

Mario Sensi

EVOCAZIONI DEL SANTO SEPOLCRO TRA UMBRIA E MARCHE

Due i monumenti voluti da Costantino Magno sul luogo più sacro del mondo, dopo la scoperta della Santa Croce: 1 – la rotonda dell'*Anastasis* (in greco, *risurrezione*, per inglobare l'*edicola* del sepolcro); 2 – la basilica del *Martyrium* a cinque navate (con l'abside verso l'*Anàstasi*), di raccordo tra l'*edicola* e il Calvario, mentre il Calvario, isolato dalla roccia circostante e con un dislivello di circa 5 m. rispetto al piano di calpestio della basilica, fu rivestito di marmi. Questi edifici, più volte ripristinati, si presentarono pesantemente danneggiati ai crociati che, il 15 luglio 1099, conquistarono Gerusalemme; da qui la decisione di costruire una grande chiesa che racchiudesse, in un unico edificio, i luoghi essenziali della morte e risurrezione di Gesù: fu così restaurata la Rotonda dell'*Anastasis* e l'*edicola* del S. Sepolcro, mentre alla rotonda fu aggiunta la chiesa che terminava con tre cappelle¹.

Costantino aveva iscritto il sepolcro vuoto in un Mausoleo, a pianta circolare, coronato da un *tholos* su colonne, del tipo di quelli riservati ai defunti di altissimo rango e l'*Anastasis* era stata concepita – come ci assicurano le fonti contemporanee –, con un preciso riferimento alla Gerusalemme celeste, la città dell'Apocalisse, ancorché compaginata con altri rimandi simbolici, quali l'immagine dell'universo creato, o l'immagine del potere imperiale². Teste Egeria – pellegrina di fine IV secolo –, la

1. Eusebio di Cesarea, *De Vita Constantini*, III, 29-31 (PG, XX); inoltre, *Guida biblica e turistica della Terra Santa*, a cura di P. Acquistapace, aggiornata ed integrata da E. Turri, direttore e collaboratore, Milano 2003, pp. 220 ss.

2. Cfr. A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris 1946; L. Hautecoeur, *Mystique et architecture. Le symbolisme du cercle et de la cupole*, Paris 1954; M. Rossi - A. Rovetta, *Indagini sullo spazio ecclesiale. Immagine della Gerusalemme celeste*, in *La Gerusalemme celeste*, Catalogo della mostra su "La dimora di Dio con gli uomini" (Ap. 21, 3): *immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*,

Rotonda, elevata sopra il Santo Sepolcro, era sfornita di altare e la messa veniva celebrata nella grande basilica attigua, detta, appunto, *Martyrium*:

Fatto il congedo nella chiesa grande, cioè al *Martyrium*, il vescovo è accompagnato in processione all'*Anastasis* e lì, terminata la funzione che si fa usualmente la domenica all'*Anastasis* dopo il congedo del *Martyrium*, ognuno se ne va subito a casa propria (...) per essere tutti pronti all'inizio dell'ora settima nella chiesa che è sull'Eleona, cioè sul Monte degli Ulivi; lì c'è la grotta in cui insegnava il Signore (...) quando comincia a farsi l'ora nona, si sale in processione all'*Imbomon*, nel luogo cioè dove il Signore ascese al cielo, e qui ci si siede (...) si recitano qui inni e antifone appropriate al luogo e al giorno ed ugualmente le letture intercalate e le preghiere³.

All'interno del Santo Sepolcro i canonici – istituiti dallo stesso Goffredo di Buglione – erano soliti tenere il *santo circolo*, la processione che, secoli dopo, fu rilevata dai frati minori, i quali si radunavano davanti al S. Sepolcro e, precedendo la croce e i ceri, si recavano alla cappella della Vergine, cantando l'antifona *Regina coeli*, etc.⁴ Ebbero così origine le devozioni della *via captivitatis*, poi della *via crucis*; quest'ultima fu trasferita in Occidente nel secolo XVII. Nel frattempo, attraverso i sacri monti – celebri il Sacro Monte di Varallo⁵ e la "Gerusalemme" di S. Vivaldo presso

a cura di M. L. Gatti Peter (Milano, Università Cattolica del S. Cuore, 20 maggio - 5 giugno 1983), Milano 1983, pp. 77-115; inoltre, E. Elbern, *Das Heilige Grab in der bildlichen und liturgischen Kunst*, in *Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni*, Atti del Colloquio internazionale, a cura di K. Elm - C. D. Fonseca, Città del Vaticano 1998, pp. 161-77.

3. Egeria, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, a cura di N. Natalucci, Firenze 1991, pp. 187-9 (30, 1-2).

4. Cfr. B. Dansette, *Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la "Devotion Moderne"? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486*, in «Archivum franciscanum historicum», 72 (1979), pp. 106-33, 330-428; Ead., *La "custodia Terrae Sanctae" franciscaine et les juifs de Jerusalem à la fin du moyen âge*, in «Revue des études juives», CXLI (1982), pp. 369-77; inoltre Amédée (Teetaert) da Zedelgem, *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis. Evocazione e rappresentazione degli episodi e dei luoghi della Passione di Cristo*, Saggi introduttivi, a cura di A. Barbero - P. Magro, Casale Monferrato 2004.

5. Il Sacro Monte di Varallo Sesia, in provincia di Novara, fu iniziato dal B. Bernardino Caimi da Milano, francescano dell'Osservanza, tra il 1486 e il 1493, facendovi costruire i luoghi della passione del Cristo seguendo lo schema e le misure dei luoghi della memoria presenti a Gerusalemme, sul monte Calvario, cfr. A. Bossi, *Il Sacro Monte di Varallo in un documento inedito*, in «Bollettino storico di Novara»,

Montaione⁶ – era stato reso possibile il rivivere mnemonico del pellegrinaggio compiuto dai pellegrini che si recavano a Gerusalemme.

L'«ANASTASIS» COSTANTINIANA

Appartiene alla dinamica del sacro che un luogo possa partecipare della *virtus* del prototipo. Molteplici le possibilità, a cominciare dalla ricostruzione su modello, fino a ripeterne le dimensioni – effettive o su scala –, senza tralasciare di ricrearne una imitazione dei riti e dello stesso paesaggio; mentre nei santuari legati a corpi santi o ad immagini ‘originali’, il *transfert* avviene mediante la traslazione di reliquie, o la replica fedele dell’immagine miracolosa.

Alla base di dette repliche sta la nozione che i santuari *ad instar* partecipano della *virtus* del prototipo attraverso un *transfert* di sacralità. Secondo le leggi della religiosità popolare questo *transfert* avviene sia prelevando dalla fonte primaria un’insigne reliquia – si pensi a una pietra tratta dal Santo Sepolcro –, sia mediante ricostruzione su modello del luogo della memoria, fino a ripeterne le misure. L’*optimum* consiste nel coniugare reliquia e modello. Dal punto di vista sacrale, la differenza tra i santuari primari e santuari costruiti a somiglianza, appunto *ad instar*, è relativa. Tanto che nei santuari *ad instar* si possono lucrare le stesse indulgenze del santuario primario. Anche queste, come i santuari, possono essere *ad instar*, a somiglianza cioè di quelle che si lucrano nei santuari maggiori⁷.

LXVII.2 (1976), pp. 119-24; *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della controriforma*, a cura di L. Vaccaro, Milano 1992.

6. Il progetto è opera di fra Tommaso da Firenze, francescano dell’Osservanza che, presso il convento di S. Vivaldo di Montaione, fece costruire «devotissime cappelle e oratori a similitudine dei luoghi della città santa di Gerusalemme, dove sono tutti i misteri della passione del Signore», D. Pulinari, *Cronache dei Frati Minori della Provincia di Toscana*, ed. S. Mencherini, Arezzo 1913, p. 495; D. Neri, *La “Nuova Gerusalemme” di San Vivaldo in Toscana*, in «Miscellanea storica della Valdelsa», XLVIII-XLIX (1940-41), riedito in Id., *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Gerusalemme 1971 (Quaderni de ‘La Terra Santa’, 13), pp. 94-139; F. Cardini - G. Vannini, *San Vivaldo in Valdelsa: problemi topografici ed interpretazioni simboliche di una “Gerusalemme” cinquecentesca in Toscana*, in *Religiosità e società in Valdelsa nel Basso Medioevo*, San Vivaldo 1980, pp. 11-74; *La Gerusalemme di San Vivaldo e i sacri monti in Europa*, a cura di S. Gensini, Pisa 1989.

7. Questi, per tutto il Medioevo furono appena tre: Gerusalemme, Roma, Com-

Oggetto di repliche, in Occidente, è stata sia la rotonda, sia l'edicola custodita all'interno, denominata *sepulchrum Domini* o *tegurium*⁸; come anche le stesse devozioni, di cui i Sacri Monti costituiscono una delle espressioni più affascinanti. Presenti in tutta la cattolicità, questi manufatti possono costituire un vero percorso della fede, un motivo di auto-identificazione, ma anche l'occasione per una conoscenza storica approfondita dell'origine del manufatto, così da poter coniugare pietà e cultura.

Le prime attestazioni ci provengono dall'arte musiva. Tra gli edifici rappresentati nella Gerusalemme celeste figura quasi sempre l'*Anastasis*, la Rotonda della resurrezione della Gerusalemme storica. Detta Rotonda costantiniana si ritrova, ad esempio, nei mosaici romani di S. Pudenziana di fine IV – inizio sec. V – dove è rappresentato il *Cristo con gli apostoli nella Gerusalemme celeste*; a S. Maria Maggiore, sec. V (432-440), a S. Prassede, a S. Marco (ambidue del sec. IX) e a S. Maria in Trastevere (sec. XII), mosaici tutti che appunto raffigurano la Gerusalemme celeste⁹.

