

Marca/Marche

rivista di storia regionale

I / 2013

SANTUARI E PELLEGRINAGGI

- ◆ *La «Lega degli Amici della Marca»*
- ◆ *La «Pubblica Libreria» fermana*
- ◆ *Deputati marchigiani all'Assemblea Costituente*

Marca/Marche

rivista di storia regionale

info@marca-marche.it

- ◆ *Direzione:* Floriano Grimaldi, Marco Moroni, Francesco Pirani, Andrea Livi (responsabile)
- ◆ *Consiglio scientifico:* Luca Andreoni, Roberto Domenichini, Cristiano Marchegiani, Fabio Mariano, Paolo Peretti, Luigi Rossi, Giorgio Semmoloni, Mario Sensi, Lucio Tomei, Andrea Trubbiani, Carlo Verducci, Fabiola Zurlini
- ◆ *Direzione, redazione e amministrazione*
Largo Falconi 4, 63900 Fermo (Fm), tel. 0734 227527
www.andrealivieditore.it - info@andrealivieditore.it
- ◆ *Segreteria di redazione:* Sabrina Sollini
info@marca-marche.it
Libri per recensione, riviste in cambio, vanno inviati alla Segreteria di Redazione
- ◆ Un fascicolo € 15,00. *Abbonamento a due fascicoli € 25,00* da versare sul c/c postale n. 14081632 intestato a Andrea Livi editore, Largo Falconi 4 - 63900 Fermo (Fm)
Gli abbonati per l'anno 2013 riceveranno in omaggio due libri di autori presenti in questa rivista.
Alle biblioteche che sottoscriveranno l'abbonamento annuo sarà inviato, a titolo gratuito, un pacco di libri a carattere storico pubblicati dalla nostra casa editrice.
- ◆ *Foto:* ove non segnalato fanno parte dell'Archivio dell'editore
- ◆ © Copyright «Marca/Marche», Fermo 2013

In corso di registrazione

- ◆ Gli scritti firmati rispecchiano l'opinione dei singoli autori

Finito di stampare nel mese di giugno 2013
per conto di Andrea Livi editore in Fermo
dalla Fast Edit di Acquaviva Picena

SOMMARIO

- 7 Marca/Marche un nuovo progetto editoriale
- 9 SANTUARI E PELLEGRINAGGI
- 11 Mario Sensi - *Andare per santuari: dalla costa adriatica alla catena appenninica umbro marchigiana*
- 45 Floriano Grimaldi - *Il santuario della Santa Casa di Loreto*
- 59 Giorgio Semmoloni - *Il santuario e il culto di san Nicola da Tolentino: aspetti e problemi*
- 77 Luciano Egidi - *Il santuario di San Giuseppe da Copertino di Osimo*
- 95 Luigi Rossi - *Il santuario di Santa Maria a Mare*
- 115 Marco Moroni - *Santuari, pellegrinaggi ed economia*
- 127 RILETTURE
- 129 Caterina Pigorini Beri - *I tatuaggi sacri e profani della Santa Casa di Loreto*
- 141 RICERCHE
- 143 Francesco Pirani - *La «Lega degli Amici della Marca»: una confederazione ghibellina nel primo Trecento*
- 155 Fabiola Zurlini - *La «Pubblica Libreria» fermana e lo Studio cittadino*
- 167 Rossano Morici - *Quando l'acqua faceva male*
- 185 Giancarlo Galeazzi - *Deputati marchigiani all'Assemblea Costituente*
- 204 NOTE, RECENSIONI, SEGNALAZIONI
- 207 Note
- 209 Recensioni
- 224 Segnalazioni



Il santuario della Madonna dell'Ambro, in territorio di Montefortino (FM) (foto John & Jennifer Kelly).

MARIO SENSI

*Andare per santuari: dalla costa adriatica
alla catena appenninica umbro marchigiana*

L'«andare per santuari» è comune a tutte le religioni, in particolare a quelle monoteiste¹. Nella fattispecie, il cristianesimo, sin dagli inizi, ha conosciuto pellegrinaggio e santuari.

Quanto alla loro attualità, basti dire che, come nella società medievale, anche nella nostra società post-moderna c'è un immenso desiderio del divino che “cerca soddisfazione” non tanto nei sacramenti, che a tal fine la Chiesa offre, quanto in manifestazioni con una forte carica emotiva e il cui contenuto teologico rimane spesso assai debole. La massa dei fedeli preferisce, di fatto, rivolgersi direttamente alla Madonna e ai santi che sente umanamente e spiritualmente partecipi della sua condizione e della sua vita: nell'ambito della religione popolare, il santo è infatti l'intermediario, il portavoce presso Dio; è colui che, per sua virtù e per la santità, può intercedere e ottenere così il miracolo richiesto che è, nonostante tutto, la ragione stessa per cui si va alla ricerca di santuari.

Il binomio santuario-pellegrinaggio

Parrà strano, ma il termine “santuario” – nel significato di luogo sacro o chiesa, meta di pellegrinaggi per la terapia del corpo e/o dello spirito – è, per così dire, un neologismo: si pensi che, fino a qualche decennio fa, i giuristi ancora discutevano sulla definizione di santuario cristiano².

Questo termine tecnico, assente nello *ius vetus*, non entrò neppure nel codice benedettino-piano, promulgato nel 1917. Fece però capolino nei Patti Lateranensi (11 febbraio 1929), dove tre santuari vennero distinti da tutti gli altri, presenti sul territorio italiano, assegnando loro un trattamento privilegiato. All'art. 27, primo

¹ Mutuo l'espressione da *Andare per santuari: atti delle giornate di studio per operatori del turismo religioso*, a cura di Giorgio Cracco, Paolo Cozzo, Aosta 2006, cui rimando per l'approfondimento di temi qui appena enunciati.

² Si rimanda a Arturo Carlo Jemolo, *I santuari*, in «Rivista di diritto pubblico e della pubblica amministrazione in Italia», 5 (1913), II, pp. 484-533; *ibidem*, p. 494; Jemolo, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano 1954, p. 183; inoltre Franco Edoardo Adami, *L'evoluzione giuridica del concetto di Santuario*, in *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, a cura di Gaetano Dammacco, Giorgio Otranto, Bari 2004, pp. 5-29.

capoverso, si stabilisce infatti che le «basiliche della Santa Casa di Loreto, di San Francesco in Assisi e di Sant'Antonio in Padova [...] saranno cedute alla Santa Sede e la loro amministrazione spetterà liberamente alla medesima»; nel terzo capoverso dello stesso articolo viene, poi, trattata l'amministrazione degli «*altri Santuari*»³.

Mentre nello *stylus* della Curia Romana la prima definizione di santuario che più si avvicina all'accezione corrente del termine è quella contenuta in una risposta data, nel 1956, dalla Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi: «è detto santuario la chiesa o l'edificio sacro destinato all'esercizio pubblico del culto che, per un motivo particolare di pietà, è reputato dai fedeli meta di pellegrinaggi tesi ad ottenere delle grazie o esaudire dei voti»⁴.

Con la precisazione che i motivi per cui ci si reca in pellegrinaggio a un 'luogo della memoria' sono la presenza di un corpo santo o di una sua reliquia insigne, un'immagine santa da onorare per aver elargito grazie, un'indulgenza da ottenere. Questa nozione tuttavia tardò ad entrare nei testi ufficiali della Chiesa. Si pensi al Concilio Vaticano II, nei cui documenti il lemma "Sanctuarium" compare solo tre volte, non però nell'accezione esplicitata nel citato rescritto della Congregazione⁵. Si dovette così giungere al Codice di Diritto Canonico, promulgato da Giovanni Paolo II nel 1983, per avere la definizione del termine, secondo l'uso corrente, illustrandone le condizioni che devono essere necessariamente presenti. Il can. 1230 sancisce che: «Col nome di santuario, si intendono la chiesa, o altro luogo sacro, ove i fedeli, per un peculiare motivo di pietà, si recano numerosi in pellegrinaggio con l'approvazione dell'Ordinario del luogo»⁶.

³ *Dossier Conciliazione*, a cura di Emilio Cavaterra, Milano 1971, p. 273 (mia l'evidenziazione. Si noti come, nel distinguere i primi tre santuari da tutti gli altri, si preferisca usare l'appellativo di basilica, il termine tecnico di loro spettanza); vedi inoltre, Arnaldo Bertola, *I santuari e il concordato*, in «Il diritto ecclesiastico e rassegna di diritto matrimoniale», 45 (1934), pp. 489-510; pp. 609-622.

⁴ «Sanctuarii nomine intelligitur ecclesia seu aedes sacra divino cultui publice exercendo dicata quae, ob peculiarem pietatis causam (*ex.g.*, ob imaginem sacram ibi veneratam, ob reliquiam ibi conditam, ob miraculum quod Deus ibi operatus est, ob peculiarem indulgentiam ibi lucranda), a fidelibus constituitur meta peregrinationum ad gratias impetrandas vel vota solvenda», *Litterae circulares* della Sacra Congregazione per i Seminari e le Università, 8 febbraio 1956, in Xavier Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici*, Roma, «Commentarium pro Religiosis» 1966-1974, II, col. 2241, n. 2558; cfr. inoltre R. Naz, *Sanctuaire*, in *Dictionnaire de droit canonique*, éd. par R. Naz, Paris 1965, col. 870; Pietro Palazzini, *Sanctuarium Pontificia, Sanctuarium*, in *Dictionarium morale et canonicum*, a cura di Pietro Palazzini, IV (Roma 1968), pp. 202-203.

⁵ Al n. 11 dell'*Apostolicam Actuositatem* si afferma che la famiglia deve mostrarsi «come il santuario domestico»; al n. 62 della *Gaudium et Spes* si usa la parola santuario come sinonimo di chiesa; al n. 6 della *Lumen Gentium* si fa riferimento alle «pietre del santuario».

⁶ Il *Codex Iuris Canonici* (CIC), del 1983, dedica ai santuari un apposito capitolo del Libro IV, *De Ecclesiae munere sanctificandi*, cap. III, *De sanctuariis*, canoni 1230-1234.

Dal che si evince che, per il nuovo Codice, gli elementi che qualificano un santuario sono: un luogo sacro (può essere pertanto una chiesa, una cappella, un oratorio, ma anche una grotta naturale) dove si va per un peculiare motivo di pietà; il che comprende anche richiesta di grazie e soddisfazione di voti, nozioni già esplicitate dal documento della Curia romana del 1956. Il secondo elemento è il concorso di numerosi pellegrini, con cadenza almeno annuale. Il terzo, è l'approvazione dell'Ordinario diocesano. Mentre, al posto della distinzione fra santuari maggiori e santuari minori, a suo tempo avanzata dallo Jemolo⁷, è subentrata la distinzione tra santuari internazionali, nazionali e diocesani⁸.

Dal versante dei documenti ecclesiastici, con l'Esortazione apostolica post-sinodale "Evangelii Nuntiandi", di Paolo VI (1975), la gerarchia ebbe un nuovo approccio con la «pietà popolare»⁹; ma la presa di coscienza della nozione di santuario, nell'accezione corrente, iniziò con il suo successore Giovanni Paolo II (1978-2005)¹⁰. Il primo pronunciamento ufficiale di un organismo della Curia romana, in materia di santuari, risale però al 1999: ha per titolo, *Il santuario, memoria, presenza e profezia del Dio vivente* e reca la firma del Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti¹¹. Tre anni dopo ha fatto seguito la normativa pastorale-liturgica, emanata dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, dal titolo: *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*¹². Mentre l'Ufficio Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana per la Pastorale del

⁷ A introdurre la distinzione tra santuari maggiori e santuari minori fu il giurista Jemolo che, esemplificando, classificò come «maggiori e più tipici» i santuari di Nostra Signora di Oropa, del Sacro Monte di Varallo, del santuario di Valle di Pompei e della Santa Casa di Loreto, Jemolo, *I Santuari* cit., p. 505.

⁸ CIC, cann. 1231-1232.

⁹ «La religiosità popolare [...] se è ben orientata, soprattutto mediante una pedagogia di evangelizzazione, è ricca di valori. Essa manifesta una sete di Dio che solo i semplici possono conoscere; rende capaci di generosità e di sacrificio fino all'eroismo, quando si tratta di manifestare la fede; comporta un senso acuto degli attributi profondi di Dio: la paternità, la provvidenza, la presenza amorosa e costante; genera atteggiamenti interiori raramente osservati altrove al medesimo grado: pazienza, senso della croce nella vita quotidiana, distacco, aperta agli altri, devozione. A motivo di questi aspetti, Noi la chiamiamo volentieri "pietà popolare", cioè religione del popolo, piuttosto che religiosità», «Evangelii Nuntiandi», 48; «Acta Apostolicae Sedis», 68 (1976), pp. 5-76.

¹⁰ Si veda Stefano De Fiores, *L'emergere dei santuari nella coscienza della Chiesa: significato e responsabilità*, in «La Madonna», 32 (1984), nn. 1-2, pp. 20-23.

¹¹ Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, *Il santuario, memoria, presenza e profezia del Dio vivente*, Città del Vaticano 1999.

¹² Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Roma 2002. Principi e orientamenti in materia di santuario e pellegrinaggi sono contenuti nel cap. VIII, n. 286, pp. 221-245. Trattando di pietà mariana, il *Direttorio* ne riconosce il fondamento biblico, la sensibilità liturgica, la profondità cristo-

tempo libero, turismo e sport ha definito il pellegrinaggio: *luogo teologale*, in quanto si identifica come «conoscenza-esperienza dell'amore misericordioso di Dio»; e *luogo etico-ascetico*, in quanto «vi eccelle la risolutezza di proposito in vista della conversione e della rigenerazione spirituale nella "misura di Cristo"»¹³.

