel 1447, in tempo di peste, il Comune deliberò di erigere in un sol giorno, un tempio in onore della Madonna della Misericordia «ut precibus benedictae Marie virginis pestis que viget in dicta civitate ad presens, cesset»; per questi testi si veda il mio *Fraternità di disciplinati a Macerata nei secoli XIV-XV*, in *Quaderni del C. D. M. Disciplinati*, 13 (1971) p. 1-51.

⁶⁹ Più volte sono tornato sull'argomento, *Santuari, culti e riti 'ad repellendam pestem' tra Medioevo ed età moderna*, in *Luoghi e spazi della santità*, Atti del convegno, L'Aquila 27-31 ottobre 1987, a cura di S. Boesch Gajano - L. Scaraffia, Torino 1990, p. 135-149; *Santuari 'contra pestem': gli esempi di Terni e di Norcia*, in *Dall'Albornoz all'età dei Borgia. Questioni di cultura figurativa nell'Umbria meridionale*, Amelia 1-3 ottobre 1987, Todi 1990, p. 347-362.

re Nuovo di Ravenna – mentre il tabernacolo è simbolo della Gerusalemme celeste⁷⁰.

Entrare nei dettagli delle tipologie dei santuari mariani comporterebbe un'ampia divagazione. Penso ai santuari della *Madonna del Soccorso*, la cui iconografia, ben distinta da quella della *Madonna della Misericordia*, sorse in Sicilia nell'ultimo quarto del secolo XV, dove ebbe l'appellativo di *Madonna della Mazza*, ma si affermò, a partire dal 1485, nell'Italia centrale, specie tra Umbria e Marche, dove diede origine a santuari tuttora attivi. Scopo iniziale di questa immagine, ancorché ben presto obliterato, fu quello di fornire un deterrente contro la sodomia, ritenuta causa scatenante della peste⁷¹. Penso ai santuari dedicati alla *Madonna delle Grazie*; penso soprattutto ai santuari sorti, sempre con maggior frequenza, a partire dall'ultimo quarto del secolo XIV, sui luoghi mariofanici, dove era apparsa la Vergine, dove un'immagine aveva lagrimato, aveva mosso gli occhi o dove semplicemente era stata «miracolosamente inventa», era stata cioè fortuitamente rinvenuta una sua immagine⁷². Un elenco appena iniziato e che mi porterebbe a valicare di molto i limiti consentiti a una relazione.

La scelta topotetica di questi santuari – cittadini o rurali; di altura o di pianura; di frontiera, legati o meno a strade, corsi d'acqua, alberi – i loro racconti di fondazione⁷³, le

⁷⁰ Per un primo approccio, *L'iconografia della Vergine di Loreto nell'arte*, a cura di F. GRIMALDI - K. SORDI, Loreto 1995; F. BISOGNI, *Iconografia lauretana: prototipi e sviluppi*, in *Loreto crocevia religioso*, p. 329-347.

⁷¹ Sul tema mi permetto di rimandare al mio *Le Madonne del Soccorso Umbro-Marchigiane nell'iconografia e nella pietà*, in *Bollettino storico della città di Foligno*, 18 (1994) p. 7-88; ma vedi anche I. WALTER, «Che il diavolo ti porti!». *La Madonna del Soccorso come «exemplum» figurato*, trad. it. in *Artes*, 3 (1995) p. 57-66.

⁷² Sul tema, S. BARNAY, *Les apparitions de la Vierge*, Paris 1992; G. CRACCO, *Alle origini dei santuari mariani: il caso di Loreto*, in *Loreto crocevia religioso*, p. 97-164.

⁷³ A. DUPRONT, *Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio*, in *Società Chiesa e vita religiosa nell'ancien régime*, a cura di C. RUSSO, Napoli 1976, p. 351-375, *ibidem* (p. 365) aveva auspicato «un intero trattato

ragioni del ricorso – santuario specializzato o polivalente⁷⁴ – i relativi culti e riti⁷⁵ attendono ampi repertori e puntuali analisi senza le quali ogni tentativo di sintesi è destinato a rimanere sterile.

‘strutturale’ sulle ‘invenzioni’ andrebbe scritto, riprendendo numerosi leggendari dei pellegrinaggi moderni». Sulle leggende di fondazione, H. POLGE, *Les thèmes essentiels des légendes mariales gersoises vers la fin du Moyen Âge*, in *Bulletin de la Société archéologique, historique, littéraire et scientifique du Gers*, 60 (1954) p. 366-369; G. PROFETA, *Le leggende di fondazione dei santuari*, in *Lares*, 36 (1970) fasc. 3-4; E. GULLI, *Il santuario e la leggenda di fondazione*, in *Lares*, 38 (1972) fasc. 3-4, p. 157-167. Sul ruolo della statua nel sacro, J.M. ZUNZUNEGUI, *El santuario en la tradición cristiana*, in *Santuarios del País Vasco*, p. 23-83, sp. p. 49s. Emblematico il titolo dell’opera di Guglielmo GUMPPENBERG, *Atlas Marianus quo sanctae Dei genitricis Mariae imaginum miraculosarum origines duodecim historiarum centuriis explicantur*. Auspicabile una raccolta delle più antiche immagini mariane miracolose: a titolo di esempio si veda, per la Spagna, quella – ancorché a tesi – fatta da J. G. ATIENZA, *Nuestra Señora de Lucifer*, p. 207s.

⁷⁴ A. GUERREAU, *Les pèlerinages du Mâconnais: une structure d’organisation symbolique de l’espace*, in *Ethnologie française*, 12 (1982) p. 7-30, analizzando i saggi di Gabriel Jeanton su Mâconnais, censisce «14 pèlerinages pour animaux; 17, pour maladies; 21, pour femmes et enfants», ne analizza i percorsi e i riti.

⁷⁵ I riti del culto di iperdulia consistono in processioni, con canti, litanie e un grande concorso di popolo da una chiesa all’altra, o lungo il circuito delle mura, con il trasporto di immagini. Autentici modelli, la processione indetta nel 590 da papa Gregorio Magno per la cessazione della peste che aveva colpito Roma (*litinia septiformis*: cf. GREGORII TURONENSIS, *Historia Francorum*, lib. X, cap. 1, in *Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum merovingicarum*, I, pars 1, Hannoverae 1951, p. 479-481) e il rito promosso dal Moto dei Bianchi, per il quale d’obbligo è il rimando a G. TOGNETTI, *Sul moto dei Bianchi nel 1399*, in *Bullettino dell’Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 68 (1967) p. 205-343; mentre, per l’iconografia, si vedano le *Croniche* di Sercambi (Lucca, Archivio di Stato, Bibl. Ms. 107, c. 302s, ed. in G. SERCAMBI, *Le illustrazioni delle croniche nel codice lucchese*, coi commenti storico e artistico di O. Banti, M. L. Testi Cristiani, voll. 2, Genova 1978; il testo, con incisioni schematiche, era apparso nelle Fonti per la storia d’Italia dell’Istituto Storico Italiano, Scrittori secc. XIV-XV, *Le Croniche di Giovanni Sercambi lucchese* pubblicate sui manoscritti originali, voll. 3, Lucca 1892. Tipico rito del ricorso terapeutico è invece il pellegrinaggio penitenziale che si colora di varie gestualità; una delle più suggestive rappresentazioni di pellegrinaggio al santuario garganico è quella che si trova a S. Maria del parto presso Sutri, E. FEDERICO, *La leggenda di s. Michele negli affreschi di S. Maria del parto a Sutri*, Manziana (Roma) 1996.