La più antica raffigurazione di un tempietto o *tholos* rotondo su quattro colonne, per indicare il Santo Sepolcro, si ha però a S. Apollinare Nuovo di Ravenna, nella rappresentazione musiva – databile verso il 500 – delle donne che vanno al sepolcro. Peculiarità di questa raffigurazione è la trasformazione in altare, all'interno del tempietto, della pietra di chiusura del sepolcro. Lo stesso tipo di tempietto – un *tholos* a quattro colonne con cupola piramidale sormontata da una croce – nei secoli successivi costituirà uno dei ricordi più comuni, appunto uno dei *souvenirs* che si

postela. Lo scioglimento dal relativo voto di pellegrinaggio era elencato tra i casi riservati al papa e annualmente elencati nella bolla *In coena Domini*. Nel 1520 Leone X aggiunse un quarto santuario, Loreto; sul tema mi permetto di rimandare al mio, *Il pellegrinaggio votivo lauretano*, in «Studia Picena», 69 (1994), pp. 205-37.

8. Il sacello commemorativo del *sepulchrum Domini* spesso era un arredo liturgico mobile, utilizzato per le cerimonie pasquali; poche le edicole rimaste, cfr. P. Piva, *L'ubicazione del Sepulchrum nelle chiese romaniche dell'Italia del Nord: alcune ipotesi*, in «*Hortus Artium Medievalium*. Journal of the International Research for Late Antiquity and Middle Ages», 5 (1999), pp. 183-99. Per le repliche dei monumenti di Terrasanta va tenuto presente il saggio di Bernardino Amico da Gallipoli, *Trattato delle piante e immagini de i sacri edificii di Terrasanta disegnate in Gierusalemme secondo le regole della prospettiva et vera misura della loro grandezza*, Roma 1609 (Firenze 1920²; ne è stata fatta una versione in inglese, a cura di Th. Bellorini e E. Hoade, con note di B. Bagatti, *Plans of the sacred edifices of the Holy Land*, Jerusalem 1953).

9. *La Gerusalemme celeste* cit., pp. 185-200; inoltre, Elbern, *Das Heilige* cit., pp. 161-77.

riportavano dal pellegrinaggio di Terra Santa: il che contribuì notevolmente alla fortuna tipologica e simbolica dell'*Anastasis* costantiniana. Di certo fino al sec. IX la Rotonda dell'*Anastasis* fu utilizzata anche come simbolo della stessa Gerusalemme, di cui l'*Anastasis* era l'esatto centro e di conseguenza l'*omphalos* del cosmo, centro della terra e del cielo dove sarà posto il trono dell'Agnello¹⁰.

In scultura di estremo interesse è la tavoletta di avorio, risalente al V secolo, ora a Monaco, nel Bayerische Nationalmuseum: presenta, in basso, le tre Marie al sepolcro. Il complesso tombale è costituito da una base cubica, su cui si innesta un tempietto circolare con colonne binate, sormontate da clipei, con figure a mezzo busto. Al sepolcro si accede per una porta affiancata da due statue. Dinanzi alla porta chiusa, un angelo seduto che indica il Cristo che, in alto, sale in cielo, attirato dalla mano di Dio che esce dalle nubi. Ai lati dell'edificio due soldati di guardia al sepolcro che si abbandonano alla disperazione. Dietro l'edificio si erge un albero sui cui rami si posano due uccelli, intenti a piluccare gli abbondanti frutti¹¹. Ancorché la rotonda insista sul complesso tombale, una scala di nubi, su cui sale il Cristo, la collega idealmente al cielo, per cui il rimando non è solo all'*Anastasis*, ma anche alla rotonda bizantina dell'Ascensione – l'*Imbomon* sul Monte degli Ulivi –, che i crociati ricostruirono a pianta ottagonale¹².

La cristianità occidentale è disseminata di monumenti – alcuni dei quali assurti al rango di santuari, in quanto meta di pellegrinaggi istituzionalizzati e periodici – *ad instar*, dell'edicola dell'*Anastasis*, del Calvario e delle relative devozioni, come la *Via crucis*, la Scala Santa, i Sacri Monti, etc. Il loro studio necessita di un sicuro punto di partenza, quale è appunto il relativo censimento sistematico, diocesi per diocesi, regione per regione. In siffatti elenchi deve comparire la data di fondazione del monumento; il relativo fondatore; le caratteristiche del manufatto; le vicende culturali, sino ai nostri giorni. Il che tuttavia richiede tempi lunghi. Da qui la scelta di offrire alcuni *specimen* per un primo approccio, in vista di nuove acquisizioni.

10. A. Grabar, *L'art à la fin de l'antiquité et du Moyen Âge*, Paris 1968, p. 429.

11. F. Tasso, *Avorio con scena di Ascensione*, in Aurea Roma. *Dalla città pagana alla città cristiana*, a cura di S. Ensoli - E. La Rocca, Roma 2000, p. 611, n. 312.

12. Su questa edicola – che indica il luogo dove Gesù ascese al cielo –, una rotonda bizantina, ricostruita a pianta ottagonale dai crociati e trasformata in moschea dopo la vittoria di Saladino, nel 1187, cfr. P. Virgilio - C. Corbo, *Ricerche archeologiche al Monte degli Ulivi*, Gerusalemme 1965, pp. 94-162, spec. 96 s, 115 s.

SANTUARI «AD INSTAR» DELL'EDICOLA («TEGURIUM»), L'ESEMPIO DI FOLIGNO

Quasi inesistente la letteratura sugli edifici che, tra Marche e Umbria, evocano il *tegurium*; mentre a rendere problematica la ricerca è il fatto che molte repliche dell'edicola – posta sopra la tomba, al centro della Rotonda e ricostruita dai crociati a pianta rettangolare –, erano mobili e avevano, inizialmente, funzioni liturgiche, collegate alla celebrazione del triduo pasquale; mentre solo in un secondo tempo hanno assunto carattere di devozioni private, praticabili in qualsiasi periodo dell'anno, per lo più legate a conventi e monasteri¹³.

Vivendo in diocesi di Foligno ho tuttavia sottomano la chiesa conventuale di S. Bartolomeo di Marano, a circa due chilometri dalla città, un luogo della memoria sanfrancescana, in quanto questo convento fu fondato dai Trinci, signori della città, per un frate minore loro parente, il Beato Paoluccio Trinci, rilevatore dell'Osservanza francescana; quivi si sono succeduti, nel tempo, figure di santi frati, veri fari nel cammino della Chiesa¹⁴. Nel 1676, all'interno della chiesa conventuale di S. Bartolomeo fu costruita una apposita cappella, per mettervi una replica del Santo Sepolcro. Come si apprende dalla targa apposta sulla controfacciata, a commissionare il manufatto fu fra Lorenzo da Foligno, guardiano di San Bartolomeo: era stato ordinato sacerdote nel 1645 e nominato guardiano di s. Bartolomeo nello stesso 1676; durò in carica appena un anno¹⁵.

La costruzione, lunga mt 6, larga mt 3,70 e alta mt 3,50, riproduce su scala ridotta le stesse misure del Santo Sepolcro; ad eseguirla fu un buon artigiano, di cui però ignoriamo il nome. Per l'esecuzione gli furono indubbiamente presentate le piante e le immagini del Santo Sepolcro stampate da Bernardino Amici da Gallipoli in un volume edito nel

13. J. A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastoral Gegenwart*, Innsbruck 1960, pp. 295-315; H. Thurston, *Lent and Holy Week: chapters on Catholic observance and ritual*, London 1904, pp. 110-48. Il Righetti ricorda come Lanfranco di Canterbury († 1089) dispose che nella processione della domenica delle Palme due sacerdoti bianco-vestiti dovevano portare un feretro «in quo Corpus Christi debet esse reconditum», M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, III, *La messa*, Milano 2005², p. 595.

14. Sul 'rilevatore dell'Osservanza' e sul convento di S. Bartolomeo mi permetto di rimandare al mio, *Dal movimento eremitico alla regolare osservanza francescana, l'opera di fra Paoluccio Trinci*, Assisi 1992.

15. Rimando al mio, *Foligno e Terrasanta (secoli XI-XVII)*, in «Bollettino storico della città di Foligno», XIV (1990), pp. 7-78, *ibid.*, pp. 26 ss.

1609¹⁶. Le misure che il P. Bernardino suggerisce sono le stesse applicate per il modello di Foligno, dove tuttavia sono stati aggiunti dei dettagli: tale l'angelo posto al di sopra del tettino, con in mano un cartiglio dove è scritto: «et erit sepulcrum eius gloriosum». Ai quattro lati del pronao sono posti altrettanti angeli con le scritte: «Virgo in partu; Virgo post partum; surrexit, non est hic; venite et videte locum ubi positus erat Dominus», affermando così la duplice valenza del monumento: per il culto del Cristo 'uomo-dio passionato' – espressione cara ad Angela da Foligno – e della Vergine Addolorata.

Mentre sulla facciatina del monumento, a destra e a sinistra dell'accesso, sono state poste due bacheche vitree, con all'interno reliquie di Terra-santa, ciascuna corredata di una breve scritta che ne dichiara la provenienza. Un avviso manoscritto, avverte infine che:

in questo luogo santo ponno acquistarsi tutte le indulgenze del Santo Sepolcro, ogni qualvolta si visiti con la dovuta devozione, come appare per breve di Innocenzo XI, 5 settembre 1686 e di Innocenzo XII, 16 dicembre 1695.

Come si sa, il Santo Sepolcro è il luogo dove si è attuato il mistero pasquale; pertanto è il santuario per eccellenza della cristianità, il luogo più sacro al mondo. Ma la Terra Santa non è dietro l'angolo di casa e il relativo pellegrinaggio costituisce un impegno finanziario notevole. Lo si può tuttavia sostituire recandosi nei santuari che imitano il Santo Sepolcro. Il relativo pellegrinaggio ha lo stesso valore di quello di Terrasanta e pertanto lo sostituisce. Più volte ho partecipato a celebrazioni in questa chiesa di S. Bartolomeo e ho anche fatto visita al *tegurium ad instar*; all'interno, ho trovato puntualmente almeno una persona inginocchiata, in silenziosa preghiera. È una riprova che questo luogo continua a svolgere la funzione di santuario *ad instar*.