Fino agli anni '90 del secolo scorso gli storici puri avevano, in pratica, ignorato il fatto santuarioale. Verso la fine del secondo millennio, però, un nutrito gruppo di storici italiani venne cooptato nel progetto di ricerca sul *Censimento dei santuari italiani*, coordinato dai professori André Vauchez e Giorgio Cracco, progetto che faceva parte di un più ampio programma di ricerca su *Lo spazio, l'uomo e il sacro in Italia e nei paesi del Mediterraneo*. Mancando presso gli storici una definizione precisa di santuario cristiano, nei giorni 2 e 3 giugno 1997 fu programmata, presso l'École française di Roma, una tavola rotonda su *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*¹⁴. I vari interventi hanno evidenziato il carattere polisemico del termine santuario; la nozione è stata estesa a ogni luogo segnato da «apparizioni» e «miracoli», oggetto per questo di devozione e di pellegrinaggio spontaneo; mentre è stata ripresa la distinzione tra santuari maggiori e minori, arricchita di una nuova tipologia, quella dei micro-santuari, cioè di stretto ambito locale. Sono seguiti vari convegni, attenti alle situazioni regionali, con il coinvolgimento di molte Università italiane, nelle figure dei maggiori esperti nella storia delle istituzioni religiose e, nel 2005, è stato approntato il *Censimento dei Santuari Cristiani d'Italia*: una grande banca informativa *on line* accessibile alla comunità scientifica internazionale, mediante l'uso delle più avanzate tecnologie informatiche che permettono una consultazione 'avanzata' della banca dati¹⁵. Dopo di che si è passati all'ultima fase con la pubblicazione della collana «Santuari d'Italia», presso De Luca editori d'arte¹⁶.

logica, la ripresa della Tradizione, l'intensità del coinvolgimento umano e la capacità di trasformazione del significato di gesti precristiani: cfr. Antonio Escudero, *La presenza di Maria nella pietà cristiana. Il dati e il senso*, in «Salesianum», 65 (2003), pp. 473-490; ibidem, p. 476.

¹³ *Parrocchia e pastorale del pellegrinaggio*, in CEI, Ufficio Nazionale per la Pastorale del tempo libero, turismo e sport, *Parrocchia e pastorale del turismo, dello sport, del pellegrinaggio*, Roma 2003, pp. 22-30.

¹⁴ Gli Atti del Convegno sono usciti con il titolo, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, a cura di A. Vauchez, Roma 2000 (Collection de l'École française de Rome, 273).

¹⁵ Il sito web «in progress» <http://www.santuari.cristiani.iccd.beniculturali.it> contiene le schede di 4.000 santuari; ognuna è divisa in cinque macro sezioni: Generali; Architettura e notizie storico-artistiche; Pratiche religiose; Fonti (con segnalazione della presenza di eventuali archivi); Bibliografia.

¹⁶ Sono finora usciti i seguenti cinque volumi: Lazio (2010), Roma (2012), Puglia (2012, è dedicato ai santi e beati; si è in attesa del volume sui santuari mariani), Trentino Alto Adige - Südtirol (2012); Umbria (2013). Il volume sulle Marche, per una serie difficoltà, ha bisogno di tempi più lunghi.

Appena due constatazioni. Quanti si accingeranno a fare la storia dei santuari si troveranno facilitati, grazie a questo importante lavoro preparatorio; con la precisazione che il Censimento ha le sue lacune, a cominciare dal fatto che non prende in considerazione i santuari dismessi, ma solo quelli attivi.

I luoghi della «dimora di Dio con gli uomini»

Precisata la nozione che il cristiano è, per sua natura, un *homo viator*, appunto un viaggiatore, o meglio «pellegrino» e straniero¹⁷, mentre il santuario – «icona della dimora di Dio con gli uomini» (cfr. Ap. 21, 3) – è un luogo della memoria dove i fedeli si recano in pellegrinaggio, avendovi permesso il vescovo locale l'esercizio del culto, va detto che, già dal II secolo, i cristiani avevano cominciato a frequentare i luoghi della memoria di Gesù Cristo e di sua madre Maria¹⁸. Il loro pellegrinaggio era una conseguenza del desiderio di un ritorno alle sorgenti per rivivere, attraverso la visita dei Luoghi Santi, il messaggio e il cammino della salvezza. Un valore particolare ricoprono quei Luoghi Santi in cui si svolsero gli eventi principali della missione redentrice del Cristo. Luoghi santi minori sono invece quelli legati ai personaggi che furono vicini a Gesù, dalla Madonna agli apostoli fino alle pie donne.

I primi santuari della cristianità occidentale furono le tombe dei martiri e i luoghi dove questi subirono il martirio: quivi i fedeli confluivano per commemorare il *dies natalis* del martire, spesso con la celebrazione dei divini misteri. A partire dall'era Costantiniana si moltiplicano le invenzioni di corpi santi¹⁹. E contro le obiezioni di coloro che vedevano nel culto delle reliquie qualcosa di paganesimo s. Girolamo rispondeva: «noi non adoriamo le reliquie dei martiri [...] le onoriamo bensì per adorare Colui di cui sono testimoni»²⁰.

¹⁷ L'aggettivo *peregrinus*, spesso sostantivato, deriva da *peragere* che significa percorrere, con il senso intensivo di "andare lontano"; mentre l'avverbio *peregre*, è composto da *per* e *agros*, e significa fuori città, in campagna. Questo il significato di *peregrinus* per il diritto romano. Il cristiano fa propria questa nozione perché la sua vera patria è la meta ultraterrena verso la quale è diretto e ogni giorno è tenuto a compiere passi in avanti.

¹⁸ Due i Luoghi santi maggiori: la basilica del Santo Sepolcro a Gerusalemme e la Natività a Betlemme. A questi, di norma, vanno aggiunti: il Cenacolo sul Monte Sion, la Tomba della Vergine al Getsemani e l'edicola dell'Ascensione sul monte degli Ulivi. Gli altri sono luoghi minori. Stante la vastità della letteratura, rimando ai riferimenti bibliografici allegati a Franco Cardini, *In Terrasanta pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 473-502.

¹⁹ Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912.

²⁰ S. Girolamo, Epist. CIX, 2.

Il culto delle reliquie diede luogo a due forme di pietà: alla monumentalizzazione del luogo dove era stato rinvenuto un corpo santo, con la costruzione appunto di una *basilica ad corpus*, di una *ecclesia ad corpus*, o di un *martyrium*, il corrispettivo del nostro santuario; e al possesso privato delle reliquie stesse²¹, considerate come un pegno di benedizione (*benedictionis munimentum*)²², come difesa dagli innumerevoli pericoli che insidiano la salute e la vita favorendo la salvezza sia delle collettività, come del singolo²³. In seguito il culto delle reliquie trovò un avallo nei *Libri carolini*, frutto dell'ambiente della riforma e del "razionalismo" carolingio, con un indirizzo contrario al Concilio di Nicea II: si accettarono le immagini come ornamento e come pedagogia, fu però rigettato il culto delle stesse immagini, pur con le precisazioni di Nicea sul concetto di culto²⁴. Senonché, in età romanica, si verificò, a cominciare dalla Francia, una splendida fioritura di immagini che comportò una rivoluzione sconosciuta in Oriente, il passaggio dal culto dell'immagine dipinta a quella tridimensionale, appunto alla statua che svolge un ruolo del tutto simile a quello dell'icona in Oriente: rende cioè presente il mondo invisibile e fungere – per usare un'espressione di s. Giovanni Damasceno – da «canale della grazia con virtù santificatrice»²⁵.

Con la venerazione delle statue della Madonna e dei santi inizia il divario tra «la foi savante et la foi populaire», o meglio tra «la foi des villes et la fois des champs» e il culto popolare compie così un percorso diverso da quello liturgico²⁶. Fa

²¹ Le sanzioni della legge romana contro chiunque avesse osato turbare il riposo di un morto fece sì che fino al VII secolo in Occidente le reliquie consistessero in lini o stoffe (*brandea, paliola, sanctaria*) che, per essere state a contatto con la tomba di un santo, ne avevano attinto parte della sua *virtus*: cfr. André Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris 1943-1945.

²² S. Paolino di Nola, *Le lettere*, II, a cura di Giovanni Santaniello, Napoli 1992, ep. XXXI, p. 216. E nell'epistola successiva s. Paolino afferma che la morte preziosa dei santi giova per mezzo delle reliquie alle preghiere del sacerdote e al bene degli uomini (*vota sacerdotis viventium et commoda parvo | pulvere sanctorum mors pretiosa iuvat*), ivi, p. 244.

²³ Prudenzio (*Peristeph.*, VI, 135) chiama le reliquie *Fidele pignus*; sant'Ambrogio, (*Exb. Virgin.*, II, 4) le dice *munera salutis*.

²⁴ Sulle icone, Léonide Ouspensky, *Théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe*, Ed. du Cerf, Parigi 1980; François Boespflug, Nicolas Lossky, *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Les éditions du Cerf, Paris 1987.

²⁵ Christoph Von Schönborn, *L'icône du Christ*, Friburgo 1976.

²⁶ *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi di una cultura*, Atti della X settimana int. di studio, Mendola 25-29 agosto 1986, Milano 1989; Jean Marie Roger Tillard, *Le 'sensus fidelium', réflexion théologique*, in *Foi populaire Foi savante*, Paris 1976, pp. 9-40; Guy Lóbrichon, *La religion des laïcs en Occident XI^e - XV^e siècles*, Paris 1994, p. 142. Sulla scultura lignea, per uno sguardo d'insieme relativamente all'Italia, Enzo Carli, *La scultura lignea italiana dal XII al XVI secolo*, Milano 1960.

da spartiacque l'opposizione che, a partire dai secoli XI-XII, si verificò tra monachismo e pellegrinaggio: ai valori tradizionali del pellegrinaggio fu contrapposta la stabilità e l'obbedienza del monaco; e, in età umanistica, invece dell'esilio volontario, tipico del pellegrinaggio, si cercò di conculcare l'uscire da sé per compiere appunto un pellegrinaggio interiore²⁷.

La gerarchia intervenne non per proibire, ma per giustificare il nuovo indirizzo imposto dalla religiosità popolare: «non enim truncus ligneus adoratur, sed per illam visibilem imaginem mens interior hominis excitatur»²⁸. L'introduzione della statua, a sua volta, favorì il moltiplicarsi di santuari, fino ad allora legati alle reliquie.

A favorire il pellegrinaggio nelle varie contrade di occidente furono: il movimento delle reliquie, il moltiplicarsi dei santuari e l'opera dei monaci missionari irlandesi che, tra VI e VII secolo, diffusero una peculiare religiosità, ispirata alla concezione cristiana della vita, come ininterrotto viaggio-pellegrinaggio. Da oltralpe, sempre con più frequenza, i fedeli si recavano in visita devota alle tombe romane degli Apostoli, grazie anche al sistema penitenziale "a tariffa", diffuso dai monaci irlandesi e che prevedeva, per ciascuna colpa, una corrispondente espiatione. Invalse così l'uso di far espiare, con il pellegrinaggio le colpe più gravi e di natura pubblica, quali l'omicidio, l'adulterio: tanto più gravi erano le colpe e altrettanto più lontana doveva essere la meta del pellegrinaggio. Stessa la punizione riservata a monaci e a chierici indegni²⁹.

Quando, a partire dal secolo XI, il pellegrinaggio, da penitenza imposta, divenne un fenomeno di massa, liberamente scelto dai fedeli per motivi ascetici, la Chiesa si premurò di garantirne l'incolumità. Fu così promulgato, al Concilio Lateranense I (1123) lo statuto del pellegrino, improntato a un decreto di Graziano dove, riprendendo un testo di Callisto II, nel can. 14 si commina la scomunica a quanti avessero osato derubare i pellegrini diretti a Roma o «ai santuari degli altri santi»³⁰. Questa disposizione venne integrata dal

²⁷ Jean Leclercq, *Monachisme et pérégrination du XI^e au XII^e siècle*, in «Studia monastica», 3 (1961), pp. 35-52; Giles Constable, *Monachisme et pèlerinage au Moyen Age*, in «Revue Historique», 258 (1977), pp. 3-27; Étienne Delaruelle, *Le pèlerinage intérieur au XV^e siècle*, in *La piété populaire au Moyen Age*, Torino 1975, pp. 555-561.

²⁸ Concilio di Arras del 1015, ed. Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 19, (Firenze-Venezia 1759-98), p. 455.

²⁹ Sui penitenziali: Cyrille Vogel, *Les «Libri paenitentiales»*, Turnhout 1978 (Typologie des sources du Moyen âge occidental, 27); *A pane e acqua, peccati e penitenze nel Medioevo*, a cura di Giorgio Picasso, Giannino Motta, Novara 1986.

³⁰ «Si quis Romipetas et peregrinos et apostolorum limina et aliorum sanctorum oratoria visitantes capere seu rebus quas ferunt spoliari et mercatores novis teloniorum et pedagiorum exactionibus molestare tentaverit, donec satisfecerit, communionem careat christianam»

Concilio Lateranense II (1139) che, con il canone 14, estese i benefici della *Pax* anche ai pellegrini, rinnovando la scomunica a coloro che avessero osato offendere i pellegrini diretti a Roma³¹.

Questo statuto del pellegrino fa il paio con quello sui santuari contenuto nel can. 12 del Concilio Lateranense I (1123) dove – esplicitando la nozione di “santuari degli altri santi”, contenuta nel successivo can. 14 – vengono comminate scomuniche a quanti avessero asportato donativi fatti ai seguenti santuari romani: S. Pietro, San Giovanni in Laterano (ricordato sotto il titolo di S. Salvatore), il Pantheon (allora detta S. Maria Rotonda), a un santuario dell’Italia meridionale, S. Nicola di Bari e a uno della Gallia, S. Egidio³². Quest’ultimo è l’unico santuario d’oltralpe di cui si fa memoria; e fa specie che non venga ricordato Santiago, per il quale, qualche anno appresso, sarà compilato quel codice che va sotto il nome di Callisto II (1119-1124), il *Codex calixtinus*, dove si descrive l’assunzione dell’abito e delle insegne da parte del pellegrino³³, un rituale che accompagna il pellegrino dalla

Conciliarum oecumenicorum Decreta, a cura dell’Istituto per le scienze religiose, a cura di Giuseppe Alberigo, Giuseppe Luigi Dossetti, Perikles-Petros Joannou, Claudio Leonardi, Paolo Prodi, ed. bilingue, Bologna 1991, pp. 192-193 (cfr. inoltre, DG, c. 24, q. 3, c. 23).

³¹ *Conciliarum oecumenicorum Decreta*, pp. 200-201.

³² *Conciliarum oecumenicorum Decreta*, pp. 191-192.