Ha del singolare quanto invece si legge nella cripta del duomo di Montalto, dove nel sec. XVII fu eretto un *tegurium*. Questo il testo della scritta:

D.O.M.
 PRO DOMINICI SEPULCHRI TRANSVENCTIONE
 SIXTUS V PONT. MAX.
 HOCCE TEMPLUM A FUNDAM. EREXIT
 AN. MDXC

16. Bernardino Amico da Gallipoli, *Trattato* cit.

Stando alla tradizione, Sisto V avrebbe voluto acquistare il Santo Sepolcro e trasferire le pietre a Montalto, per ricostruire l'edificio all'interno della chiesa inferiore del Duomo. Si tratta di una epigrafe molto tardiva, tanto che viene ignorata da Pietro Andrea Galli che, nel 1754, scrive:

Si ha per tradizione che Sisto V avesse pensiero d'ivi [cioè nella cripta del Duomo] collocare il Santo Sepolcro di Gesù Cristo, ed in tal guisa rendere Montalto una città assai popolosa e di gran concorso. Se ciò sia vero, non possiamo con certezza affermarlo, solo ne accenniamo la voce precorsa, qualunque essa sia¹⁷.

Stando però alla Relazione dell'ambasciatore veneto Gritti, nell'udienza avuta il 28 giugno 1587, Sisto V gli parlò del suo desiderio di acquistare il monumento e di trasferirlo non a Montalto, ma a Roma, ritenendo «di non commettere colpa, trasportandolo a Roma, e di non far cosa contraria alla volontà di Dio, perché egli è voluto nascere a Betlemme e morire in Gerusalemme»; cambiò però poi idea perché «quantunque il presepio di Nostro Signore si trovi a Roma, niuno si muove per vederlo, e intanto per visitare il S. Sepolcro moltissimi vanno tutti gli anni a Gerusalemme»¹⁸.

LE ROTONDE

Finora ad attrarre l'attenzione e a suscitare curiosità sono state le chiese a pianta centrale, repliche più o meno fedeli della rotonda del Santo Sepolcro i cui studi, iniziati nel secolo XIX, con Viollet-le-Duc¹⁹, sono

17. P. A. Galli, *Notizie intorno alla vera origine, patria e nascita del sommo pontefice Sisto V. Con un ragionamento storico sulla serie della sua vita*, In Ripatransone, per Giuseppe Valenti Stamp. Vescovile, 1754, p. 20; inoltre, G. Papa, *Sisto V e la diocesi di Montalto, erezione e consolidamento*, Ripatransone 1985, pp. 151 ss, con rimando a F. Pistolesi, *Sisto V e la liberazione del S. Sepolcro*, in *Altodunensia, ossia Raccolta di scritti varii riguardanti Montalto*, Montalto Marche 1920, pp. 80-7. Sull'argomento, si veda in questo volume C. Marchegiani, *Un «pensiero gloriosissimo» di Sisto V: il Santo Sepolcro da Gerusalemme a Roma. La reazione veneziana, la leggenda della mancata traslazione a Montalto delle Marche e un'ipotesi ubicativa*, pp. 741-71.

18. Papa, *Sisto V* cit., pp. 152 ss, con rimando a L. Pastor, *Storia dei papi*, Roma 1922, X, p. 395, n. 1.

19. E. Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné de l'Architecture française du XI^e au XVI^e siècle*, voll. III, Paris 1875, voce *Sépulcre (Saint.)*, pp. 279-99.

ripresi nel secolo successivo con Richard Krautheimer che, nel 1942, ha pubblicato il noto saggio, *La Rinascita carolingia di architettura cristiana iniziale*²⁰. Tra gli ultimi interventi, d'obbligo il rimando agli Atti del Convegno su *Rotonde d'Italia: analisi tipologica della pianta centrale*, a cura di Valentino Volta, con l'aggiunta di rilievi e schede grafiche a cura di Giorgio Parra e collaboratori²¹.

Variegata è la tipologia delle chiese, a pianta centrale, cilindriche o poligonali che siano: alcune rimandano al Santo Sepolcro o *Anastasis*, il prototipo gerosolimitano; altre alla cappella palatina di Aquisgrana²²; altre alla Cupola della Rocca, la grande moschea (685-692) che i crociati avevano identificato con il tempio di Salomone e che fu scelta come residenza dei re di Gerusalemme, appunto il *Templum Domini*, poi passato ai Templari²³; mentre le rotonde dedicate ai santi martiri non erano, almeno in origine, chiese per celebrarvi messa, bensì *memorie*, cioè monumenti funebri, per di più non necessariamente legate alla tomba²⁴.

20. R. Krautheimer, *The Carolingian Revival of Early Christian Architecture*, in «The Art Bulletin», 24 (1942), pp. 1-38, trad. it. in R. Krautheimer, *La Rinascita carolingia di architettura cristiana iniziale*, in *Architettura sacra paleocristiana e medievale*, Torino 1993, pp. 151-219. Lo stesso saggio era già apparso, ma con alcune modifiche, in *Studi nell'arte medioevale e di rinascita cristiana iniziale*, a cura di J. S. Ackerman e altri, New York 1969, pp. 203-56.

21. *Rotonde d'Italia: analisi tipologica della pianta centrale*, a cura di V. Volta, Milano 2008.

22. Alla stessa tipologia appartengono: la cappella Nimega a Liegi; San Giovanni di Lovanio; S. Giorgio a Gosral, cfr. V. Volta, *Dallo schema centrale alla chiesa rotonda*, in *Rotonde d'Italia* cit., p. 13. Su Aquisgrana, M. D'Onofrio, *Roma e Aquisgrana*, Roma 1983 (Napoli 1996², Collana Nuovo Medioevo).

23. Costruito fra il 685 e il 692 dal califfo Ommayade Abd-al Malik, viene chiamato anche Moschea di Omar, dal nome del califfo arabo che conquistò Gerusalemme. Fu Balduino II a concedere il *Templum Domini* ai Poveri Cavalieri di Cristo, primo nucleo del futuro Ordine dei Templari, cfr. F. Bandini, *Il tempio nella planimetria gerosolimitana*, in *I Templari, una vita tra riti cavallereschi e fedeltà alla Chiesa*, Atti del I Convegno *I Templari e san Bernardo di Chiaravalle* (Certosa di Firenze 23-24 ottobre 1992), a cura di G. Viti, Firenze 1995, pp. 275-94, ibidem, pp. 286 ss; inoltre, A. Cadei, *Architettura sacra templare*, pp. 15 ss. Alla tipologia della Cupola della Rocca, Volta assegna: l'Église Palatine Notre Dame d'Aix-La-Chapelle; la Rotonda di Ottmarsheim (monastero femminile nell'Alta Alsazia); Notre Dame du Capitoul di Cologne; Santa Maria Maggiore di Nocera di Salerno (VI secolo); S. Maria Rotonda di Brescia, cfr. V. Volta, *Dallo schema centrale alla chiesa rotonda*, in *Rotonde d'Italia* cit., p. 13.

24. Per questa tipologia, Valentino Volta elenca: chiesa di Damous el Karita di Cartagine (Tunisia, IV-V secolo); Almenno S. Tomè (bergamasca, benché non sia ancora chiaro se si tratti di un san Tommaso o di un san Bartolomeo); S. Pietro in

Indubbiamente costituiscono un capitolo a sé – in quanto «emanazione diretta dello spirito e dei particolari usi liturgici della Chiesa greca» – le chiese bizantine a pianta centrale – sormontate da una o più cupole –, espressione di quell'arte affermatasi attorno a Bisanzio, poi diffusasi in tutto l'Oriente (secc. V-XV)²⁵.

L'attenzione è sulla funzione delle Rotonde in occidente. Va con sé che quando v'è un richiamo immediato al S. Sepolcro, alla Tomba di Maria, o ad un determinato martire ci troviamo dinanzi a un monumento devozionale. Altre rotonde sembrano invece erette come un sostituto del pellegrinaggio ai *loca sancta*, o della sepoltura presso i *loca sancta*²⁶. Da qui la distinzione fra «*imitationes* topomimetiche e *imitationes* puramente devozionali»²⁷. Variegata è poi la loro tipologia. Ho la vaga sensazione che scopo principale di molte Rotonde, nelle intenzioni del committente, fu prettamente funerario, un sostituto della sepoltura a Gerusalemme, coniugata con devozioni più o meno legate al trapasso dell'anima.

Consavia (Asti); chiesa Djemila (sempre in Tunisia, ancora IV-V secolo); SS. Giovanni e Paolo a Canosa di Puglia (V secolo), e per S. Tomè di Almenno segnala, G. Labaa - M. T. Piovesan (a cura di), *Italia nell'arte medievale/San Tommaso ad Almenno San Bartolomeo*, Bergamo 2005, cfr. V. Volta, *Dallo schema centrale alla chiesa rotonda*, in *Rotonde d'Italia* cit., p. 13.

25. Righetti, *Manuale* cit., I, *Introduzione generale*, p. 437. Espressione più alta di queste chiese bizantine – ottagonali o rotonde – è Santa Sofia – dedicata alla divina Sapienza –, che Giustiniano fece innalzare a Costantinopoli in soli cinque anni (532-537) dagli architetti asiatici Antemio di Tralles ed Isidoro di Milezia.

26. R. Salvarani, *Chiese a pianta circolare e imitationes del S. Sepolcro nei secoli centrali del Medioevo. Aspetti storici*, in *Rotonde d'Italia* cit., pp. 33-44. Tra gli edifici legati al pellegrinaggio cito l'esempio di Ansegiso, pellegrino franco proveniente da Orléans che, intorno al 1020, fondò a Ternate, in Lombardia, una chiesa del Santo Sepolcro che poi donò al vescovo Ariberto d'Intimiano, il quale a sua volta, nel 1148, la cedette al monastero di Sant' Ambrogio, cfr. A. Lucioni, *La cella di S. Sepolcro di Ternate e il monastero di S. Ambrogio*, in *Il monastero di S. Ambrogio nel Medioevo*, Convegno di Studi nel XII Centenario (784-1984), Milano 1988, pp. 395-412; G. Lozza, *Il monastero di Sant' Ambrogio e il suo patrimonio a S. Sepolcro presso Ternate (secoli XII-XIII)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LIV-2 (2000), pp. 379-405; C. Tosco, *Architetti e committenti nel romanico lombardo*, Roma 1997, pp. 92-7.

27. «Le prime nascevano con la finalità di riprodurre, al vero o in scala, gli spazi dove si venerava il luogo in cui Cristo ha vinto la morte ed erano basate su raffigurazioni, modelli e misurazioni. Le altre probabilmente non hanno mai previsto una duplicazione di spazi, né di misure o repliche di parti architettoniche», R. Salvarani, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo, spazio, liturgia, architettura*, Milano 2008, p. 28.

Le rotonde dell'Angelo

Tra i ruoli che la pietà dei fedeli da sempre ha riconosciuto a san Michele arcangelo v'è quello di *praepositus paradisi*, *psicopompo*, cioè di conduttore delle anime e *psicagogo*, e di pesatore delle anime (theodice). Il culto verso l'Arcangelo registra in Italia, prima ancora del santuario in grotta, un'altra tipologia di insediamento, un edificio classicheggiante, a pianta centrale sul modello degli *heroa*²⁸. Un'epigrafe, rinvenuta nella parrocchia di Mandorleto, presso Perugia, commemora la fondazione fatta da Memmio Sallustio Salvino Dianio «vir spectabilis», di una basilica «Sanctorum Angelorum in qua sepelliri non licet»; il che ci attesta che venivano dedicati all'Arcangelo anche monumenti funerari. La relativa epigrafe, stante la formula, è stata dal De Rossi assegnata al V secolo²⁹. Rientra in questa tipologia S. Angelo a Perugia, edificio circolare – del tipo di quello di S. Stefano Rotondo in Roma – ascritto dal De Rossi allo stesso V secolo, ma che più recenti studi tendono a postdatare ai secoli VII-VIII³⁰.

28. Gli *heroa* sono costruzioni templari funerarie che i greci dedicavano al culto degli eroi: erano adibiti sia a tempio di venerazione, sia come sepolcri dello stesso eroe o personaggio illustre. Cito la *thòlos* (edificio rotondo) di ordine dorico-corinzio nel santuario di Atena Pronaia a Delfi, di cui rimane il basamento con tre gradini e parti dell'alzato, opera a pianta circolare, attribuita all'architetto Teodoro di Focea (secc. V-IV), in H. G. Goodman - S. Gompertz, *A Guide to the Excavations of Ancient Delpbes*, Londra 1982. Resta di riferimento A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétienne antique*, I, Paris 1943, p. 229. Lo studioso aveva interpretato i mausolei a pianta centrale, che affiancano i palazzi imperiali, come *heroa*, appunto templi consacrati agli dei incarnati negli imperatori.

29. G. B. De Rossi, *Spicilegio d'archeologia cristiana nell'Umbria*, in «Bullettino di Archeologia Cristiana», s. 2, 2 (1871), pp. 146-7; S. Ceccaroni, *S. Michele arcangelo 'de colle Ciciano' di Spoleto. Da pieve altomedievale a chiesa cimiteriale per i morti di peste nel XIX secolo*, in «Spoletium», 31-32/34-35 (1990), pp. 172-80, a p. 172.

30. Sul tempio di S. Angelo, assegnato alla prima metà del secolo VI e messo in rapporto con l'architettura bizantino-ravennate, vedi M. Salmi, *Tardo antico e alto Medioevo in Umbria*, in *Ricerche sull'Umbria tardo-antica e preromanica*, Atti del II Convegno di Studi umbri (Gubbio 24-28 maggio 1964), Perugia 1965, pp. 99-118, ibidem, pp. 104-5; inoltre, D. Scortecci, *Riflessioni sulla cronologia del tempio perugino di San Michele Arcangelo*, in «Rivista di archeologia cristiana», 67, n. 2 (1991), pp. 405-28; P. Castellani, *Un'ipotesi longobarda per la chiesa di S. Michele Arcangelo a Perugia*, in «Arte medievale», s. 2, 10, n. 1 (1996), pp. 1-13; E. Susi, *San Michele nel territorio del ducato spoletino nell'alto medioevo*, in *Culte et pèlerinages à saint Michel en occident. Les trois monts dédiés à l'Archange*, a cura di P. Bout - G. Otranto - A. Vauchez, Roma 2003, pp. 105-38, a p. 107; P. Belardi, *La chiesa di S. Michele arcangelo a Perugia*, in *Rotonde d'Italia* cit., pp. 125-9.

Ancorché dedicato al Salvatore, anche il Tempietto sul Clitunno, di incerta cronologia – secc. IV-VII (?) – sembra che abbia svolto una funzione funeraria³¹. È quanto si evince dalla relativa epigrafe dove, nella successione litanica, l'accento, oltre che su Dio, si può mettere sui mediatori: gli apostoli, per mezzo dei quali si opera la remissione dei peccati; i profeti, annunciatori della redenzione; gli angeli, coloro che guidano le anime verso la resurrezione, appunto la patria celeste.

Nulla invece sappiamo, oltre la relativa dedicazione, sul monastero piceno di Sant'Arcangelo in *Claiano*, eretto *apud Firmanam civitatem*, che papa Onorio I (625-638), in una sua lettera, dice «iuris beati Petri»³². Forti i dubbi sull'autenticità del documento.

Nei secoli successivi, non mancano chiese cimiteriali dedicate all'Arcangelo; celebre, nel monastero di Fulda, la chiesa cimiteriale di S. Michele, consacrata nell'822³³. Specie nell'Italia centrale, numerosi sono i monasteri intitolati all'Arcangelo: in maggioranza, risalgono alla ripresa della vita eremitica, iniziata a partire dal secolo XI; le loro vicende sembrano strettamente legate a quelle dei *domini*, i patroni fondatori i quali spesso eleggevano quelle chiese come propri mausolei.

S. Giusto a San Maroto

Costituisce un caso a sé, nel panorama delle Rotonde marchigiane, la chiesa di S. Giusto a S. Maroto, in Comune di Pieve Bovigliana, vera cattedrale nel deserto. È una 'Rotonda', con quattro absidi e una cupola che

31. Questa la scritta litanica, «† Sanctus Deus Angelorum qui fec[i]t resurrectionem † / Sanctus Deus Profeta[rum qui fecit redemption]em † / [† Sanctus Deus Apostolorum qui fecit remis]sionem». Tra gli ultimi interventi sul Tempietto cito, *I dipinti murali e l'edicola marmorea del Tempietto sul Clitunno*, a cura di G. Benazzi, Todi 1985, con precedente bibliografia.

32. «Ad Valerianum et Liberum notarium: monasterium Sancti Angeli in Claiano apud Firmanam civitatem iuris beati P<etri> est», cfr. Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, Lipsiae 1885-88, 2003, *Die Kanonessammlung des Kardinal Deusdedit*, ed. V. W. Von Glanvell, Paderborn 1905 (edizione anastatica 1967), III, cap. 210, 364; vedi inoltre S. Prete, *Sui più antichi monasteri del Piceno. Lineamenti e note di ricerca*, in *Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche*, Atti del Convegno di Studi (Fabriano, Monastero di S. Silvestro Abate, 4-5 giugno 1981), I, Fabriano 1982, pp. 3-26, a p. 19.

33. Si veda la relativa composizione poetica fatta da Rabano Mauro, che attesta la presenza di un "tumulus", *Monumenta Germaniae Historica*, Poëtae, II, 2 Hannover 1884, p. 230; inoltre O. Ellger, *Die Michaelskirche zu Fulda als Zeugnis der Totensorge. Zur Konzeption einer Friedhofs- und Grabkirche im karolingischen Kloster Fulda*, Fulda 1989.

sembra essere stata costruita senza cèntine di sostegno; la calotta è costituita da anelli concentrici per un terzo di pietra cornea, con le generatrici dei piani di posa dirette verso il centro di curvatura e per i rimanenti due terzi girata a spirale, con conci di calcare spugnoso. Per queste caratteristiche Moretti e Bittarelli ritengono che il modello tenuto presente dall'architetto sia stato il Pantheon³⁴. Mentre per Shaler, stante la combinazione di una rotonda con un tetraconco (quattro absidi), ritiene che l'architetto abbia avuto come modello l'*Anastasis* di Gerusalemme, quella restaurata fra il 1012 e il 1040, dopo la distruzione ad opera del califfo Al-Hākīm (1009), con l'aggiunta di una quarta abside, a ovest, per cui si ritiene che la chiesa S. Giusto sia stata eretta non prima degli inizi del XII secolo³⁵.

Così San Giusto è descritta in uno studio a più mani, fatto nel 1961, un testo più volte riproposto da Bittarelli:

un cilindro alto metà del suo diametro, dove si imposta la cupola a pieno centro; al cilindro si addossano, secondo le quattro direzioni principali [*in realtà*: sud-est, nord-est, nord-ovest, sud-ovest], quattro absidi coperte da semicupole, che bilanciano le spinte della copertura.

La cupola è realizzata ad anelli concentrici in pietra cornea, diretti verso il centro e per il resto con i conci di calcare spugnoso pure girati a spirale. Un gradone è girato all'altezza del variare dei due tipi di pietra impiegati nella calotta. Completa-

34. M. Moretti - A. A. Bittarelli, *Macerata e il suo territorio, archeologia e urbanistica*, Macerata 1984, p. 141. Si è molto discusso sull'epoca di costruzione di questa chiesa: per alcuni risale al secolo XIII; per altri trattasi invece di una costruzione protoromanica e l'assegnano ai secoli X-XI; tutti però convengono sulla singolarità di questa chiesa, cfr. C. Ponzi, *Il s. Giusto di San Maroto*, in «Itinerari marchigiani», Camerino dicembre 1959, pp. 52-4; P. Favole, *Le Marche*, in «Italia Romanica», 14, Milano 1993, pp. 67-72.