³³ «Non absque re ad sanctorum limina tendentes, baculum et peram benedictam in ecclesia accipiunt. Cum enim penitencie causa illos ad sanctorum presidia mittimus, peram benedictam illis more ecclesiastico damus, dicentes: - In nomine Domini nostri Ihesu Christi, accipe hanc peram, habitum peregrinationis tue, ut bene castigatus et emendatus pervenire merearis ad limina sancti Iacobi quo pergere cupis, et peracto itinere tuo ad nos incolumis cum gaudio revertaris, ipso prestante qui vivit et regnat Deus in secula seculorum, Amen. Item, cum baculum ei damus, sic dicimus: - Accipe hunc baculum sustentacionem itineris ac laboris ad viam peregrinationis tue ut devincere valeas omnes catervas inimici, et pervenire securus ad limina sancti Iacobi, et peracto cursu tuo ad nos revertaris cum gaudio, ipso annuente qui vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum, Amen. Per peram vero, quam Ytali scarsellam appellant, Provinciales sportam vocant, Galli ysquirpam nominant, largitas elemosinarum et carnis mortificatio designatur. Pera angustus est saculus, de corio bestie mortue factus, ore semper apertus, vinculis non alligatus». Il testo è contenuto nel *Sermo Beati Calixti pape in sollempnitate electionis ac tranlacionis sancti Iacobi apostoli, que III die kalendarum ianuarii celebratur*, sermone del sec. XII, inserito nel libro I, cap. XVII del *Liber sancti Jacobi - Codex Calixtinus* e che inizia con le parole, *Veneranda Dies*: cfr. *Liber sancti Jacobi - Codex Calixtinus*, ed. W.M. Whitehill, I, Santiago de Compostela 1944, p. 152; nuova edizione a cura di Klaus Herbers, Manuel Santos Noya, p. 79. Il pellegrino aveva dunque, in testa, cappello di feltro (*galerum*), a larghe tese per difendersi dal sole (specie nei secc. XIII-XIV), o con la falda rimboccata; difendeva la gola con il soggolo, una tela che inquadrava il viso e scendeva sulle spalle; e sopra la veste indossava la *schivavina*, un mantello di panno grosso, con cappuccio e maniche ampie, o la *pellegrina*, mantello corto con un cappuccio ricoprente la testa e il collo. Mentre per affrontare i disagi del viaggio aveva la bisaccia o scarzella (*pera*, *scarcella*), una borsa pendente da una

partenza fino al suo arrivo³⁴. Giunti al santuario i pellegrini privilegiavano alcuni aspetti esteriori, come: vedere, toccare, pregare, cantare, sciogliere i voti, appendere gli ex voto³⁵. Quindi, dopo aver sostato qualche tempo, munitisi di lettere testimoniali³⁶, carichi di *souvenir* dei luoghi visitati, riprendevano il viaggio di ritorno a casa, fieri di mostrare l'insegna del pellegrinaggio compiuto³⁷.

tracolla sopra la schiavina, dove riporre denaro (ma veniva nascosto anche nella tracolla), medicinali e piccole cose, come «ago e refe»; la zucca per portare acqua; e un bastone o bordone (*baculus*, *burdo*) nodoso, alto e ricurvo in cima con duplice funzione: serviva per difendersi in caso d'attacco, e da punto di appoggio per attraversare i tratti difficili; in cammino veniva portato sulle spalle, e in caso di sosta serviva da appoggio.

³⁴ Si dispone che prima della partenza il pellegrino si accosti ai sacramenti della confessione e della comunione e assista alla messa durante la quale avviene la cerimonia dell'investitura con l'indossare, una volta benedette, le vesti del pellegrino e il ricevere il bordone e la scarsella. Quindi, al momento della partenza, il pellegrino si muniva di *patente di pellegrino* cui, in età moderna si aggiunsero *passaporto*, e altre fedi, come quella di *battesimo*, di *sanità* e persino di *comunione* come anche *cartelle di confessione*: quest'ultime per rafforzare la loro identità di devoti pellegrini, ma anche per indicare a eventuali controllori il percorso fatto, cfr. Paolo Giuseppe Caucci Von Saucken, *Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana: il viaggio da Napoli a san Giacomo di Galizia di Nicola Albani*, in *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura Jacobea*, Atti del convegno internazionale del Centro Italiano studi compostellani, Perugia 23-25 settembre 1983, Perugia 1985, pp. 377-427; *ibidem*, p. 391s. Per le voci: *pera*, *scarcella*, *burdo*, *burdonarii*, *burdone* vedi il Du Cange (*Glossarium mediae et infimae latinitatis*); inoltre, Carlo Cecchetelli, *La vita di Roma nel Medio Evo*, I/2, *Le arti minori e il costume*, Roma 1960, pp. 1202-1204.

³⁵ Teste, braccia, gambe, piedi, cuori, d'argento o di cera, sono gli oggetti di cruda eloquenza espressiva di cui si fa larga menzione nelle disposizioni testamentarie, cfr. Fabio Bisogni, *Ex voto e la scultura in cera nel tardo Medioevo*, in «Iconographica», I (2002).

³⁶ Le patenti servivano talvolta per ottenere speciali sussidi da istituzioni a ciò deputate, venivano infine mostrate a chi aveva imposto o commissionato il pellegrinaggio. Tra le lettere testimoniali dell'avvenuto pellegrinaggio, celebre la *patente di Compostella*. In età moderna, nel novero dei documenti di cui doveva essere in possesso il pellegrino, figura anche la fede di confessione e una tessera sanitaria.

³⁷ Le insegne potevano essere di legno, di metallo, di pietra, di stoffa o di altra materia. Erano fissate in genere sul cappello o sulla pellegrina, tale la conchiglia, insegna del pellegrinaggio sia di Compostella, sia di Mont-Saint-Michel; o la croce, o altro. L'insegna dei pellegrinaggi ai santuari mariani era un'immagine della Vergine, tale l'insegna del santuario di Puy, Roger Gounot, *Les enseignes de pèlerinage de la Vierge du Puy du XIII^e et XIV^e siècles*, in *Le pèlerinage* (Cahiers de Fanjeaux 15), Toulouse 1980, pp. 93-95; tale l'insegna lauretana (ci sono pervenute quelle con l'immagine della Santa Casa: cfr. Luca da Monterado, *Storia del culto e del pellegrinaggio a Loreto* (sec. XIV-XV), Loreto 1979; Carlo Bertelli, Floriano Grimaldi, *Oggetti devozionali antichi rinvenuti nella santa Casa di Loreto*, in «Studia picena», 36 (1968), pp. 106-108; Floriano Grimaldi, *Aspetti devozionali, pellegrini e viaggiatori a Loreto nei secoli XIV-XX*, in *Il sacello della Santa Casa*, Loreto 1991, pp. 223-359.

Alcuni pellegrini decedevano lungo il tragitto; altri si mettevano al servizio del santuario *ad tempus*, o vita natural durante; oppure decidevano di far vita eremitica nei pressi del santuario³⁸. Molti di quelli che rientravano a casa davano vita – o entravano a far parte – di fraternite laicali, specie ospitaliere, costituite appunto da ex-pellegrini che a loro volta si mettevano a servizio dei pellegrini. Notevole il contributo, per la formazione di una società pellegrina, dato dalle confraternite di S. Giacomo e di S. Antonio, costituite da ex pellegrini di Compostella e di Vienne³⁹. Diedero vita a siffatte confraternite anche ex pellegrini del Gargano⁴⁰, mentre, in età moderna, si va dalle confraternite lauretane, fino alle associazioni dei devoti di S. Pio da Pietrelcina⁴¹.

³⁸ Solo una minoranza non faceva ritorno a casa, operando scelte radicali: così facevano alcuni pellegrini di Montserrat che rimanevano, come eremiti, sulla santa montagna, cfr. Jonathan Sumption, *Monaci, santuari, pellegrini: la religione nel Medioevo*, Roma 1981, p. 158s; Josep Gudiol, *De peregrins i peregrinatges religiosos catalans*, in «Analect. S. Tarracon.», 3 (1927), p. 109s; Frederic Udina i Martorell, *Els guiatges per als pelegrims a Montserrat als segles XIII-XV*, in «Hispania sacra», 13 (1960), pp. 467-471. Alla Santa Casa di Loreto divenne prassi mettere a servizio del santuario *ad tempus* il proprio figlio: Floriano Grimaldi, *La chiesa di Santa Maria di Loreto nei documenti dei secoli XII-XV*, Ancona 1984; Giuseppe Santarelli, *Il pellegrinaggio lauretano, in Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa. Aspetti culturali e religiosi*, Padova 1990, pp. 39-120.

³⁹ Cito la fraternita ospitaliera di S. Giacomo e S. Antonio che avevano eretto gli ex pellegrini di Assisi: Cesare Cenci, *Documentazione di vita assisana 1300-1530*, Grottaferrata 1974-76, pp. 257, 283, 353, 374, 376, 428, 442, 450, 546; Pier Lorenzo Meloni, *Appunti sulla Peregrinatio Iacobea in Umbria*, in *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura Iacobea*, Atti del convegno internazionale del Centro Italiano studi compostellani, Perugia 23-25 settembre 1983, Perugia 1985, pp. 171-197, p. 178s.

⁴⁰ Mancano studi su queste confraternite che, tra Umbria e Marche, sono documentate ancora in età moderna. Federico Zeri, illustrando uno stendardo processionale, alla Walters Art Gallery di Baltimora, con il Crocefisso tra i dolenti e, sul verso, san Michele arcangelo ai cui piedi sono inginocchiati confratelli biancovestiti, stendardo che attribuisce a Lorenzo d'Alessandro e lo dice posteriore al 1480, ritiene che sia stato «eseguito per una confraternita devota a san Michele, di una città marchigiana». La scheda relativa a questo stendardo, scritta nel 1976, viene dallo stesso autore riproposta in Federico Zeri, *Diario marchigiano 1948-1988*, Torino 2000, pp. 198-199. A commento, Raoul Paciaroni, *Lorenzo d'Alessandro detto il Sanseverinate. Memorie e documenti*, Milano 2001, p. 111, ricorda però appena due confraternite marchigiane dedicate all'arcangelo: una a Matelica; l'altra a Cingoli, nella parrocchia di Avenale, dove sorgeva anche un santuario micalico "ad instar". Per le confraternite dell'Angelo in area umbra mi permetto di rimandare a Mario Sensi, *Pellegrini dell'arcangelo Michele e santuari garganici "ad instar" lungo la dorsale appenninica umbro-marchigiana*, in «Compostella», Rivista del Centro italiano di studi compostellani, 27 (gennaio-dicembre 2000; ma Pistoia, settembre 2001), pp. 19-50.

⁴¹ Ho affrontato questo tema, su cui peraltro scarna è letteratura, in *Confraternite lauretane e pellegrinaggio*, in *Pellegrini verso Loreto*. Atti del convegno «Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XV-XVIII», Loreto 8-10 novembre 2001, Ancona 2003, pp. 111-152.

Quando, nel secolo XII, si affermò il pellegrinaggio di massa, specie in funzione di santuari cittadini, sorsero nuovi ordini religiosi. Emblematico è il caso dell'Istituto ospitaliero degli Antoniani di Vienne⁴². Man mano che aumentava il flusso dei pellegrini i loro crescenti bisogni comportarono l'esigenza di una accurata organizzazione stradale, assistenziale, giuridica e liturgica, cui si dedicarono le varie istituzioni legate al pellegrinaggio: fece scuola Santiago di Compostella⁴³.

Costituiva un vanto l'aver compiuto lunghi pellegrinaggi; mentre in onore di pellegrini senza nome, morti lungo le vie del pellegrinaggio, furono erette chiese, cappelle e intitolati passi, come se fossero stati dei martiri di Cristo⁴⁴.

Il censimento dei santuari delle Marche

Storia tormentata, quella del censimento dei santuari delle Marche. Quando l'Associazione internazionale per le ricerche sui santuari stava avviando il censimento, usciva, nel 1996, il volume *Santuari nelle Marche*, a cura di Giuseppe Cucco, un'impresa voluta dalla Giunta Regionale della Regione Marche. Uno dei «molti modi per raccontare la storia della regione [...] il più misterioso», aveva scritto Carlo Bo, presentando il volume⁴⁵. Ma, nel momento in cui dal racconto si doveva passare alla schedatura sistematica, qualcosa non ha funzionato. Mentre,

⁴² Luc Mailliet-Guy, *Saint - Antoine et Montmajour au Concile de Bâle 1434-1438*, Valence 1928; Italo Ruffino, *Canonici regolari di sant' Agostino di sant'Antonio, di Vienne (Francia)*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, coll. 134-141.

⁴³ A dare un grande impulso al pellegrinaggio jacobeo furono il vescovo compostellano Diego Gelmírez (1100-1139/40) il quale ebbe l'appoggio dei re di Spagna e il consenso dei papi munifici di privilegi, Luis Vázquez de Parga, José María Lacarra, Juan Uría Ríu, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 voll., Madrid 1949; José Guerra Campos, *Roma-Santiago. La bula "Deus omnipotens"*, Santiago 1954. Justo Fernández Alonso, *Giacomo il Maggiore, apostolo, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VI (1965), coll. 363-388; ibidem, coll. 372, dubita che l'Ordine cluniacense sia stato il grande propulsore dei pellegrinaggi a Compostella.

⁴⁴ Celebre il santuario di Santa Maria dei Martiri, sorto a Molfetta, nella seconda metà del XII secolo, dove i martiri sono dei pellegrini, probabilmente diretti a Gerusalemme e naufragati sulla costa molfettese, nel sito del santuario stesso: cfr. Giovanni Antonio Bovio, *Breve historia dell'origine, fondazione e miracoli della devota chiesa di S. Maria de' Martiri di Molfetta*, Napoli 1638; Luigi Michele de Palma, *La pergamena più antica del fondo Capitolo Cattedrale nell'Archivio Diocesano di Molfetta*, in «Atti del convegno di studio su "Momenti di storia molfettese" (Molfetta 11-12 settembre 1982)», Bari 1987, pp. 5-21; de Palma, *Sul culto mariano in Puglia. Note in margine ad una recente pubblicazione*, in «Luce e Vita Documentazione» (LVD), 1990, n. 2, pp. 173-183; de Palma, *Pellegrini martiri di Cristo? Storia e leggenda di un culto medievale sulla costa pugliese*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LIII (1999), pp. 17-38.