35. H. Shaler, *San Claudio al Chienti un die romanischen Kirchen des Vierstützentypus in den Marken*, Münster 1998. Stesse le ragioni per cui anche Piva assegna S. Giusto agli inizi del sec. XII, cfr. P. Piva, *La rotonda di S. Giusto in San Maroto (Macerata)*, in *Rotonde d'Italia* cit., p. 124. Mentre la Monelli, basandosi esclusivamente sull'orientamento della chiesa e sul simbolismo della luce, ne anticipa la fondazione «al periodo che va dall'VIII al IX secolo», A. Monelli, *S. Giusto in S. Maroto*, p. 72. Sulla distruzione, ad opera di Al-Hākīm († 1021), dell'*Anastasis*, ricostruita poi a spese dei sovrani bizantini con tre absidi esteriori, in direzione est-sud-nord; quindi rivisitata dai crociati con una quarta abside, C. Lo Jacomo, *Il Vicino Oriente da Mubammad alla fine del sultanato mamelucco*, in *Storia del mondo islamico (VII-XVI secolo)*, I, Torino 2003, p. 290; inoltre M. Biddle, *The Tomb of Christ*, Phoenix Mill 1999.

mente disadorna, all'interno; solo un 'toro' gira attorno al perimetro di imposta della cupola. L'intero monumento è perfettamente inscritto in una ideale sfera e la sezione aurea del suo diametro è usata come diametro delle quattro absidiole³⁶.

L'edificio, dal punto di vista architettonico costituisce, nella diocesi di Camerino, un *unicum* che si pone in rapporto mimetico con la "rotonda" dell'*Anastasis*. Si tratta di un'architettura decisamente rara. Tra gli esempi, a pianta centrale, geograficamente più vicini, cito S. Polo *de Quinto*, a sette chilometri da Spoleto, lungo la via della Spina, edificio a pianta circolare inglobato in una abitazione civile³⁷; S. Angelo a Perugia³⁸; S. Salvatore a Terni³⁹.

La chiesa, restaurata nel 1957, con la cancellazione di un rivestimento barocco, ha le pareti nude, fatta eccezione per la cella della torre campanaria, eretta sul vestibolo, decorato con affreschi votivi, ridotti però in

36. L. Cristini - V. Ferrari - V. Somigli, *San Giusto a San Maroto nella diocesi di Camerino*, con introduzione di P. Castelli, Studio "INGG-ARCH", n. 10 (ottobre 1961), parzialmente edito da A. A. Bittarelli, *Pievebovigliana e il suo museo*, L'Aquila 1972, pp. 66-72; inoltre Id., *Chiese romaniche nell'alta valle del Cbienti*, in «Studia Picena», 48 (1982-1983), pp. 163-78, ibidem, pp. 173 ss; riedito in Id., *Camerinum*, Camerino-Pieve Torina 1996, pp. 207 ss.

37. L'edificio è stato citato da B. Toscano, *L'assetto diocesano: appunti di una ricerca sul territorio*, in *Roma e l'età carolingia*, Atti delle giornate di studio, (Roma, 3-8 maggio 1976), a cura dell'Istituto di Storia dell'Arte della Facoltà di Lettere dell'Università di Roma, Roma 1976, p. 242. Dal catalogo delle chiese spoletine, la chiesa risulta come soggetta alla pieve di S. Andrea di Bazzano inferiore. Un frammento scultoreo riutilizzato nell'edificio lascia supporre l'origine altomedievale dell'insediamento di cui null'altro si sa, cfr. L. Di Marco, *La via della Spina: spunti storico-topografici per una ricerca sul territorio*, in «Spoletium», XXVI-XXVII, nn. 29-30 (1985), pp. 62-72, a p. 70; F. Picciolo, *La via della Spina e l'insediamento rurale di S. Polo de Quinto. Continuità e trasformazione nello spoletino attraverso il tardoantico*, in «Spoletium», 41-42 (2001), pp. 48-55.

38. D. Scortecci, *Riflessioni sulla cronologia del tempio perugino di San Michele Arcangelo*, in «Rivista di archeologia cristiana», LXVII, n. 2 (1991), pp. 405-28; P. Castellani, *Un'ipotesi longobarda per la chiesa di S. Michele Arcangelo a Perugia*, in «Arte medievale», serie II, X, n. 1 (1996), pp. 1-12.

39. La rotonda, che appartiene alla prima fase costruttiva della chiesa, ampliata forse nel secolo XII, è stata assegnata ai secoli VIII-IX, da P. Adorno, *L'arte a Terni. Mostra fotografica*, Roma 1974, pp. 18-20; lo segue C. Perissinotto, *La chiesa di S. Salvatore in Terni*, in «Bollettino della Deputazione di Storia Patria dell'Umbria», XCIX (2002), pp. 355-78. Mentre viene assegnata fra gli inizi e la metà del sec. XI da R. Pardi, *Ricerche di architettura religiosa in Umbria*, Perugia 1972, pp. 18-20. Espone le due tesi, senza prendere posizione, F. Bianconi, *La chiesa di S. Salvatore a Terni*, in *Rotonde d'Italia* cit., pp. 136-42.

pessimo stato. Partendo dalla parete d'ingresso: Madonna e S. Giovanni, affresco datato 1373; quindi sulla parete sinistra, S. Venanzo e Madonna di Loreto; sulla parete di fronte all'ingresso: Madonna del latte o dell'Umlità, Madonna di Loreto e s. Sebastiano⁴⁰. Come si sarà notato, i dipinti rimandano non a un santuario *ad instar sancti Sepulcri*, ma a devozioni mariane. Tradizionalmente, poi, fin quasi ai nostri giorni, il martedì di Pasqua convenivano in questo santuario, per festeggiare la Madonna delle Grazie, processioni che partivano, con i rispettivi sacerdoti, dalle limitrofe parrocchie di S. Marco di Colpolina, S. Salvatore di Collimese, S. Lorenzo, S. Croce⁴¹. Oggetto di devozione una *Kyriotissa*, una Madonna in trono con il Bambino in piedi, opera del secolo XIII di eccezionale vivacità cromatica⁴². Dal che bisognerebbe dedurre che la chiesa sia una rotonda mariana. Non sembra tuttavia che la sia stata sin dall'origine; riprova ne è il titolo e soprattutto l'assenza di una mariofania, o di una ierofania in quanto avrebbero lasciato una traccia indelebile. La visita pastorale, condotta da Benedetto Chiavelli nel 1380, ci attesta poi che, all'epoca, la chiesa era dedicata a S. Giusto ed era retta da un collegio di sacerdoti che, trattandosi di un edificio isolato, ben si addice a una canonica a servizio di un santuario⁴³.

La scadenza santorale del titolare è, *ab immemorabili*, il 2 novembre, come per il martire cui è dedicato il duomo di Trieste e, come a Trieste, anche a S. Maroto la festa si celebra il giorno successivo⁴⁴. Nulla tuttavia

40. Le due immagini lauretane sono state illustrate in F. Grimaldi - M. P. Mariano - K. Sordi, *La Madonna di Loreto nelle Marche. Immagini devote e liturgiche*, Camerino 1998, pp. 201 ss. Si veda anche A. Paoloni, *Architettura religiosa medievale. Chiese e monasteri nell'Alto-Maceratese*, Camerino-Pieve Torina 1995, pp. 105-111. Indubbiamente la decorazione della cella campanaria fa problema; anche se di modeste dimensioni, non è da escludere l'ipotesi che sia stata sede della locale fraternità mariana; ma potrebbe trattarsi di spazi recuperati quando l'interno della chiesa divenne saturo di dipinti votivi, quelli che, con tutta probabilità, sottostavano al rivestimento barocco andati irrimediabilmente perduti con i restauri fatti a metà secolo XX.

41. Le vecchie carteglorie – mi ha riferito il parroco, morto da qualche anno – portavano i nominativi di queste parrocchie, in quanto dono delle medesime al santuario.

42. La tavola è attribuita a un seguace umbro marchigiano di Simeone e Machilone (c. 1270-1280), cfr. A. A. Bittarelli, *Pittura nel maceratese dal Duecento al tardo gotico*, Macerata 1971, pp. 23-4.

43. Camerino, Archivio della Curia arcivescovile, *Visite pastorali* I [Visite di Benedetto Chiavelli, vescovo di Camerino (1378-1390) effettuate negli anni 1380-1386], ff. 88r-89r.

44. Martirizzato nel 303 a Trieste, nel V secolo sulla sua tomba fu edificata una

ci è pervenuto che possa confermare la presenza di un santuario martiriale. Il bassorilievo, che decora la fronte dell'altare maggiore, rappresenta un giovane con l'attributo di una ruota appesa al collo, insieme a quattro rose, poste in simmetria, ai quattro lati. La scultura, forse del sec. XIV, viene letta come raffigurazione di S. Giusto; il che trova una conferma nella scritta *S(anctus) Y(us)/ST(us)*, posta al centro. Trattandosi, però, di un martire di Trieste, ci saremmo aspettati una reliquia insigne e notizie sulla relativa traslazione; come, del resto, neppure v'è traccia di una *legenda* che ne faccia un martire locale, giustificando così un tale monumento⁴⁵.

Escluse le ipotesi che la chiesa di San Giusto sia stata un *martyrium*, o una pieve⁴⁶ – stante la monumentalità della chiesa, in pietra calcarea, rosea e ben tagliata: una splendida cattedrale per un centro demico capace, ieri come oggi, di un centinaio di persone –, non rimane altra spiegazione che quella di luogo della memoria. La pianta centrale suggerisce, indubbiamente, l'ipotesi di un santuario *ad instar sancti Sepulcri*. Ma poiché, dalla documentazione superstite, non emergono rapporti con il relativo culto gerosolimitano, né con Ordini cavallereschi legati alla Terrasanta, la Rotonda, va messa sì in relazione con l'*Anastasis*, ma al fine di onorare la memoria di una persona giusta, cui viene attribuito l'onore del monumento eretto sulla tomba del Cristo, il Giusto per eccellenza. Da qui la supposizione di Cherubini, che la rotonda sia una possibile «cappella Palatina»⁴⁷. Detta

basilica martiriale; ma già nel X secolo le reliquie erano state traslate sul colle di San Giusto, sede della cattedrale a lui intitolata. È patrono principale di Trieste, dove viene commemorato il 3 novembre, così come a San Maroto. Nelle Marche l'agiotoponimo S. Giusto è condiviso da un comune della provincia di Macerata (ma diversa è la scadenza santorale).

45. In paese si ricorda ancora l'increscioso episodio di cui fu vittima il parroco don Filippo de Alese il quale, nel 1917, la vigilia di s. Giusto, ma anche il giorno della disfatta di Caporetto (1 novembre 1917), suonò, come di consueto, le campane a festa: lo scampanio fu interpretato come un oltraggio ai combattenti caduti al fronte, per cui il sacerdote fu processato e accusato da due testimoni – rivelatisi in seguito falsi –, e fu condannato per propaganda contro la guerra.

46. Lo escludono S. Corradini - G. Boccanera, *Preistoria e Archeologia nel Camerinese*, in «Studi Maceratesi», 4 (1970), p. 116; S. Corradini, *Le Pievi della diocesi di Camerino*, in «Studia Picena», 56 (1991), pp. 182-227, ibidem, pp. 187 ss.

47. A. Cherubini, *Lo spazio sacro. Le chiese romaniche e degli ordini monastici riformati e mendicanti*, in F. Mariano (a cura di), *Architettura nelle Marche dall'età classica al Liberty*, Fiesole 1995, pp. 72-81, ibidem, p. 76. L'ipotesi che S. Giusto sia stata la «cappella palatina» dei conti di San Maroto viene scartata, «perché priva di conferme», da Piva, *La rotonda* cit., p. 124.

ipotesi, scartata da Piva, acquista invece consistenza se si incentra l'attenzione sul committente⁴⁸.

Va ribadito che una chiesa di grande dispendio, posta in aperta campagna e senza legami con ordini monastici o militari, esclude che il committente possa essere un vescovo, un ecclesiastico, o un abate – la committenza di costoro, in sintonia con la riforma gregoriana, era legata alla città, o all'abbazia di cui erano titolari – mentre postula un patrono laico, legato al territorio dove insiste il luogo della memoria. Si aggiunga che la sontuosità del monumento postula un committente di alto rango, dalle grandi possibilità finanziarie. All'epoca il territorio, che faceva un tutt'uno con la valle del Fiastrone, era feudo di una famiglia comitale dei Mainardi, appunto i conti di S. Maroto i quali, nel primo Duecento, erano sostenitori dello Stato della Chiesa contro gli imperiali⁴⁹. Nel privilegio che il card. Sinibaldo Fieschi rilasciò, nel 1240, al comune di Camerino, tra le terre soggette, viene elencato il «castrum Sancti Maroti»; il Lillii, commentando questo testo, annovera il castello tra quelli posseduti 'da nobili': «Santo Mauro o Maroto di Giacomuccio, o de' Conti»⁵⁰. All'epo-

48. Piva ritiene la «supposizione affascinante, ma priva di conferme», Piva, *La rotonda* cit., p. 124. Era stato già consegnato questo mio testo per la stampa quando è uscito il volume di P. Cruciani, *San Giusto a San Maroto. Una chiesa circolare nel Romano italiano: Storia, Architettura, Arte*, con un saggio di A. Paoloni, Acquaviva Picena 2012. Non ho potuto utilizzare questo importante studio. Mi piace tuttavia sottolineare che l'Autore, il quale ha conosciuto un mio testo [S. *Giusto a S. Maroto (Macerata), una 'rotonda' ad instar sancti Sepulchri*] scritto nel 2008, per il 70° del Prof. Pier Luigi Falaschi, – rimasto purtroppo inedito –, al termine del suo saggio, pur senza citarmi avanti, come ipotesi, “una possibile destinazione funeraria, come mausoleo di famiglia” della chiesa di San Giusto a San Maroto (p. 158).

49. Quasi di certo appartenevano a quella stirpe di cui fa cenno san Pier Damiani, nella vita di san Romualdo († 1027): «misit itaque nuntios ad Camerine provincie comites ubi terram potuisset ad proferendus animarum fructus idoneam invenire», Petrus Damianus, *Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957, p. 74 (PL 144, coll. 986, 992s). Tuttavia non è possibile individuare detti *comites* perché, come scrive il Turchi, «documenta ad id probandum non excedere XIII saeculum; attamen argumenta non habemus ad aliter sentiendum de antiquioribus», O. Turchi, *De Ecclesiae Camerinsis pontificibus libri VI* (...), seu *Camerinum Sacrum*, Roma 1762, p. 116, nota 1. Dallo stesso Turchi si apprende che agli inizi del secolo XIII la nobiltà camerinese era divisa in due fazioni: «familia Braschia una et Munaldia altera. Haec Guelfiam, alteram Ghibellinam fovebant factionem et pro utraque ambae intrepide pugnabantur», *ibid.*, p. 211.

50. C. Lillii, *Istoria della città di Camerino (...) supplita da F. Camerini*, Camerino 1835, p. 242.

ca Giacomuccio, divenuto «capo del partito guelfo camerte»⁵¹, risiedeva nel borgo di questa città⁵²; per cui, in un prosieguo di tempo, non sembrò «più interessato a mantenere in vita il sistema feudale, trovando più vantaggioso ricevere dai vassalli parte delle terre o del denaro in cambio della libertà»⁵³.

Anche se non è da escludere che un membro di questa famiglia comitale abbia fatto un pellegrinaggio in Terrasanta e, al ritorno, abbia riportato nella propria terra visioni di monumenti a cupola tipici dell'architettura orientale, tuttavia sembra più verosimile che il monumento sia sorto come mausoleo dinastico, posto com'era sulla sommità del colle, a sua volta controllata dalla rocca posta sul colle chiamato Castello di S. Maroto (m. 584 s.m.), da cui i feudatari mutuavano l'appellativo. Lo stemma dei conti di San Maroto era costituito da due «leoni affrontati, con in mezzo una ruota», simile a quella che compare appunto nel bassorilievo che decora la fronte dell'altare maggiore⁵⁴. In detto bassorilievo, il ritratto è quello di un giovane, ma la testa aureolata esclude l'ipotesi che il personaggio sia un membro della famiglia comitale, prematuramente scomparso e che la ruota appesa al collo sia una *bulla praetexta*.

Mentre – lo ripeto – è verosimile l'ipotesi che la 'rotonda' sia sorta come mausoleo dedicato al 'Giusto', con un duplice rimando: all'*Anastasis* (e quindi al Cristo) e al capostipite della famiglia comitale, un uomo 'giusto' per il quale venne costruito il monumento funerario. Gli esponenti più noti di questa famiglia sono il già citato Giacomuccio e suo figlio Todinuccio, fioriti intorno alla metà del secolo XIII. Di loro tuttavia nulla sappiamo, oltre ai nomi e al fatto che erano «partigiani e amici di Gentile da Varano»⁵⁵. Finora non sono emersi documenti sui loro ante-

51. B. Feliciangeli, *Ricerche sull'origine dei Da Varano signori di Camerino*, in «Arcadia» 1918 e, in estratto cit., Roma 1919, p. 17. I Conti di San Maroto, che erano subentrati ai Mainardi, vantano nella loro discendenza un cardinale, Pietro Paolo dei Conti di S. Maroto (Camerino 1689 - Roma 1770). Nel secolo XVIII il feudo fu rilevato dai Valenti di Trevi, ibid., p. 20; vedi inoltre Bittarelli, *La Marca di Camerino* cit., pp. 69 ss; Id., *Camerinum* cit., pp. 206 ss.

52. Le loro case furono distrutte, nel 1259, ad opera delle soldatesche di Manfredi, cfr. Feliciangeli, *Ricerche sull'origine* cit., p. 19, nota 1.

53. Pagnani, *Terre, vassalli* cit., p. 136.

54. Feliciangeli, mutua l'informazione da Filippo Camerini, cfr. Feliciangeli, *Ricerche sull'origine* cit., pp. 17, 19, nota 1.

55. Il Feliciangeli ricorda per il secolo XIII, come membri della famiglia comitale, *Todinus, Guarnerius, Iacobus de S. Maroto* (alias, *nobilis vir Iacobus d. Gualterii olim de*

nati⁵⁶. Quanto sopra, spinge a credere che la costruzione possa risalire ai primi del secolo XIII, quando la famiglia comitale ancora non risiedeva stabilmente a Camerino. Per tutto questo secolo la Rotonda di San Maroto dovette rimanere un monumento funerario.

Quando però venne meno la prosperità economica e l'importanza politica dei conti di S. Maroto, il mausoleo non fu abbandonato a sé stesso, ma fu trasformato in chiesa parrocchiale, dedicata a san Giusto, per cui fu aggiunta una torre campanaria e la sagrestia. Il che probabilmente accadde intorno alla prima metà del secolo XIV: di fatto a questo periodo risale il fregio, posto sulla fronte dell'altare, con l'immagine del titolare. Mentre, in un prosieguo di tempo, la pietà popolare si appropriò del monumento per cui la rotonda fu letta come una *Jerusalem* mariana, una tipologia divenuta di moda dopo la peste del 1347⁵⁷. Qualcosa del genere era accaduto, ad esempio, a Santa Maria de Eunatè, in Navarra, posta lungo il cammino di Santiago, un'imponente costruzione, in un'area priva di abitazioni e notevolmente isolata rispetto ai centri urbani⁵⁸. Come

S. Maroto), *Stoderutius secundus comes, Todinucius domini Munaldi*, i quali appartenevano alla cittadinanza camerinese «fin dai primi tempi del Comune e vi ebbero luogo eminente», precisando che la loro «prosperità economica e l'importanza politica» non durò oltre «i primi decenni del secolo XIV», cfr. Feliciangeli, *Ricerche sull'origine cit.*, pp. 17-21.

56. Pagnani, ottimo conoscitore degli archivi della zona, sui conti di san Maroto ripete i nomi segnalati da Feliciangeli, senza poter aggiungere nuovi dati; mentre non avendo rinvenuto dati per il secolo XII si limita a indicare gli antenati del conte Giacomo nei signori di Falerone, nell'alta valle del Fiastrone. Quindi, per la chiesa di San Giusto, fa un'interessante osservazione di natura topografica: «il perché del suo titolo [*san Giusto*] in un luogo che porta il nome di un altro santo [san Maroto, che rimanda all'evangelizzatore delle Marche], la grazia e la grandezza dell'edificio, miracolosamente conservato, rimangono un mistero che la posizione del paese, da cui si poteva agevolmente valicare l'Appennino in direzione delle città romane di Falerone e Fermo può solo in parte spiegare», suggerendo così un possibile rapporto della 'Rotonda' con una strada della transumanza, che tuttavia non sembra abbia mai decollato, *ibid.*, pp. 136 ss.