⁴⁵ Giuseppe Cucco, a cura di, *Santuari nelle Marche*, presentazione di Bonita Cleri, Regione Marche - Giunta regionale, Università degli Studi di Urbino, Urbino 1996, p. 5.

per una serie di contrattamenti, ancora oggi molte schede attendono una revisione. Nel frattempo la letteratura sui santuari marchigiani si è andata arricchendo⁴⁶.

Il taglio che è stato dato alla schedatura poi arenatasi era quello di una rassegna dei santuari che si animano in tutte le stagioni dell'anno, o nelle ricorrenze santuariali, richiamando folle di pellegrini⁴⁷. Ben altro lavoro richiedeva il censimento dei tanti santuari, da tempo dismessi.

Fino oltre la metà del secolo XV, nelle Marche, è mancato un santuario di grande risonanza. Basti scorrere il *Portolano Sacro*, una sequenza litanica, compilata intorno agli anni '70 del Quattrocento per i marinai che, durante la navigazione, trovandosi in necessità, si affidavano a una serie di santi intercessori, come anche ai titoli di tantissimi santuari, per rendersi conto come, all'epoca, i santuari marchigiani avevano un pubblico decisamente ristretto: i santuari importanti conosciuti dai marinai lungo l'Adriatico, tra San Marco di Venezia e Sant'Angelo del Monte Gargano, erano quasi tutti della costa dalmata compresa un'anonima chiesa che si trova a Sazan, all'imbocco del porto di Valona, in Albania, mentre per la corrispondente costa italiana ricordano appena San Giuliano di Rimini e S. Ciriaco d'Ancona; Loreto, nonostante gli ex voto con delle barche, è del tutto ignorato. Dopo il santuario di Monte Sant'Angelo seguono: S. Nicola di Bari, S. Cataldo di Taranto e S. Maria di Leuca, S. Maria del Casale presso Brindisi, la Madonna di Capo Colonna presso Brindisi⁴⁸.

⁴⁶ Quale esempio di un rinnovato interesse per i santuari – specie per quelli rupestri o eremitici, quasi tutti dismessi – cito tre agili guide, ma con dati tecnici per la relativa escursione e ricche di immagini suggestive: Dalmazio Pilati, *Santuari della diocesi di Fabriano-Matelica. Storia, tradizione, pietà popolare*, Fabriano 1996; *Pellegrini e santuari sui monti azzurri*, a cura di Giorgio Semmoloni, [s.n.t.]; Andrea Antinori, *I sentieri del silenzio. Alla scoperta degli eremi rupestri e delle abbazie dell'Appennino marchigiano e umbro*, Folignano (AP) 1997. Decisamente più fiorente la letteratura su singoli santuari; mi limito a citare: *Lo scrigno di Caldarola. La Madonna del Monte, il Beato Francesco, la Confraternita*, a cura di Angelo Antonio Bittarelli, Tolentino 1992; Angelo Mencucci, *Il santuario della Madonna del sole. Belvedere Ostrense, diocesi di Senigallia. Storia, culto, arte*, Belvedere Ostrense 1999; Francesco D'Acquarica, *Storia del santuario di Santa Maria a Mare*, Fermo 2000; mentre per una rassegna dettagliata, e aggiornata annualmente, si rimanda alla *Bibliografia marchigiana*, a cura del Centro Studi A. Trapè - Biblioteca Egidiana di Tolentino, I, Tolentino 1997; II, Tolentino 2001.

⁴⁷ Rende ragione del lavoro che stava svolgendo il coordinatore Giuseppe Cucco, *Santuari marchigiani*, in *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a cura di Giorgio Cracco, Bologna 2002, pp. 329-340.

⁴⁸ Michele Bacci, *Portolano Sacro, Santuario e immagini sacre lungo le rotte di navigazione del Mediterraneo tra tardo antico e prima età moderna*, in *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*. Papers from a conference held at the Accademia di Danimarca in collaboration with the Bibliotheca Hertziana (Max - Planck - Institut für Kunstgeschichte), Rome, 31 May - 2 June 2003, a cura di E. Thunø e G. Wolf, pp. 223-248; *ibidem*, p. 244.

Nel giro di pochi anni, grazie agli interventi dei papi, le cose però cambiano: dalla fine di quel secolo XV fino ai nostri giorni la Santa Casa di Loreto non solo svolge il ruolo guida dei santuari marchigiani, ma appartiene alla categoria dei santuari internazionali⁴⁹. Lo affiancano due santuari “ad corpus” di fama nazionale, S. Nicola a Tolentino, in diocesi di Macerata e S. Giuseppe da Copertino a Osimo, in diocesi di Ancona-Osimo.

Ben tredici le diocesi marchigiane, più una prelatura, quella della Santa Casa. E ogni diocesi ha i suoi santuari. Il totale dei santuari censiti è di 159. Decisamente notevole il numero dei santuari nella diocesi di Camerino, un territorio per lo più montagnoso: ben 30, ma tutti di stretto ambito diocesano e taluni frequentati poche volte l'anno e dai soli valligiani. Dopo di che viene Fermo, con 20 santuari; Fabriano, con 16; Senigallia, con 14; Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia, con 13; Ascoli Piceno, con 12; Fano-Fossombrone-Cagli-Pergola, con 12; Ancona-Osimo, con 9; Urbino-Urbania-Sant'Angelo in Vado, con 9; San Benedetto del Tronto-Ripatransone-Montalto, con 9; Pesaro, con 7; Jesi, con 6; San Marino-Montefeltro, con 4. Fa da chiusura la prelatura di Loreto, città santuario.

Attualmente, fatta eccezione per Loreto, che è un santuario internazionale e per i due santuari “ad corpus” di Tolentino e di Osimo, di fama nazionale, il ricorso a questi santuari e di conseguenza la rispettiva fama non superano il centro demico di appartenenza. Non era così tra Medioevo ed età moderna, quando tantissimi di questi santuari funzionavano da indotto al pellegrinaggio lauretano. Così S. Maria di Macereto, presso Visso; S. Venanzio e S. Maria in via, a Camerino; S. Maria di Frasassi, a Genga; il SS. Crocefisso di Sirolo, venerato a Numana. Per quest'ultimo, dove si venera un crocefisso ligneo del secolo XII, assai vicino alla tipologia delle *Majestats* spagnole, si giunse a “reclamizzarlo”, parafrasando un detto relativo al pellegrinaggio jacobeo: «Chi va a Loreto e non va a Sirolo vede la Madre e non vede il Figliolo». Questo santuario, sulla fine del secolo XVI, era riuscito a inserirsi nella catena delle tappe obbligate del pellegrinaggio lauretano; ciò ne decretò il successo⁵⁰.

Rientra nella media nazionale il fatto che ben 108, dei 159 censiti, siano dedicati alla Madonna. Per il resto, 36 sono santuari “ad corpus” di santi e beati, ma alcuni sono anche luoghi della memoria, che rimandano alla presenza del santo quando era in vita. Ben ventidue i santuari dove si venerano corpi di santi o di beati:

⁴⁹ Assai vasta la letteratura su questo santuario, affermatosi nel secolo XV. Per uno sguardo d'insieme delle problematiche connesse, si veda, *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 Ferdinando Citterio, Luciano Vaccaro, Morcelliana, Vago di Lavagno 1997.

⁵⁰ *Il Crocefisso di Numana*, a cura di Fabio Toccaceli, Ancona 1994.



Il sarcofago della martire Vittoria, nel santuario di Santa Vittoria in Matenano (FM).

ma solo la fama di due – come sopra accennato – ha varcato i confini regionali, il francescano S. Giuseppe da Copertino, a Osimo e l'agostiniano S. Nicola, a Tolentino. Mentre appena due sono i santuari al femminile: B. Mattia Nazzareti († 1319), a Matelica e B. Sperandia († 1276), a Cingoli⁵¹. Quindici i santuari dedicati a Gesù Cristo, di cui uno a un Miracolo Eucaristico che, stando al racconto di fondazione, sarebbe accaduto a Lanciano nel 1273 da dove l'ostia, trasformata in carne, fu trasferita al convento degli agostiniani di Offida⁵².

Non mancano santuari dove si venerano reliquie di martiri dei primi secoli, valga per tutti l'esempio della chiesa matrice di S. Vittoria in Matenano, dove furono traslate le reliquie della santa che ha dato l'appellativo allo stesso castello, di proprietà dei monaci farfensi⁵³. Fa tuttavia specie che siano sopravvissuti appena tre santuari martiriali, i cui edifici però, da tempo, fungono da cattedrale, o da chiesa parrocchiale. Tali Sant'Emidio, ad Ascoli; S. Venanzio, a Camerino; S. Marone, a Civitanova Marche: corpi santi che non richiamano più folle di fedeli, privi pertanto del carisma proprio dei santuari. Colpisce poi il fatto che, nell'elenco dei santuari che continuano ad essere meta di pellegrinaggi, figurino un solo santuario micaelico, Sant'Angelo di Profoglio, lungo la catena dell'Appennino umbro-marchigiano⁵⁴.

⁵¹ Solo per quest'ultima è stato promosso, di recente, un convegno di studi, *Santità femminili nel Duecento. Sperandia patrona di Cingoli*, Atti del Convegno di studi, Cingoli 23-24 ottobre 1999, a cura di Giuseppe Avarucci, Ancona 2001.

⁵² Il racconto di fondazione sarebbe stato redatto nel 1280 da certo fra Michele Mallicani, priore del convento di Sant'Agostino di Offida. L'originale del racconto è andato perduto, mentre ci è pervenuta la copia eseguita da un pubblico notaio nel 1788. Questa è stata edita da A. Palmieri, *La sacratissima ostia*, Roma 1913, pp. 109-112. Vedi inoltre Giuseppe Sergiacomi, *Il miracolo eucaristico di Offida*, Ascoli Piceno 1967.

⁵³ Furono i monaci di Farfa a traslare, sul Matenano, le reliquie di santa Vittoria, martire della Sabina, vissuta nel III secolo, cui la pietà popolare ha riconosciuto il ruolo di santa sauroctona perché, stando alla passione (sec. VI/VII), liberò dal dragone il paese di *Trebula* (ora Monte Leone di Sabina), vedi Giuseppe Crocetti, Giovanni Settini, *Vittoria e Anatolia, vergini romane martiri in Sabina. La "passio", le reliquie, il culto*, Fermo 1973, pp. 159-202. Alle pp. 165-179 i dati relativi alla pietà popolare, sviluppatasi attorno a questo santuario "ad corpus". Ambedue citate nel Geronimiano, al 10 luglio, compaiono ambedue nella *Processione delle sante vergini e martiri*, lo splendido mosaico della metà del VI secolo, eseguito per la basilica di S. Apollinare Nuovo a Ravenna.

⁵⁴ Su questo santuario "ad instar Gargani", conosciuto anche come «I Santi», Milziade Santoni, *La cripta di S. Angelo di Profoglio nell'archidiocesi di Camerino e le sue memorie*, Camerino 1892; Michele Faloci Pulignani, *Le memorie dei ss. Apostoli Pietro e Paolo nel villaggio di Cancelli e le origini del cristianesimo nel territorio di Foligno*, Foligno 1894, pp. 84-90; *Pieve Torina*, Quaderni dell'Appennino Camerte, serie guide, 1, Recanati 1979, pp. 174-179; Sensi, *Pellegrini dell'arcangelo Michele e santuari garganici "ad instar"* cit., pp. 19-50; *ibidem*, pp. 46-48.



Santuario di Santa Maria infra Saxa, e tempio ottagonale del Valadier, in comune di Genga (An).

I resti monumentali di S. Michele di Domora – attestato sin dal 1086 e, sulla fine del secolo XIII, ridedicato a sant'Eustachio⁵⁵ –, il tempio micaelico d'acropoli a Camerino⁵⁶ e il fatto che nel secolo XIV ci si imbarcava a Zara per compiere pellegrinaggi a santuari micaelici marchigiani⁵⁷, la dicono lunga su di una stagione di ricorsi all'arcangelo Michele, in luoghi frequentati per la terapia degli uomini e degli animali, oggi del tutto obliterati. Il problema riguarda non solo santuari da secoli dismessi, ma anche i santuari micaelici ridedicati alla Vergine o a santi. Valga l'esempio della Grotta della Beata Vergine di Frasassi, posta in una zona impervia della gola di Frasassi dove, sin dal sec. XIII è attestato un reclusorio femminile, il *monasterium S. Marie Boccasaxorum* che sorgeva a fianco di un antro, meta di pellegrinaggi periodici; questa grotta è un santuario mariano tuttora attivo⁵⁸. E tutta-

⁵⁵ Dopo i vecchi studi di Severino Servanzi Collio, *Culto antico dei Settempedani verso l'arcangelo S. Michele*, Macerata 1836; Severino Servanzi Collio, *Notizie storiche intorno al monastero di S. Michele o S. Eustachio di Domora presso la città di San Severino e descrizione di un breviario quivi adoperato fin dal secolo XIII*, San Severino Marche 1884], di recente è tornato su questo santuario Roberto Ranciano, *La gola di Sant'Eustachio, aspetti naturalistici e storici*, San Severino Marche 1998, pp. 57-78.

⁵⁶ Di questo tempio, dedicato a S. Angelo, rimane un singolare bassorilievo, oggi alloggiato al Museo Civico, rappresentante S. Michele arcangelo, con ai lati i simboli dei quattro evangelisti, come il «Salvatore fra le potenze», attorniato dai «quattro esseri viventi» (Ezechiele 1,1). Fu rinvenuto nel 1739, all'interno di un muro comune tra la cappelletta dedicata a S. Anna e il convento di S. Angelo e nel 1783 i padri conventuali lo fecero murare sulla porta d'ingresso della cappelletta, la stessa che dà accesso «ad un magazzino sotterraneo», cfr. *Venerabile confraternita della SS. Trinità e Carità di Camerino: Costituzioni*, Camerino 1886, p. 6, nota c.

⁵⁷ Documentato è il pellegrinaggio a S. Michele di Pesaro, cfr. Zoran Ladić, *Contributo allo studio del pellegrinaggio di Zara nella seconda metà del XIV secolo*, in «Croatia christiana periodica», XVII (1993), 32, pp. 17-31.