57. Il che rimanda alla tipologia dei santuari mariani *contra pestem*, per i quali mi permetto di rimandare al mio, *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, voll. 3, Spoleto 2003 (Uomini e mondi medievali, 6).

58. È una chiesa a pianta ottagonale, costruita nel 1170, — molto vicina alla chiesa di S. Miguel di Olcoz —, appunto uno dei monumenti posti lungo il cammino jacobeo e di recente riletti da Javer Martínez de Aguirre Aldaz [cfr. anche C. Fernández-Ladreda - J. Martínez de Aguirre - C. J. Martínez Álava, *El arte románico en Navarra*, Pamplona 2002], da cui è partita la presente riflessione.

Santa Maria de Eunate, anche San Giusto era sorto *ad instar sancti Sepulcri*, con funzioni funerarie: ma il primo è legato all'Ordine dei templari e poi a quello dei Giovanniti – che lo gestirono – e al pellegrinaggio; l'altro, nato come un mausoleo dinastico, è divenuto un santuario polisemico, capace di caricarsi di una quantità di significati, legati ad un modesto territorio e oggi quasi del tutto obliterati.

Così, mentre la cupola e le quattro absidi di S. Giusto rimandano alla 'Rotonda' gerosolimitana, di cui è un'*imitatio* topomimetica, il campanile, la sagrestia e la canonica – di fatto delle superfetazioni –, rispondono invece alla nozione di chiesa con cura d'anime parrocchiale e successivamente di santuario, una parrocchia e santuario mariano locale – rimasto tale fino ai nostri giorni – che però, stanti gli affreschi, durante il secolo XV ebbe probabili contatti con il pellegrinaggio lauretano, divenendo pertanto anche un santuario d'indotto.

Rotonde mariane

Fu però durante l'autunno del Medioevo che la città dell'Agnello fu riscoperta anche come città della Madre di Dio. Premesso che per la 'rotonda' della Madonna a Gerusalemme si hanno solo attestati letterari, si ignora quando e perché la tipologia delle rotonde sia stata utilizzata anche per edifici in onore di Maria Vergine⁵⁹. La cosiddetta *rotonda maria-*

59. La chiesa della Dormizione è stata ricostruita ai primi del XX secolo e attualmente non rimane traccia della rotonda di cui si fa cenno nella *Vita* di Arculfo, un vescovo delle Gallie che soggiornò in Terrasanta, per sei mesi, nell'anno 670; la vita è inserita nel *De locis sanctis* dell'abate irlandese Adamanno: «sanctorum locorum sedulus frequentator, sanctus Arculfus, sancte Mariae ecclesiam in valle Josaphat frequentabat, cuius dupliciter fabricatae inferior pars sub lapideo tabulato mirabili rotunda structura est fabricata, in cuius orientali parte altari habetur, ad dexteram vero eius partem sanctae Mariae saxum inest vacuum sepulchrum in quo aliquando sepulta pausavit», D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangelii loca respicientia*, Jerusalem 1955, n. 1057, p. 756. Conferma la 'Rotonda' anche il Venerabile Beda, che scrive nel 720: «in eadem valle Josaphat sanctae Mariae rotundae est ecclesia, lapideo tabulato discreta, cuius in superioribus quatuor altaria, in inferioribus unum habetur in orientali plaga, et ad eius dexteram monumentum vacuum, in quo sancta Maria aliquandiu pausasse dicitur, sed a quo vel quando sit ablata nescitur», *ibid.*, 1059, p. 757; altra testimonianza, quella di *Theodoricus* che visita i luoghi santi intorno al 1177: «(...) Quod in circuitu XX columnis arcus gestantibus circumdatum limbum in circuitu et tectum desuper habet», *ibid.*, n. 1069, p. 766. Gli scavi – parziali – finora condotti non hanno tuttavia confermato la presenza di una

na è, di fatto, presente, già dal secolo V, in Gallia: una delle più antiche rotonde è quella di Narbonne, databile appunto al V secolo⁶⁰. A Roma la prima rotonda mariana è il *Pantheon* – tempio di tutti gli dei – quando appunto fu ridedicato a S. Maria *ad Martyres*, o anche *Rotunda*; fu Bonifacio IV a trasformare nel 610 (o 609) il tempio in chiesa della Beata Vergine e di tutti i martiri⁶¹. La dedicazione, che associa la Vergine a tutti i martiri, rimanda al mosaico (ora scomparso) della navata centrale di S. Maria Maggiore, dove i martiri offrivano, in segno di riconoscenza, le proprie corone alla Vergine, a colei cioè che li aveva sostenuti durante le prove⁶².

Siffatti templi mariani tornarono di moda in Gallia nei secoli IX-XI⁶³, periodo in cui questa regione, insieme all'Italia e alla Spagna, fu percorsa da due grandi flussi di pellegrinaggio: l'uno diretto a Nord, con meta Compostella; l'altro a Sud, con mete Roma e Montesantangelo al Gargano, il cosiddetto *Iter magnum* che, se ci si imbarcava in uno dei porti della Puglia, ad esempio a Barletta, poteva proseguire per la Terrasanta⁶⁴.

rotonda bizantina, vedi B. Bagatti - M. Piccirillo - A. Prodomo, *New Discoveries at the Tomb of Virgin Mary in Gethsemane*, Jerusalem 1975, pp. 32 e passim.

60. H. Vincent, *Quelques représentations antiques du Saint-Sépulcre constantinien*, in «Revue biblique», 22 (1913), pp. 525-46.

61. Il *Pantheon* era stato fatto ricostruire dall'imperatore Adriano tra il 118 e il 128 d.C., dopo che gli incendi dell'80 e del 110 d. C. avevano danneggiato la costruzione precedente, di età augustea. La cupola, alta 43 metri, è la più grande della storia dell'architettura; mentre l'oculo centrale crea degli effetti di luce molto suggestivi. Vi si venera un'icona assegnata alla fine del VI secolo-inizi del successivo; la dedicazione, festeggiata dapprima il 13 maggio, poi il 1° novembre, è all'origine della festa d'Ognissanti, cfr. *Le Liber Pontificalis* (ed. Duchesne), I, pp. 110 e 317; M. Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, nuova ed. a cura di G. Cecchelli, Roma 1942, pp. 589-92, 1374-5; H. Grisar, *Il Pantheon in Roma e la sua dedicazione fatta da Bonifacio IV*, in «La Civiltà Cattolica», LI (1900), X, pp. 210 ss; M. Dejonghe, *Roma santuario mariano*, Bologna 1969, pp. 211-2.

62. H. Dumanoir, *Maria. Etudes sur la s. Vierge*, Paris 7 voll., 1949-1964, IV, p. 31. Altro esempio, con medesimo soggetto, si trova nei mosaici di S. Apollinare Nuovo a Ravenna (VI sec.).

63. Si vedano gli esempi della Daurade a Tolosa (sec. V), di *Sancta Maria Rotunda* ad Auxerre (sec. VII) e di Saint-Germain-d'Auxerre (sec. IX ca.), cfr. R. Krautheimer, *Sancta Maria Rotunda*, in *Arte del primo millennio*, Atti del II Convegno per lo studio dell'arte dell'alto Medioevo (Università di Pavia, settembre 1950), Torino 1953, pp. 21-7; C. Sapin, *L'origine des rotondes mariales des IX-XI siècles et le cas de Saint-Germain-d'Auxerre*, in *Marie: le culte de la Vierge dans la société médiévale*, a cura di D. Iogna-Prat - É Palazzo - D. Russo, pref. di G. Duby, Paris 1996, pp. 295-312; É Palazzo, *Marie et l'élaboration d'un espace ecclésial au haut Moyen Âge*, ibid., pp. 313-25.

64. F. Tommasi, *Fonti epigrafiche dalla "Domus Templi" di Barletta per la cronotassi*

Con la precisazione che, quanto al modello, alcune rotonde di questo periodo, dedicate alla Madonna, quasi sicuramente si riferiscono non all'*Anastasis*, ma alla Cupola della Roccia, ribattezzata dai crociati, *Templum Domini*: «un ottagono con doppio ambulacro interno, ma senza galleria: l'anello esterno dei sostegni è ancora un ottagono, quello interno un cerchio ed entrambi alternano pilastri e colonne, come nell'*Anastasis*», sede dei Templari dal tempo di Balduino II⁶⁵.

La loro proliferazione si ha, però, durante il Rinascimento quando ogni diocesi, per non dire ogni contrada si dota di santuari a pianta centrale. In Umbria, la Rotonda mariana più conosciuta, è la splendida Consolazione di Todi, a croce greca, iniziata nel 1508 da Cola di Matteuccio da Caprarola e da Baldassarre Peruzzi, per inglobare una Maestà quattrocentesca, con lo sposalizio mistico di s. Caterina d'Alessandria, posta poco fuori le mura della città⁶⁶. Tra gli altri interessanti esempi, ricordo, a Spello S. Maria di Vico, detta la chiesa Tonda iniziata a costruire da Giovanni e Bartolomeo da Domodossola nel 1517 per inglobare un sacello mariano la cui immagine aveva cominciato a far miracoli⁶⁷; in territorio di Visso (passato dall'Umbria alle Marche) il santuario di Macereto, iniziato a costruire nel 1527, su disegno del Bramante, da una corporazione di maestri lombardi, per inglobare un precedente sacello, stazione dei pellegrini⁶⁸. In

degli ultimi maestri provinciali dell'Ordine nel regno di Sicilia, in *Militia Sacra. Gli ordini militari tra Europa e Terrasanta*, a cura di E. Cioli - M. De Marco - F. Tommasi, Perugia 1994, pp. 167-202.

65. Volta, *Dallo schema centrale alla chiesa rotonda*, in *Rotonde d'Italia* cit., pp. 11 ss; Si riferiscono al *Templum Domini*: Notre Dame di Aix-La-Chapelle; Volta, *ibid.*, p. 13.

66. Tra gli altri architetti vanno ricordati Filippo Salvi da Meli (1524-1563), lo stesso che diresse anche i lavori di Macereto finché nel 1565 la direzione fu assunta da Jacopo Barozzi da Vignola, cui successe, nel 1584, Valentino Martelli; subentrò poi Ippolito Scalza orvietano che vi lavorò fino al 1597, cfr. G. Grandona, *Todi storica e artistica*, Todi 1981, pp. 26-7.