⁵⁸ Romualdo Sassi scrisse una prima volta su questo santuario rupestre in *Chiese dipendenti da monasteri benedettini nel contado fabrianese*, in «Benedictina», IV (1950), pp. 87-131; *ibidem*, pp. 124-125. Quindi vi tornò in *Le chiese di Fabriano. Brevi cenni storico-artistici*, Fabriano 1961, pp. 150-151 spiegando che «veramente erano in origine due chiese separate, quella del monastero benedettino femminile, o *carcer*, di S. Maria *Boccasaxorum*, che il Brandimarte asserisce fondato in alto, nella località Pian del Carmine; e l'oratorio di proprietà delle stesse monache, di S. Maria *intra* o *infra saxa*, nell'interno della grotta omonima, ove concorrevano – e concorrono – i fedeli a venerare una rozza immagine creduta miracolosa [...] demolito il monastero, rimase il solo oratorio che passò alla parrocchia di Rosenga nel secolo XVIII». Lo stesso Sassi premette alla scheda di S. Maria di Frasassi quella di S. Angelo di Rosenga, «chiesa parrocchiale, già menzionata in un atto di donazione del 1196; nel 1249 dipendeva dal monastero di S. Vittore», come il monastero di S. Maria di Frasassi, *ivi*, p. 150. Da qui l'ipotesi che il titolo del santuario sia passato alla chiesa parrocchiale, mentre la grotta sia stata reintitolata alla Madonna, un caso simile a quello di Ninfa dove, per ordine del vescovo Ugolino, futuro papa Gregorio IX, fu dismesso il santuario micaelico per erigervi S. Maria di Monte Mirteto «super Nympham»: cfr. Mauro Cassoni, *La badia ninfana di Sant'Angelo o del Monte Mirteto nei Volsci*

via la presenza di una comunità femminile eremitica in quel contesto postula un preesistente santuario micaelico, come ad esempio a S. Angelo di Panzo, in quel di Assisi, o a Sant'Angelo d'Ocre, ai confini di Fossa e San Panfilo⁵⁹.

Si tratta indubbiamente di un problema che riguarda non solo le Marche, ma tutta la penisola, con particolare riguardo alle regioni attraversate dalla dorsale appenninica; tale, l'Umbria dove un esempio significativo è costituito dai santuari micaelici delle valli ternana collegata con quella reatina, dal passo di Stroncone: una specie di palinsesto, dove se ne intravedono numerosi, dismessi da secoli, a cui di recente si è cominciato a prestare attenzione⁶⁰.

Almeno due le ragioni che favorirono il moltiplicarsi di santuari micaelici "ad instar", modellati cioè sul prototipo garganico⁶¹: il pellegrinaggio sostitutivo, con applicazione dell'indulgenza ai defunti e il fatto che, come la «stilla garganica», anche

fondata da Gregorio IX, in «Rivista Storica Benedettina», XIV (1923), pp. 170-189; pp. 252-263; XV (1924), pp. 51-77; Lydie Hadermann-Misguich, *Images de Ninfa. Peintures médiévales dans une ville ruinée du Latium*, prefata par Paul Philippot, Roma 1986, pp. 32s, 93s.

⁵⁹ Raccolgo dati su questi e altri santuari micaelici, gestiti da comunità femminili bizzoccali, poi monacate, in Mario Sensi, *La scelta topotetica delle penitenti fra Due e Trecento nell'Italia centrale*, in «Collectanea franciscana», 68/1-2 (1998), pp. 245-275, *ibidem*, pp. 254-255; quindi vi sono tornato in Mario Sensi, «*Mulieres in Ecclesia*». *Storie di monache e bizzoche*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2010, pp. 137-178.

⁶⁰ Rimando ai miei, *Santuari micaelici e francescani nell'Umbria meridionale*, in *Il beato Antonio da Stroncone*, a cura di Mario Sensi, Atti delle giornate di studio (Stroncone, 27 marzo 1999 e 25 novembre 2000), IV, S. Maria degli Angeli - Assisi 2002, pp. 53-91; Mario Sensi, *Santuari e culto di san Michele nell'Italia centrale*, in *Culto e santuari di san Michele nell'Europa medievale. Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale*, a cura di Pierre Bouet, Giorgio Otranto, André Vauchez, Atti del Congresso internazionale di studi (Bari, Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006), Bari 2007, pp. 241-80; inoltre vedi ora, Annalisa Basili, *Il culto di san Michele arcangelo dalla chiesa ipogea del complesso di Santa Maria Maggiore al territorio di Narni*, in *La chiesa di S. Maria Maggiore e i domenicani a Narni*, Atti del Convegno, Narni 29-30 settembre 2006, a cura di Roberto Nini, Serena Novelli, Morphema Editrice, Narni 2010, pp. 321-352.

⁶¹ Uno dei fenomeni ricorrenti nel sacro è la riproduzione del santuario prototipo, vere e proprie repliche per gemmazione che, sin dall'antichità, ebbero l'appellativo di santuari "ad instar". Sull'esempio dell'edicola dell'*Anastasis* gerosolimitana – una delle repliche più note è il santuario di S. Stefano di Bologna [su questa tipologia di santuari, d'obbligo ora il rimando a *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei Luoghi Santi tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di Anna Benvenuti e Pierantonio Piatti, Atti del XV Seminario del Centro Internazionale di studi "La gerusalemme di san Vivaldo", (Montaione, 30 giugno-2 luglio 2011), (Toscana Sacra, 4), Sismel edizioni del Galluzzo, Firenze 2013], anche per il santuario micaelico del Gargano si verificarono repliche: veri e propri santuari "ad instar Gargani", quasi tutti posti lungo la via dell'Angelo, o suoi diverticoli. Nell'Italia centrale ne sono stati individuati almeno una trentina; ma, stante la laboriosità dell'inchiesta, il loro censimento è lungi dall'essere completo. Rilevazioni di questi santuari nei miei: *La francigena via dell'Angelo*, in *Francigena: santi, cavalieri, pellegrini*, a cura di Paolo Caucci von Sauken,

quella dei santuari “ad instar” veniva utilizzata sia per la terapia degli uomini – specie contro le febbri malariche – come anche per purificare il bestiame; da qui la proliferazione di siffatti santuari in aree adatte alla pastorizia o infestate dall’anofele, la zanzara che, con la sua puntura, trasmette plasmòdi, che germinano malaria⁶².

Alcuni di questi santuari sono sopravvissuti, perché ridedicati – un fenomeno largamente attestato, a partire dal secolo XIII –, di norma alla Vergine, e ciò in perfetta linea con il capitolo XII dell’Apocalisse, dove si narra della lotta ingaggiata dalla Donna contro il dragone; ma anche a santi taumaturghi, e ciò senza che fossero obliterate le antiche funzioni del santuario⁶³.

Lo studio dei santuari marchigiani postula conoscenze sul vissuto religioso delle regioni limitrofe, come anche di quelle dell’altra sponda dell’Adriatico. In tal senso la Croazia costituisce una chiave di lettura privilegiata per i rapporti tra Oriente e Occidente. Per i pellegrini dell’altra sponda, fino agli inizi del secolo XV, le Marche furono però soprattutto regione di transito, in quanto loro mete erano Roma, Assisi, il Gargano. Ma quando, agli inizi del secolo successivo, cominciò a diffondersi la fama di Loreto gli schiavoni furono tra i primi ad accorrere; anzi alcuni diedero vita a una confraternita a servizio del santuario⁶⁴. Ci fu allora un’inversione di tendenza. Verso la metà di quel secolo nelle disposizione “ad pias causas” dei testamenti di

Milano 1999, pp. 239-295; Caucci von Sauken, *Pellegrini dell’arcangelo Michele e santuari garganici “ad instar”* cit., pp. 19-50.

⁶² L’acqua, che sgorgava presso il santuario di Montesantangelo al Gargano, aveva il fine di purificare uomini – in particolare «ad fugandas febres» – e animali: cfr. Armando Petrucci, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele Arcangelo sul monte Gargano*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla 1ª Crociata*, in Atti del IV Convegno del Centro Studi sulla spiritualità medievale (Todi, 8-11 ottobre 1961), Todi 1963, pp. 145-180; *ibidem*, p. 158; Emilio Gabba, *La transumanza nell’Italia romana: evidenze e problemi, qualche prospettiva per l’età altomedievale*, in *L’uomo di fronte al mondo animale nell’alto Medioevo*, XXXI Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull’alto Medioevo, Spoleto 7-13 aprile 1983, Spoleto 1985, I, pp. 373-389, inoltre la discussione alla lezione Gabba, *La transumanza nell’Italia romana*, cit., pp. 391-392; Stefano Gasparri, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983, p. 156.

⁶³ Valgano gli esempi di S. Maria del Riparo, già *S. Angelus de Cripta*, in diocesi di Foligno e tuttora attivo e di S. Eustachio di Dommora già *S. Angelus de Domora*, in diocesi di Camerino e territorio di San Severino Marche.

⁶⁴ Si veda Sante Graciotti, Emanuela Sgambari, *Lingua e tradizione nell’«Izgovorenje» sulla chiesa lorentana contenuto nel «Libro od mnozijek razloga»*, in *Scritti di Historia Nostra per Floriano Grimaldi*, a cura di Maurizio Landolfi, Marco Moroni, Paolo Peretti, Katy Sordi, Tecnostampa, Recanati 2011, pp. 21-32. Personalmente ho esaminato la fraternita degli schiavoni nel contesto di altre simili, sorte nelle Marche a partire dal quarto/quinto decennio del sec. XV, in *Fraternite di Slavi nelle Marche nel secolo XV*, in «Atti e Memorie, Dep. Marche», 82 (1977) pp. 53-84, ristampato in *Italia felix. Migrazioni slave e albanesi in Occidente. Romagna, Marche, Abruzzi, secoli XIV-XVI*, a cura di Sergio Anselmi, Quaderni di «Proposte e Ricerche», 3 (1988), pp. 192-212.

Sebenico, di Arbe e di Pirano, Loreto passò al secondo posto, subito dopo Roma⁶⁵. Molto il santuario lauretano deve ai pellegrini dell'altra sponda, ma non va dimenticato che, accanto alla fede delle masse, ci fu l'impegno tenace dei pontefici, a cominciare da Nicolò V che, nel giugno 1449, si fece pellegrino a Loreto; mentre a dare una svolta al santuario fu Paolo II Barbo il quale, prodigiosamente guarito dalla peste, il 2 novembre 1469 assunse la responsabilità e il controllo della costruzione della nuova basilica lauretana; finché Leone X, nel 1520, con breve *Alias postquam*, inserendo il voto di pellegrinaggio a Loreto fra i «casus excepti» previsti dalla bolla *In Cena Domini*, elevò il pellegrinaggio della Santa Casa sullo stesso piano dei luoghi sacri più venerati dalla cristianità di fine Medioevo: Gerusalemme, Roma e Compostella⁶⁶. Loreto divenne così un santuario del papa e quindi di valenza universale, santuario che Giovanni Paolo II ha invitato a riscoprire come «icona non di verità astratte, ma di un evento e di un mistero: l'Incarnazione del Verbo»⁶⁷.

Nel frattempo, a seguito del Concordato del 1929, era stato ribadito il ruolo di guida della Santa Sede su Loreto la cui internazionalità non fu scalfita dal fatto che il governo del tempo volle presentarlo come il santuario «italiano» per antonomasia⁶⁸. Né è da credere che, stanti i nuovi ruoli, venissero meno gli elementi tipici del pellegrinaggio e della religione popolare: dalla *circumambulatio* del sacello al tatuaggio, fino ai fuochi accesi, lungo le contrade umbro-marchigiane, per illuminare «la Venuta»⁶⁹.

⁶⁵ Josip Kolanovič, *Le relazioni tra le due sponde dell'Adriatico e il culto lauretano in Croazia, in Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, a cura di Ferdinando Citterio, Luciano Vaccaro, Morcelliana Brescia 1997, pp. 164-190; *ibidem*, p. 179. Ma si vedano anche Ferdo Gestrin, *Piranska popotovanja v 15. stoletju* (Pellegrinaggi di Pirano, nel secolo XV), in «Kronika. Casopis za slovensko krajevno zgodovino», 23 (1975), pp. 74-80; Josip Kolanovič, *Prilog povijesti sibenskih hodocasna u kasnom srednjem vijeku* (Il contributo alla storia dei pellegrinaggi di Sebenico nel tardo Medioevo), in «Croatica christiana periodica», VI (1982), 9, pp. 13-36; Zoran Ladič, *Prilog proučavanju hodocasnenja iz Zadra u drugoj polovici 14. stoljeca* (Contributo allo studio dei pellegrinaggi di Zara nella seconda metà del XIV secolo), in «Croatica christiana periodica», XVII (1993), 32, pp. 17-31.

⁶⁶ ASSC, Governo della Santa Casa Pergamene 136, ed. Ulysse Chevalier, *Notre-Dame de Lorette. Etude historique sur l'authenticité de la Santa Casa*, Paris 1906, pp. 305-306; Mario Sensi, *Il pellegrinaggio votivo lauretano* in «Studia Picena», 69 (1994), pp. 205-237.

⁶⁷ *Lettera di Sua Santità Giovanni Paolo II a S. E. Mons. Pasquale Macchi arcivescovo delegato apostolico per il santuario della Santa Casa nel VII Centenario lauretano*, Città del Vaticano, 15 agosto 1993, s.n.t., p. 6.

⁶⁸ Arnaldo Bertola, *I santuari e il Concordato*, in «Il diritto ecclesiastico e Rassegna di diritto matrimoniale», 45 (1934), pp. 489-510; pp. 609-622; Lucetta Scaraffia, *Loreto*, Bologna 1988, pp. 109-110.

⁶⁹ Su questi aspetti del santuario, impropriamente detti «folclorici», vedi Giuseppe Santarelli, *Il pellegrinaggio lauretano*, in *Il pellegrinaggio nella formazione dell'Europa, aspetti culturali e religiosi*, Padova 1990, pp. 39-120; Giuseppe Santarelli, *Tradizioni e leggende lauretane*, Loreto 1990.

Luoghi privilegiati per analizzare le espressioni più tipiche della religiosità popolare sono però i piccoli santuari, la maggior parte mariani, molti dei quali sorti grazie a mediatori innocenti e dalla comunità gestiti, tramite il santesato, istituzione che era solita affidarne la custodia ad eremiti⁷⁰.

Quanto ai santuari “ad corpus”, fino a tutto il secolo XIII le nostre informazioni sono decisamente frammentarie. Problematico pertanto tracciare una loro mappa; mentre fino al processo di S. Nicola da Tolentino la storia della pietà, che ne caratterizzò il pellegrinaggio, è pressoché sconosciuta⁷¹.

Piste di ricerca

Il censimento dei santuari – di cui sopra si è fatto cenno –, è stato condotto con il metodo cosiddetto «regressivo»⁷², partendo cioè dal documento/testimonianza vivente e risalendo indietro; da qui la preponderanza di santuari mariani, e il basso numero di santuari “ad corpus” – martiriali o meno – e di santuari legati al culto delle acque⁷³, o della pietra⁷⁴.

⁷⁰ Riferisco alcuni esempi marchigiani nei miei, *Santuari politici “contra Pestem”, l'esempio di Fermo*, in *Miscellanea di studi marchigiani in onore di Febo Allevi*, a cura di Gianfranco Paci, (pubblicazioni della Facoltà di lettere e filosofia, Università degli studi di Macerata, 36), Agugliano 1987, pp. 605-652; *Il santesato: eremiti e comunità rurali, rapporti giuridici e umani*, in *Ermîtes de France et d'Italie (XI^e - XV^e siècle)*, a cura di André Vauchez, Roma 2003, pp. 343-371.

⁷¹ *Il processo per la canonizzazione di S. Nicola da Tolentino*, edizione critica a cura di Nicola Occhioni, prefazione di André Vauchez, introduzione di Domenico Gentili, Roma 1984. All'edizione è seguito il convegno tenutosi a Tolentino nei giorni 4-7 settembre 1985, i cui atti sono stati editi dalla Biblioteca Egiziana di Tolentino e dalla Provincia Agostiniana Picena, *San Nicola, Tolentino, le Marche. Contributi e ricerche sul processo (a. 1325) per la canonizzazione di san Nicola da Tolentino*, Tolentino 1987.

⁷² Cfr. Michel Vovelle, *La religion populaire: problèmes et méthodes*, in «Le Monde alpin et Rhodanien», 1-4/1977, pp. 7-32.

⁷³ Sui culti delle acque e sui santuari lattiferi in Toscana, cfr. Vittorio Dini, *Il potere delle antiche madri. Fecondità e culti delle acque nella cultura subalterna toscana*, Torino 1980. Per l'Umbria, cito il caso di S. Silvestro di Collepinò, alla cui fonte accorrevano «mammiferi sì animali ragionevoli che irragionevoli. Quando sono privi di latte vengono o mandano e, bevendo di quell'acqua, gli ritorna il latte»: Mario Sensi, *S. Silvestro di Collepinò fra storia e mito*, in «Spolegium», XXXI-XXXII (1990), pp. 181-186; *ibidem*, p. 185.

⁷⁴ È il caso di due santuari, dell'area appenninica, custoditi da eremiti fino verso la metà del secolo appena trascorso: S. Salvatore di Verchiano (Foligno), un santuario di altura dove i fedeli, il 26 luglio, si recano in pellegrinaggio e, per esorcizzare il male di ossa, sono soliti introdurre mano e piede in altrettanti fori del sarcofago che un tempo custodi le ossa di un santo eremita [dal sec. XVIII ritenuto il B. Paoluccio Trinci (†1391)]; S. Paterniano, in Comune di Sellano, dove, il 15 luglio, numerosi fedeli del circondario sono soliti compiere il pellegrinaggio e, prima di entrare in chiesa, si inginocchiano su una pietra antistante, con tre incavi (rite-

La deontologia professionale richiede che la ricerca sui santuari vada fatta su tutte le direzioni utilizzando, per citare un'espressione cara a Romana Guarnieri, fonti «vecchie e nuove»⁷⁵. Fa da paletto la premessa metodologica che non ogni chiesa dedicata alla Madonna, per quanto antica, può considerarsi santuario, ma solo quella per cui si registra un notevole concorso di fedeli, i quali vi si recano in pellegrinaggio per chiedere grazie o per ringraziare; mentre il monumento, per quanto possa essere interessante dal punto di vista storico o turistico, costituisce un elemento secondario per attribuirgli, o meno, la qualifica di santuario. Tentativi di incasellare poi i santuari entro rigidi schemi sono sempre rischiosi perché ogni 'luogo della memoria' nasce e si sviluppa con una propria individualità; mentre il decollo di un santuario è in stretto rapporto con il ricorso dei fedeli per la richiesta di una "grazia", appunto per la terapia del corpo o dello spirito. Da qui l'utilità di classificare il santuario in base alla funzione – svolta, o che attualmente svolge – piuttosto che sull'evento, da cui ha preso l'avvio il fatto santuarioale. Vero è che, nella maggior parte dei santuari, si registra un ricorso polivalente, per cui pochi sono i santuari specializzati.

Alla fine del Medioevo la geografia del sacro dell'Italia centrale ruota attorno a tre santuari: un triangolo sacrale con al vertice Roma, città santa sorta sul fondamento degli apostoli Pietro e Paolo e vivificata da una moltitudine di martiri. Alla base del triangolo, due «città-santuario»: Assisi, nota al mondo per i suoi santuari sanfrancescani e Loreto, centro demico generato dallo stesso santuario mariano. Tutti gli altri santuari sono di stretto ambito locale o tutt'al più regionale. Per ricostruire il loro ambito di azione va privilegiato il percorso archivistico. Lo spoglio delle visite pastorali e degli inventari si rivela particolarmente fecondo per i santuari di età moderna e contemporanea. Mentre la ricerca nei fondi notarili e nei registri comunali di età medievale, permette di verificare se e in quale misura un luogo di culto abbia svolto il ruolo di santuario e il relativo arco di tempo. Il rischio costante è quello di lasciare nell'oblio fin troppi santuari che hanno lasciato una scarsa documentazione.

Le origini – e i successivi sviluppi – dei santuari della cosiddetta religione civica sono documentati dai registri del Comune, le cosiddette *riformanze*. Cito, tra i tanti, il caso di S. Maria di Macerata, un tempietto votivo eretto nel

nuti le impronte delle ginocchia del santo e il foro del bastone cui si appoggiava) onde preservarsi da malattie ischiatiche: cfr. Bernardino Sperandio, *I luoghi del sacro. Territorio, paese e casa nell'area di Trevi*, in Giovanna Chiurini, *L'architettura popolare in Italia. Umbria*, Bari 1986, pp. 169-192; *ibidem*, p. 183.

⁷⁵ Romana Guarnieri, *Fonti vecchie e nuove per una "nuova" storia dei santuari*, in «Marianum», XLII (1980), pp. 495-522. Per la Guarnieri la ricerca va fatta a tutto campo, utilizzando fonti scritte, fonti materiali e fonti orali: propone, pertanto spogli di cronache e di archivi vescovili, municipali e notarili e descrizione di alcuni ex voto, etc.

1374, in tempo di peste, sulla piazza del vescovato, quindi all'interno del centro demico e divenuto di indotto del pellegrinaggio lauretano⁷⁶. Appartiene alla tipologia degli edifici costruiti in un sol giorno, *jerusalem* di forma cubica, in onore della Vergine, per ottenere la cessazione immediata della peste⁷⁷, una nozione che, stando alle *Cronache Fermane*, fu divulgata da marinai provenienti dall'Oriente e sbarcati, nel 1399, al porto di Fermo⁷⁸. Nell'Italia centrale la prassi di siffatti santuari, costruiti all'interno del centro demico ebbe però inizio con l'apparire della peste stessa – si pensi alla Cappella di Piazza a Siena⁷⁹, o al tempietto di Norcia, datato 1354⁸⁰ – fu quindi ripresa a partire dal 1399, in concomitanza con il movimento dei Bianchi. Si pensi al tempio in onore della Madonna della Misericordia eretto, nel 1399, sulla Piazza del Popolo di Fermo⁸¹. Questo modello santuariale – il cui archetipo si ritiene di ascendenza

⁷⁶ Posto com'era lungo una delle vie lauretane il pellegrinaggio al santuario di Macerata costituì una tappa, l'ultima prima di giungere a Loreto, per questo vengono associati. Così a Foligno, dove Agnese moglie di Luca *Iacobi Antonii Luce et societate puellarum* il 15 febbraio 1492 dispose: «item reliquit ecclesie S. Marie de Macerata extra muros dicte civitatis Macerate pro fabrica dicte ecclesie fl. quinque», ASF, Not. 97 Simone di Pietro Paolo (1472-99), c. 204v. Così a San Severino, dove è registrata una disposizione simile sotto la data 14 agosto 1488, cfr. Raoul Paciaroni, *La società sanseverinate del Quattrocento*, in «Atti e Memorie» Deputazione di Storia patria per le Marche, 83 (1978), Ancona 1979, p. 146. Questo santuario è da distinguere da S. Maria di Macereto, ambedue santuari di indotto lungo la via lauretana. Cito dal testamento di Rinaldo *Cioli Lilli* da Armalupo di Foligno (1480 dicembre 7): «item reliquit quod infr. eius heredes teneantur mictere Racanetum ad visitandum ecclesiam S. Marie de Laureto et similiter ecclesiam S. Marie de Macerata vulgariter nuncupate que est extra moenia civitatis Macereti et pro dicto viatico exponi fl. unum similem et poni in dictis ecclesiis bol. duos pro qualibet ecclesia predicta pro anima sua et mortuorum suorum», ASF, Not. 17, Taddeo Angelilli (1474-87), n. 95.

⁷⁷ Si tratta di una delle tante risposte sacrali. Si pensi a Filippo di Antella vescovo di Firenze, che al fine di esorcizzare la peste mandò a chiedere ad Avignone le reliquie di san Sebastiano: si pensi all'affresco della Pieve di Canoscio con l'immagine della Madonna della Misericordia tra santi ausiliatori, un grande dipinto datato novembre 1348, cfr. Mario Sensi, *Le Madonne del Soccorso Umbro-Marchigiane nell'iconografia e nella pietà*, in «Bollettino storico della città di Foligno», XVIII (1994), pp. 7-88.

⁷⁸ Antonio di Nicolò, *Cronaca della città di Fermo*, edizione critica e annotazioni Gaetano De Minicis, introduzione e traduzione Paolo Petrucci, (Biblioteca Storica del Fermano, 8), Andrea Livi ed., Fermo 2008, p. 154.

⁷⁹ Votata dal Comune durante la peste del 1348, fu iniziata a costruire nel 1352 su disegno di Domenico di Agostino, ma fu portata a termine solo nel 1376 da Giovanni Di Cecco, *Cronaca senese di Donato Neri e di suo figlio Neri*, in R.I.S., *Raccolta degli storici italiani*, XV, parte VI, Bologna 1936, p. 570.

⁸⁰ Rimando a Mario Sensi, *Il tempietto di Norcia, una Jerusalem mariana*, in «Bollettino storico della città di Foligno», 29/30 (2005-2006), [ma 2008], pp. 375-90.

⁸¹ Francesco Adami, *De rebus in civitate Firmana gestis fragmentorum*, Romae 1591, lib. II, cap. VIII, pp. 63-64.

orientale, ma che in realtà si ispira agli altari eretti nell'Antico Testamento in onore di Jhawè⁸² – fa parte del variegato panorama dei santuari “ad repellendam pestem” alla cui tipologia va ricondotto lo stesso santuario di Loreto⁸³, ruolo ben presto obliterato grazie al suo ruolo, universalmente riconosciuto, di “icona di Nazaret”⁸⁴.

L'attenzione è sui testamenti dettati da pellegrini prima di intraprendere il pellegrinaggio al santuario prescelto, nonché sui testamenti dove si dispongono pellegrinaggi vicari, commissionati cioè a terze persone. Il loro studio contribuisce a delineare la figura del pellegrino, in quanto ne descrivono l'ambiente di appartenenza e soprattutto, tramite la cornice documentale, appunto il preambolo, ne svelano i sentimenti che lo hanno spinto a compiere il “viaggio”⁸⁵. Non minore però è l'interesse che destano i testamenti dove si dispongono pellegrinaggi vicari, commissionati cioè a terze persone; con la precisazione che questi, rispetto ai primi, sono decisamente più numerosi. Nel disporre uno, o più pellegrinaggi sostitutivi, i testatori talvolta danno ragione di questa loro volontà, dichiarando che avevano fatto voto di pellegrinaggio e non di rado aggiungono dettagliate prescrizioni circa la persona, i tempi, le modalità, le mete, indicando persino le tappe intermedie da effettuare durante il viaggio da compiere⁸⁶.

⁸² Cfr. Matei Cazacu, *Il miracolo delle chiese lampo*, in «Storia e dossier», VI, 53 (luglio-ago-
sto 1991), pp. 37-40; Paolo Renzi, *La devozione dei Bianchi a Terni negli affreschi di S. Maria del
Monumento*, in *Sulle orme dei Bianchi (1399). Dalla Liguria all'Italia Centrale*, a cura di
Francesco Santucci, Assisi 2001, pp. 273-308; *ibidem*, pp. 293s.

⁸³ Rimando al saggio dal titolo emblematico di Floriano Grimaldi, *Santa Maria porta del para-
diso liberatrice della pestilenza*, Loreto 1987.

⁸⁴ Loreto è «icona non di verità astratte, ma di un evento e di un mistero: l'Incarnazione del
Verbo», *Lettera di Sua Santità Giovanni Paolo II a S. E. mons. Pasquale Macchi arcivescovo dele-
gato apostolico per il santuario della Santa Casa nel VII Centenario lauretano*, Città del Vaticano,
15 agosto 1993, s.n.t., p. 6.

⁸⁵ Sul problema, cfr. *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa
e sociale*, Atti dell'incontro di studio (Perugia, 3 maggio 1983), Regione dell'Umbria, Perugia
1985 (Archivi dell'Umbria. Inventari e ricerche, 7).

⁸⁶ Sono stati effettuati spogli da Pierlorenzo Meloni, ancorché mirati al pellegrinaggio jaco-
peo, con sondaggi negli archivi notarili di Perugia, Assisi, Foligno e Gubbio [Pier Lorenzo
Meloni, *Mobilità di devozione nell'Umbria medievale: due liste di pellegrini*, in *Chiesa e società
dal sec. IV ai nostri giorni*. Studi storici in onore del p. Ilarino da Milano, I, Roma 1979, pp.
327-359; Pier Lorenzo Meloni, *Appunti sulla Peregrinatio Jacobea in Umbria*, in *Il pellegrinag-
gio a Santiago de Compostela e la letteratura Jacobea*, Atti del convegno internazionale del
Centro Italiano studi compostellani, Perugia 23-25 settembre 1983, Perugia 1985, pp. 171-197.
Ambedue i saggi sono stati riediti in Pier Lorenzo Meloni, *Saggi sull'Umbria medioevale*, a cura
di Patrizia Angelucci, Maria Luisa Cianini Pierotti, Franco Mezzanotte, Perugia 1994 (Studi e
Ricerche dell'Istituto di Storia della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia, 12), pp.
269-294-295-314]; in maniera sistematica per Assisi da Cesare Cenci [Cesare Cenci,

Stante la stretta connessione fra pellegrinaggio e santuario si ha un valido criterio per distinguere i santuari dai comuni luoghi di culto; il che permette, dopo uno spoglio sistematico di testamenti, di tracciare con rigore scientifico un quadro dei santuari frequentati dai fedeli di una determinata area geografica, in un preciso momento storico. Si tratta di un importante approccio che permette non solo di affrontare il fatto santuarioale regionale; ma anche di rendersi ragione di alcuni fenomeni come il proliferare dei santuari “ad instar”⁸⁷, e di quelli “di indotto”, posti lungo le vie che conducono a un grande santuario e infine di quantificare la mobilità di devozione ai santuari maggiori (Terrasanta, Roma, Compostella), come anche a quelli di ambito nazionale, regionale o strettamente locale. Il che consente di recuperare molti santuari obliterati, o dismessi sin dagli inizi dell’età moderna: dai santuari micaelici “ad instar” – che tanta parte avevano avuto nella pietà tra alto e basso medioevo –, ai santuari legati alla terapia della febbre e dedicati a santi sauroctoni (uomini e donne che hanno lottato contro il drago in località un tempo colpite dalla malaria)⁸⁸; dai santuari del perdono, eretti sul modello della Porziuncola e di S. Maria di Collemaggio ai

Documentazione di vita assisana 1300-1530, voll. 3, Grottaferrata (Roma) 1974-1976 (Spicilegium Bonaventurianum, X, XI, XII)]; su Foligno e interland, da chi scrive [Mario Sensi, *Pellegrinaggi a Montesantangelo al Gargano nei Notarili della Valle Spoletana sul calare del Medio Evo*, in «Campania Sacra», 8/9 (1977-1978), pp. 81-120; Mario Sensi, *Pellegrinaggi votivi e vicari alla fine del Medioevo, l'esempio umbro*, in «Bollettino storico della città di Foligno», XVI (1992), pp. 7-108; *Il pellegrinaggio votivo lauretano* in «Studia Picena», 69 (1994), pp. 205-237; *Santuari micaelici e primordi del francescanesimo*, in «Collectanea Franciscana», 72 (2002), pp. 5-104; *Il Perdono di Assisi, S. Maria degli Angeli - Assisi 2002; Confraternite lauretane e pellegrinaggio*, in *Pellegrini verso Loreto*, Atti del convegno Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XV-XVIII, Loreto 8-10 novembre 2001, Ancona 2003, pp. 111-152]. Per Loreto si rimanda il bel saggio di Foriano Grimaldi, *Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XIV-XVIII*, Foligno 2001. Mentre per il territorio di Sanseverino si veda Paciaroni, *La società sanseverinate del Quattrocento*, cit., pp. 107-156; Raoul Paciaroni, *Note storiche e folkloriche sanseverinate*, Sanseverino Marche 1992, pp. 37-43 (*Confraternite Sanseverinate a Loreto nei secoli XV-XVII*). Mentre vado scrivendo, Bianca Lopez, una giovane dottoranda dell’Università di St. Louis (USA), sta facendo lo spoglio sistematico del notarile di Recanati, in vista di un contributo per la storia del santuario lauretano; la ricerca nel Notarile, ancorché laboriosa, continua ad avere affezionati clienti, versati nelle più disparate discipline!

⁸⁷ In forza del *transfert* che, secondo le leggi della religiosità popolare, avviene mediante ricostruzione su modello del luogo della memoria, la “virtus” passa, dal santuario primario, a quello derivato, cfr. Alphonse Dupront, *Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio*, in *Società, chiesa e vita religiosa nell’«Ancien Régime»*, a cura di Carla Russo, Napoli 1976, pp. 351-375; *ibidem*, p. 352.

⁸⁸ Mi permetto di rimandare al mio *Anemia mediterranea e santi sauroctoni*, in *Carte di Viaggi e viaggi di carta. L’Africa, Gerusalemme e l’Aldilà*, Atti del convegno (Vercelli 18 novembre 2000), a cura di Giusi Baldissonne, Marco Piccat, Novara 2002, pp. 11-37.

santuari “contra pestem”, fino ai santuari «à répit» la cui ricerca, in Italia è ancora agli inizi⁸⁹.

La lotta del santo contro il drago è un *topos* agiografico che ricorre in numerose *legende*: ha come referenti biblici la vittoria dell’arcangelo s. Michele su Lucifero – l’angelo ribelle condannato all’inferno, imprigionato nelle viscere della terra, ma di tanto in tanto, tramite le caverne, fuoriesce e insidia gli uomini – e lo scontro fra la Donna e il serpente, di cui riferisce Apocalisse XII⁹⁰; mentre il modello agiografico è la vita del monaco sant’Ilarione, scritta da s. Girolamo intorno al 390⁹¹. Veri e propri santuari, o semplici luoghi di culto in onore di santi sauroctoni sono presenti in località un tempo colpite dalla malaria ed erano legati alla terapia della febbre: ulteriore funzione fu anche quella di esorcizzare l’anemia mediterranea, una difesa genetica contro la malaria. Venute meno le ragioni che avevano dato vita al ricorso, la maggior parte di questi santuari incapaci di rigenerarsi, non potendo offrire valori alternativi, sono regrediti a semplici luoghi di culto.

Particolarmente affascinanti i micro-santuari posti entro il raggio di un miglio – o poco più – dal centro demico. Mariani nella stragrande maggioranza, questi minuscoli santuari, poco più che cappelle, oggetto però di jerofanie o di mariofanie – onde snellire il lavoro –, non sono stati presi in considerazione dai censimenti regionali e tuttavia sono di estremo interesse dal punto di vista socio-religioso, in quanto considerati baluardi spirituali, con funzione apotropaica: quivi si compivano pellegrinaggi giornalieri, una prassi attestata a partire dalla seconda metà del Trecento e intensificatasi nel secolo successivo⁹².

⁸⁹ Ho raccolto alcuni dati su questa tipologia di santuari in *Santuari del perdono e santuari eremitici ‘à répit’*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di André Vauchez, Roma 2000, pp. 215-239, specialmente alle pp. 218-225; ma vedi ora Fiorella Mattioli Carcano, *Santuari à répit. Il rito del «ritorno alla vita» o «doppia morte» nei luoghi santi delle Alpi*, con prefazione di Annibale Salsa, Priuli & Verlucca, Scarmagno (To) 2009.

⁹⁰ Sul tema cfr. Antonio Quacquarelli, *I riflessi di Ps 90 (91), 13 nell’età patristica. Le arti figurative*, in «*Vetera Christianorum*», 12 (1975), pp. 5-45, sp. 10-11. Riedito [insieme alla prima parte, *I riflessi di Ps 90 (91), 13 nell’età patristica*, ivi, 11 (1974), pp. 5-30], in Antonio Quacquarelli, *Il leone e il drago nella simbolica patristica*, in «*Quaderni di Vetera Christianorum*», 11, Bari 1975.

⁹¹ *Vita Hilarionis*, in *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, a cura di Christine Mohrmann, testo critico e commento a cura di Antonius Adrianus Robertus Bastiaensen, Johannes Wilhelmus Smit, traduzioni di Luca Canali e Claudio Moreschini (*Vite dei santi*, IV), Mondaori, Milano 1975, pp. 130s.

⁹² I risultati di una ricerca, iniziata proprio con questa tipologia di santuari con i ragazzi della Scuola media di Colfiorito – dove ero parroco e docente di materie letterarie –, sono stati pubblicati in *Santuari terapeutici. La ricerca dell’identità paesana attraverso i santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate*, a cura di M. Sensi, Foligno, Scuola Media di Colfiorito, 1980. Sono, in seguito, più volte tornato sul tema ad esempio in *Santuari del perdono e santuari eremitici «à répit»: esempi umbro-marchigiani*, in Vauchez, *Lieux sacrés*, cit., pp. 225ss.

Laddove sono stati fatti spogli, più o meno sistematici, nei registri notarili si sono potute approntare liste di pellegrini – uomini e donne, chierici e laici – che, prima di intraprendere il viaggio, fecero testamento o, se pellegrini vicari, rilasciarono quietanza a chi aveva loro commissionato un pellegrinaggio. Oltre i nominativi sono stati registrati i tempi e i luoghi di partenza, nonché le mete prefissate, con la precisazione che alcuni pellegrinaggi si sommano: così nell'Italia centrale a chi faceva il pellegrinaggio jacobeo spesso si imponeva una deviazione per S. Antonio di Vienne; mentre tipico dell'Umbria è l'*Iter Magnum* che imponeva al pellegrino di recarsi a Roma e quindi di proseguire per il Gargano obbligandolo pure a fare altre tappe intermedie, come Monte Vergine o S. Nicola di Bari. Lo spoglio dei notarili permette inoltre, grazie ai pellegrinaggi vicari, di disegnare una mappa dei santuari che, da quelli maggiori, si dirama abbracciando santuari di ambito regionale o micro-santuari di stretto ambito locale⁹³. Così da spogli notarili, condotti in archivi nell'area appenninica tra Umbria e Marche, ho appreso che, nel corso di questi secoli, i fedeli frequentavano non solo i grandi santuari di Roma⁹⁴ – specie in occasione dei giubilei – di Assisi e, a partire dal secondo – terzo decennio del Quattrocento, anche di Loreto; ma si andava, o si mandavano pellegrini in propria vece, in Terrasanta, dove ci si recava per visitare i luoghi della memoria, o per partecipazione a una crociata. Le testimonianze sul pellegrinaggio alle sorgenti della fede, presenti a macchia di leopardo sul territorio umbro-marchigiano, sono decisamente modeste⁹⁵. Mentre, fin verso la metà del secolo XV, il santuario più frequentato da queste popolazioni fu quello di Monte Sant'Angelo al Gargano: vi si andava per propria devozione, per lucrare l'indulgenza, per suffragare le anime dei parenti. Un recente spoglio di registri notarili mi ha permesso di approntare una lista di 56 nominativi di uomini e donne che, prima di intraprendere il pellegrinaggio, fecero testamento (51), o rila-

⁹³ Il rimando è ai miei tre volumi *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2003 (Uomini e mondi medievali, 6).

⁹⁴ Sulla *peregrinatio* a Roma, a partire da IV secolo fino al Giubileo del 1300, cfr. Michele Maccarrone, *Il pellegrinaggio a S. Pietro e il Giubileo del 1300*, I, I "limina apostolorum", in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XXXIV (1980), pp. 49-132; *L'indulgenza del Giubileo del 1300 e la basilica di S. Pietro*, in *Roma anno 1300*, Atti della 4ª settimana di studi di Storia dell'arte medievale dell'Università degli studi di Roma «La Sapienza» (19-24 maggio 1980), a cura di Angiola Maria Romanini, Roma 1983, pp. 731-752 [riediti in Michele Maccarrone, *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, a cura di Piero Zerbi, Raffaello Volpini, Alessandro Galuzzi, I, Herder, Roma 1991, pp. 207-286; II, pp. 1157-1206]; Letizia Pani Ermini, *Santuario e città fra tarda Antichità e alto Medioevo*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, II, Spoleto 1989, pp. 837-877 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XXXVI).

⁹⁵ Sulla problematica mi permetto di rimandare al mio, *Pellegrini al Santo Sepolcro fra Tre e Quattrocento*, in *Militia Sancti Sepulcri: idea e istituzioni*, Atti del Colloquio internazionale Pontificia Università Lateranense, 10-12 aprile 1996, a cura di Kaspar Elm e Cosimo Damiano Fonseca, Città del Vaticano 1998, pp. 233-262.

sciarono quietanza a chi aveva loro commissionato un pellegrinaggio vicario (5, fra cui un terziario francescano e un terziario domenicano). Quanto al sesso, 37 sono gli uomini e 19 le donne. Luoghi di partenza sono: Foligno (1240; 1350ss), Assisi (1303ss), Bettona (1303), Panicale (1312ss), Gubbio (1322), Perugia (1331ss), Ferentillo (1341ss), Amelia (1362), Spello (1375ss), Spoleto (1452)⁹⁶.

Più nutrita la lista dei pellegrini diretti a S. Jacopo di Compostela e a S. Antonio di Vienne, ragione non ultima per l'abbondanza della documentazione che ci è pervenuta dall'ultimo quarto del secolo XIV in poi, quando appunto siffatto pellegrinaggio era divenuto l'aspirazione di devoti benestanti e di viaggiatori. Al pellegrino che, lungo la via jacobea, grazie a una visita sistematica di determinati santuari era stato catechizzato sulle verità fondamentali della fede, il *Portico della Gloria* spiegava che varcare i «limina beatissimi apostoli S. Iacobi» era come un'anticipazione della visione beatifica⁹⁷. Preciso che il pellegrinaggio jacobeo talvolta si sommava con quello a S. Antonio di Vienne, fra gli anni 1301 e 1494 ho rinvenuto ben 51 testamenti di pellegrini diretti a S. Jacopo e 18 a Vienne: questi ultimi, per lo più votivi, quale riconoscenza per grazia ricevuta – la guarigione dal fuoco di Sant'Antonio⁹⁸ – furono dettati tutti da uomini, in prevalenza marchigiani, tra il 1414 e il 1493. La lista dei 69 pellegrini attesta una prevalenza maschile, 56 uomini contro 13 donne. La fonte notarile mi ha permesso inoltre di compilare una terza lista di sicuri pellegrini compostellani, di cui però ignoro se abbiano ottemperato o meno al dovere del testamento, prima della partenza: vi compaiono altri 25 pellegrini per l'arco di tempo che va dal 1356 al 1487. Sommando i pellegrini che spontaneamente, con o senza testamento, e pellegrini vicari che dall'Umbria e dalle Marche si sono recati in Galizia – per l'arco di tempo che va dal 1301 al 1399 – si ha un totale di 19 pellegrini: un numero modesto a fronte dei 90 del secolo XV. Quanto ai luoghi di provenienza, rispetto ai pellegrini dell'Angelo, il panorama è più variegato: Sellano (1301), Montecosaro (1341, ante), Gubbio (1372), Todi (1374), Assisi (1382), Macerata (1384), Foligno (1386), Perugia (1394), Monte San Giusto (1404), Pesaro (1404), Fiuminata (1407), Spello (1411), Castel Ritaldi (1416), Spoleto (1418), Trevi (1418) etc.⁹⁹.

⁹⁶ Per i relativi testamenti rimando a M. Sensi, *Santuari micaelici e primordi del francescanesimo*, in «Collectanea Franciscana», 72 (2002), pp. 5-104.

⁹⁷ Sul tema mi permetto di rimandare al mio, *Santi patroni dei pellegrinaggi*, in *Santiago, Roma, Jerusalén*, Actas del III Congreso Internacional des Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 14-16 settembre 1997, a cura di Paolo Caucci von Saucken, Xunta de Galicia 1999, pp. 305-330.

⁹⁸ Sotto il termine "fuoco di Sant'Antonio" vanno una serie di infiammazioni cutanee, dall'ergotismo all'erpate zoster, cfr. Joseph Rovinski, *Une affection mutilante: le mal des ardents, de la maladie au mythes*, in «Razo», 6 (1986), pp. 65-85.

⁹⁹ Rimando alla mia relazione, *Il pellegrinaggio a Santiago attraverso i testamenti dei pellegrini italiani*, in *Santiago e l'Italia*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Perugia 23-26 maggio 2002), a cura di Paolo Caucci von Saucken, Perugia 2005, pp. 695-789.

Giova infine precisare che, nell'area da me presa in esame, pochissimi sono i registri notarili anteriori al secolo XV e prima del secolo XIV si ha menzione solo di un pellegrinaggio giudiziario con meta Compostela¹⁰⁰.

Pur con poche presenze – sia di pellegrini sia di pellegrinaggi vicari – sono attestati pellegrinaggi che, stante il luogo di residenza del committente, necessitavano di alcuni giorni di cammino. In genere sono santuari “ad corpus” in genere di santi guaritori come: S. Marco di Venezia, il guaritore tradizionale della scrofolia; S. Amico di Rambona, noto terapeuta dei bambini erniosi; S. Ubaldo di Gubbio, S. Nicola da Tolentino; ma anche di santi moderni come S. Bernardino, sepolto all'Aquila; e S. Giacomo della Marca, già sepolto in Maria Nova a Napoli, traslato nel 2001 nella chiesa del convento di Santa Maria delle Grazie di Monteprendone. Tra i santuari mariani, il più richiesto era l'Annunziata di Firenze¹⁰¹, ma figurano anche piccoli santuari come S. Maria di Portonovo; S. Maria di Farfa; S. Maria Apparente, in quel di Civitanova Marche¹⁰²; la Madonna di Cocchi, in quel di Pieve Torina. Mentre tra i santuari del perdono, oltre la Porziuncola¹⁰³, si trovano pellegrinaggi per S. Maria di Collemaggio, fuori città dell'Aquila e S. Leonardo al Volubrio, in territorio di Montefortino¹⁰⁴.

Se si tratta di pellegrinaggi vicari, nelle disposizioni testamentarie, oltre la meta, spesso si indicavano anche le modalità del pellegrinaggio: così, per Roma, il pellegrino era tenuto alla “cerca” delle indulgenze non solo presso le basiliche di S. Pietro e S. Paolo, ma anche nelle altre chiese, indicate nella bolla di indizione dell'anno giubilare. Le singole mete potevano essere specificate, o indicate genericamente; e talvolta si precisano i tempi della stessa permanenza, quaranta giorni¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Cfr. Luigi Fumi, *Codice Diplomatico della città d'Orvieto documenti e registi dal secolo XI al XV e La Carta del Popolo codice statutario del Comune di Orvieto*, Firenze 1884, pp. 306-8, doc. DIV.

¹⁰¹ Sensi, *Pellegrinaggi votivi e vicari* cit., pp. 69, 102 etc.; Paciaroni, *La società sanseverinate del Quattrocento* cit., pp. 135, 139 etc.

¹⁰² Paciaroni, *La società sanseverinate del Quattrocento* cit., p. 140. L'atto di fondazione di questo santuario “contra pestem” in M. Sensi, *Santuari politici “contra Pestem”, l'esempio di Fermo* cit., pp. 605-652, *ibidem*, pp. 636-637.

¹⁰³ Uno spoglio abbastanza ampio di disposizioni testamentarie per questo santuario nel mio, *Il Perdono di Assisi, S. Maria degli Angeli - Assisi* 2002.

¹⁰⁴ Cenni nel mio *Santuari e reliquie lungo la via Salaria: loro rapporti con l'Umbria*, in *Agiografia e culto dei santi nel Piceno*, Atti del Convegno di studio [...] «Premio internazionale Ascoli Piceno» (Ascoli Piceno 2-3 maggio 1997), a cura di Ernesto Menestò, Spoleto 1999, pp. 21-38.

¹⁰⁵ Per alcune esemplificazioni rimando al mio *Pellegrinaggi votivi e vicari alla fine del Medioevo, l'esempio umbro*, cit., pp. 7-108.



Il santuario di Santa Maria Apparente, in comune di Civitanova Marche (MC).

Incerto quando si cominciò ad abbinare il pellegrinaggio micaelico a quello romano: in area folignate questo grande viaggio era detto “iter magnum” e le prime testimonianze risalgono intorno alla metà del secolo XIV¹⁰⁶. Nel disporre l’«iter magnum», legato alle relative indulgenze da applicare per il suffragio dei defunti, oltre le due mete santuariali – Roma e Monte Sant’Angelo – spesso venivano anche fissate tappe intermedie con visita obbligatoria ai relativi santuari, i più richiesti erano Montecassino, Montevergine, S. Nicola di Bari e S. Leonardo di Siponto. Si tratta di santuari in un certo senso “indotti”, in quanto il loro successo fu dovuto anche al fatto di trovarsi lungo la via dell’Angelo; vero è che alcuni di questi luoghi di culto acquistarono tanta fama da divenire a loro volta meta principale di pellegrinaggio, con partenza dall’Umbria o dalle Marche: tale, ad esempio, S. Leonardo di Siponto¹⁰⁷.

Questo percorso appena abbozzato e che privilegia i fondi notarili, vale quasi esclusivamente per i santuari di fine Medioevo ed è una delle tante strade di verifica per conoscere se e in quale misura un luogo di culto abbia svolto il ruolo di santuario e il relativo ambito spazio-temporale. Pur in tema di santuari di età medievale non si può non accennare al contributo loro dato dai graffiti apposti dai pellegrini lungo le pareti del santuario¹⁰⁸; o dagli stessi ex voto. Si tratta di piste di ricerca da percorrere, onde evitare di lasciare nell’oblio fin troppi santuari che hanno conosciuto l’usura del tempo, per cui sono regrediti a santuari di stretto ambito diocesano: tale, per rimanere nell’Italia centrale, l’Annunziata di Firenze. Merito dei grandi santuari della cristianità medievale è stato quello di rinnovarsi, adeguandosi alle nuove esigenze dei pellegrini per cui, ancora ai

¹⁰⁶ Rimando a quanto ho raccolto in *Pellegrinaggi a Montesantangelo al Gargano nei Notarili della Valle Spoletana sul calare del Medio Evo*, in «Campania Sacra», 8/9 (1977-1978), pp. 81-120.

¹⁰⁷ Ho accennato al problema in *Le indulgenze a S. Michele*, in *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell’Occidente medievale. Pélerinages et sanctuaires de Saint-Michel dans l’Occident médiéval*. Atti del Secondo Convegno Internazionale dedicato all’Arcangelo Michele. Atti del XVI Convegno Sacrese (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007), a cura di Giampietro Casiraghi e Giuseppe Sergi, Bari 2009, pp. 241-68.

¹⁰⁸ Come non ricordare i graffiti di Monte Sant’Angelo al Gargano, per i quali si rimanda a Carlo Carletti, *Gargania rupes venerabilis antri: la documentazione archeologica ed epigrafica*, in *Monteluco e i monti sacri*, Atti dell’incontro di studio, Spoleto 30 settembre - 2 ottobre 1993, Spoleto 1994, pp. 63-84. Ma il pensiero va anche a modesti santuari di campagna, come S. Maria della Petrella, presso Ripatransone, dove appaiono nomi di pellegrini e di religiosi, fra cui «Hic fuit frater Nicolaus de Fabriano / die 9 septembris 1406» [Giuseppe Crocetti, *Gli affreschi di S. Maria della Petrella*, Ripatransone 1981]; o S. Maria delle Grazie di Rasiglia, sulle cui pareti furono registrati atti di pacificazioni, ivi avvenute [Michele Faloci Pulignani, *La Madonna delle Grazie di Rasiglia*, in «Il Giornale di Foligno», I (1886, giugno 12), n. 24, p. 3].

nostri giorni, il loro flusso, dopo aver conosciuto momenti di crisi, ha ripreso con singolari recuperi¹⁰⁹.

Mentre, per l'età moderna, sono ormai in molti ad aver sperimentato la ricchezza di dati che proviene dai registri delle visite pastorali e dagli inventari¹¹⁰. Quivi la migliore documentazione sulla fioritura dei santuari di età moderna e contemporanea: da quelli di età post-tridentina, legati a invenzioni di immagini¹¹¹, a quelli sorti come baluardo contro la piemontesizzazione dell'Italia¹¹²; dai santuari "ad corpus" di santi moderni¹¹³ alle immagini che piangono¹¹⁴, fino ai santuari "ad instar" di celebri luoghi delle apparizioni¹¹⁵.

¹⁰⁹ Così è accaduto per lo scorso Grande Giubileo del 2000; mentre per Loreto, da qualche anno in qua, è tornato in auge il pellegrinaggio a piedi da Macerata a Loreto. Per non dire di Compostella dove, ormai da decenni, giovani pellegrini sono tornati a fare a piedi gli ultimi cento chilometri della via jacobea.

¹¹⁰ Per i problemi connessi a questa importante fonte si rimanda agli Atti del XII Convegno dell'«Associazione Archivistica Ecclesiastica» su *Le visite pastorali: problemi archivistici e problemi storici*, in «Archiva Ecclesiae», XXII-XXIII (1979-1980); cfr. inoltre, Umberto Mazzone, Angelo Turchini, *Le visite pastorali*, Bologna 1985.

¹¹¹ Cfr. Adriano Prosperi, *Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di Sofia Boesch Gajano, Lucia Sebastiani, L'Aquila-Roma 1984, pp. 615-647.

¹¹² Esempio emblematico è il santuario "Auxilium Christianorum", poi Madonna della Stella, eretto al centro della valle umbra tra il 1862 e il 1881, cfr. Pietro Stella, *L'organizzazione del sacro in Italia: l'Auxilium Christianorum di Spoleto tra religiosità e politica (1862-1881)*, in Elena Cavalcanti, a cura di, *Studi sull'episcopato Pecci a Perugia (1846-1878)*, Napoli 1986, pp. 337-359; Romana Guarnieri, *Il santuario della Stella e don Pietro Bonilli. Una storia parallela (1861-1884)*, in *Un uomo nuovo per un mondo più umano. Don Pietro Bonilli*, Archidiocesi di Spoleto - Norcia, Quinto Convegno di studi storici ecclesiastici, Spoleto 27-29 dicembre 1984, Spoleto 1987, pp. 339-572.

¹¹³ Valga l'esempio del santuario "ad corpus" di S. Veronica Giuliani († 1727) clarissa cappuccina e mistica, canonizzata nel 1839 e venerata a Città di Castello, per la cui bibliografia si veda, Felice da Marteto, *Veronica Giuliani, santa*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XII (1969), coll. 1050-1056; o del santuario del B. Pietro Bonilli (†1935) eretto nel 1998 nella chiesa di Cannaiola dove fu a lungo parroco, cfr. Mario Tosti, *I santuari cristiani dell'Umbria: un osservatorio per la storia religiosa, sociale e politica (secc. XVI-XX)*, in *Santuari nel territorio della Provincia di Perugia*, pp. 123-190; *ibidem*, p. 184.

¹¹⁴ Sembra che le apparizioni e le lacrimazioni di santi e Madonne in Italia, dal dopoguerra a oggi, siano almeno 130, cfr. l'intervista a Cecilia Gatto Trocchi in «La Repubblica» del 9 febbraio 1995, p. 2, fatta a proposito del recente caso di Civitavecchia, dove una Madonna ha lacrimato sangue. Tra i culti approvati va ricordato il santuario della Madonna delle Lacrime a Siracusa, costruito appunto a suggello del riconoscimento della lacrimazione di un'immagine della Vergine, avvenuta nel 1953.

¹¹⁵ Cito la Madonna di Lourdes a Orvieto e a Montalto Marche; Nostra Signora di Fatima a Gubbio e a Città della Pieve; Beata Vergine di Guadalupe a Corridonia: luoghi tutti che, con decreto dell'ordinario del luogo, sono stati elevati a santuari.

Per non dire dei santuari mancati. Un caso significativo è costituito dall'achero-pita del Salvatore a Serravalle del Chienti. Sulla fine dell'inverno del 1993, si è formata spontaneamente, un'immagine del volto di Cristo, con il fango schizzato sul riquadro di un portoncino d'abitazione, dai mezzi in transito, lungo la strada interna di questo piccolo comune dell'Appennino umbro-marchigiano. L'immagine, ora protetta da un vetro, continua ad essere oggetto di culto (ornata com'è di fiori e lumini), ma per il mancato intervento dell'autorità ecclesiastica non è sorto né un santuario, né un'edicola¹¹⁶.



¹¹⁶ «Il Resto del Carlino - Marche», 22 luglio 1993; «Corriere Adriatico», 24 luglio 1993, Macerata e provincia, p. 14. Diverso il caso del Volto Santo di Gesù venerato ad Airola (Benevento) e assai simile al «Volto» di Serravalle del Chienti. L'immagine, legata alla vicenda umana di suor Concetta Pantusa, nel 1947 versò sangue e ora è venerata nella Casa del Volto Santo, gestita dai frati Minori di Airola.