67. L'edificio fu terminato nel 1539 e fu affidato ai Servi di Maria che risiedevano nell'attiguo convento (oggi casa colonica) dal 1515. Il convento fu soppresso nel 1652. Il portale (1539) in pietra caciolfa reca scolpiti sui basamenti lo stemma del Comune, che finanziò la costruzione e quello dell'Ordine dei Servi di Maria. La struttura dell'edificio si compone di un corpo rettangolare con tre absidi semicirculari. L'affresco (inizi sec. XV) nella nicchia dell'altare maggiore è stato di recente trafugato, cfr. P. Negri, *'Magistri' ossolani a Spello, in terra d'Umbria nel secolo XVI. Le vicende della chiesa della Madonna di Vico, detta Tonda*, in «Oscelliana, Rivista illustrata della Val d'Ossola», XXX/4 (Ottobre-Dicembre 2001), pp. 128-89.

68. Il relativo racconto di fondazione è modellato su di uno schema stereotipo. Transitava lungo l'altipiano di Monte Grotagna, a quota 1004, un piccolo convoglio

territorio marchigiano, per l'alto maceratese ricordo S. Maria di Caspriano sul crocevia Pieve Torina-Montecavallo, costruita per inglobare un'edicola mariana del secondo-terzo decennio del sec. XV e S. Maria di Varano, a pianta ottagonale, coeva a Macereto⁶⁹. La maggior parte dei santuari mariani sono però modeste cappelle di campagna, disseminate su tutto il territorio, tanto da essere presenti anche in minuscole contrade. Quasi tutti questi luoghi di culto mariani, per lo più estranei al magistero del Bramante, sorsero per iniziativa delle autorità comunali, o della 'communitas', divenendo così l'espressione più compiuta della religione civica⁷⁰.

L'ICONOGRAFIA LAURETANA, UN COROLLARIO DELLE ROTONDE MARIANE

Tra le prime iconografie lauretane ebbe una certa diffusione l'immagine costituita da una Vergine stante entro un tempietto a cupola e con colonne che rimanda all'*Anastasis* di Gerusalemme, appunto al sacello costantiniano le cui imitazioni erano dette *Sion* o *Gerusalemme*⁷¹. A rafforzare la nozione che il tempietto a cupola sia la Rotonda costantiniana, a

quando, a circa cinque km dal passo di Appennino, dove ci si può dirigere nelle valli del Nera o del Chienti, i muli, che portavano una statua lignea diretta in Abruzzo, si fermarono, non volendo procedere più oltre. Il che fu interpretato come segno della volontà della Vergine per la quale fu eretta una cappella di cui si assunse il patronato il comune di Ussita. Quivi, nel 1404, un cieco riacquistò la vista; da allora si moltiplicarono solenni processioni litaniche promosse dallo stesso Comune finché, nel 1527, per inglobare il primitivo sacello si costruì l'imponente santuario a pianta ottagonale, attorno al quale si apre una distesa di pascoli. Era appena terminata la copertura dell'edificio, inglobante il "sacello della Madonna", che il Comune, nel 1563, organizzò la festa di Pentecoste con grandi fiere e mercati sotto il lungo porticato perimetrale, un'appuntamento religioso ed economico durato fin quasi ai nostri giorni; mentre la statua lignea quattrocentesca, simulacro del santuario, nel 1759 ebbe l'onore dell'incoronazione da parte del Capitolo Vaticano, cfr. P. Zampetti, *Il santuario di Macereto e altri edifici del sec. XVI*, Urbino 1957; A. Fabbi, *Visso e le sue valli*, Spoleto 1977, pp. 203-18.

69. Moretti-Bittarelli, *Macerata* cit., pp. 163-9.

70. Sul problema, *La coscienza cittadina*, 1972; *Patronage and Public*, 1986; P. Golinelli, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1996; M. Bacci, "Pro remedio animae". *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pisa 2000.

71. Sul parallelismo tra *Anastasis* di Gerusalemme e *Sion*, vedi Grabar, *Martyrium* cit.; inoltre Elbern, *Das Heilige Grab* cit., p. 164 il quale porta l'esempio della Hagia Sofia a Novgorod, un'architettura di impronta bizantineggiante dell'XI-XII secolo.

sua volta simbolo della Gerusalemme celeste, sono i due angeli posti ai lati del tabernacolo, in atto di sorreggerne le colonne i quali, a loro volta, ricordano i *duo viri* che le donne trovarono al sepolcro, come narra il vangelo di Luca⁷²; con la differenza che, nelle rappresentazioni di epoca tardo-antica del Sepolcro, gli angeli sono posti a fianco della pietra o la sorreggono, in quella lauretana sorreggono le colonne del *tholos*.

Premesso che il 1294 è la data tradizionale in cui la Santa Casa in muratura fu deposta, per mano angelica, sul colle di Loreto⁷³, ci si chiede quale sia il valore simbolico di questa iconografia che però ben presto fu soppiantata da quella della Santa Casa in volo e, infine, dalla Madonna con Bambino, rivestita di dalmatica, l'immagine venerata appunto all'interno del sacello lauretano. Scrive il Vogel, il primo storico 'moderno' del Santuario, che «La Santa Casa lauretana è (...) come una delle tante cappelle sorte a imitazione del sepolcro di Cristo che si trovano un po' ovunque»⁷⁴. In effetti la Santa Casa di Loreto, nella pianta – un rettangolo di circa m. 9,50 × 6 – e nella ripartizione dei due vani – zona absidale e resto dell'aula – richiama il Santo Sepolcro, non però l'*Anastasis* costantiniana, cui rimanda, come si è detto, la primitiva iconografia lauretana, ma il *tegnurium*, l'edificio fatto costruire in stile romanico dai crociati nel secolo XII, ma che poi fu rifatto dopo l'incendio del 1808. Mutata la forma esterna, nell'edificio eretto dai Crociati erano però rimasti intatti due elementi: l'anticamera, chiamata *cappella degli Angeli* dove si conserva anche la pietra di chiusura e la camera sepolcrale detta *spelunca*, di forma poligonale, quasi rotonda. Sono questi gli elementi costitutivi, di cui ci parla il vangelo di Marco: «et posuit eum in monumento, quod erat excisum de petra, et advolvit lapidem ad ostium monumenti» (*Mc* 15, 46). Ritroviamo questi stessi due elementi anche nella sistemazione dugentesca della Santa Casa quando, al nucleo originario costituito da tre pareti orientate

72. Luca 24, 3: «Et ingressae non invenerunt corpus Domini Iesu. Et factum est, dum mente consternatae essent de isto, ecce duo viri steterunt secus illas, in veste fulgenti. Cum timerent autem et declinarent vultum in terram, dixerunt ad illas: Quid queritis, viventem cum mortuis? Non est hic, sed surrexit».

73. Una sintesi dei dati tradizionali, con relativa bibliografia, in *Le attuali ricerche archeologiche e storiche sulla Santa Casa di Loreto*, Atti del Convegno organizzato dall'Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti (Ancona, 2 Febbraio 1996), Ancona 1996.

74. F. Grimaldi, *Joseph Anton Vogel e il vescovo di Loreto Felice Paoli*, in «Studia Piceana», 58 (1993), pp. 47-101, ibid. p. 58.

ovest-est, senza fondazioni proprie e poggianti sopra una necropoli romana del III sec. d.C., fu aggiunta l'abside e il muro ad essa attiguo⁷⁵. Con l'aggiunta dell'abside Loreto divenne, per i fedeli, un'icona del Santo Sepolcro. Crollata o demolita l'abside e costruita una parete rettilinea più arretrata, con il conseguente allungamento delle pareti originarie di Nord e di Sud, ben presto fu obliterata la nozione di Loreto, icona del Santo Sepolcro, a vantaggio dell'altra, comune ad altri santuari mariani, quella di icona di Nazaret, reclamandone la stessa *virtus*. Ciò tuttavia non fu prerogativa di Loreto; simile *virtus* viene reclamata da altri santuari mariani. Stretta ad esempio è l'analogia fra Loreto e Mevale, un santuario dell'Appennino umbro-marchigiano che dal Monte, per mano angelica, fu trasferito al sito attuale: all'interno del primo sacello, posto sul Monte, è raffigurato l'arcangelo Gabriele che annuncia Maria. Dal che occorre dedurre che la sacralità di questo edificio, di cui quello miracolosamente traslato è esatta ricostruzione, non era primaria, ma partecipata: derivava, mediante un vero e proprio *transfert* di sacralità, dal luogo stesso dove la Vergine ricevette il saluto angelico, appunto dalla Santa Casa di Nazaret; e poiché la nuova chiesa, eretta sul colle di Mevale, è una ricostruzione su modello della Chiesa del Monte, va con sé che la medesima, mediante il prototipo, partecipi della sacralità della Casa di Nazaret⁷⁶. Ritrovo la duplice nozione che i santuari mariani partecipano della *virtus* della Santa Casa di Nazaret e che per mano angelica possono mutare di sito, anche nell'affresco eseguito nel primo-secondo decennio del sec. XV da Pietro Coliberti *de Piperno* nel chiostro del convento di S. Francesco di Gubbio⁷⁷.

Il ritrovare, in aree diverse, la nozione che i santuari mariani partecipano della sacralità della Santa Casa di Nazaret lascia intendere che fra Tre

75. N. Alfieri - E. Forlani - F. Grimaldi, *Contributi archeologici per la storia della Santa Casa di Loreto*, in «Studia Picena», 35 (1967), pp. 64-128; *Nuovi contributi archeologici per la storia della Santa Casa di Loreto*, *ibid.*, pp. 36-7 (1968-69), riedito in Fano 1969; F. Grimaldi, *Il sacello della Santa Casa di Loreto*, Loreto 1991; M. Luni, *Le origini locali del sacello della Santa casa di Loreto*, in *Le attuali ricerche cit.*, pp. 17-22.

76. P. Zampetti, *Scene cavalleresche di fine sec. XV. Affreschi*, in *Restauro nelle Marche. Testimonianze, acquisti e recupero* (Urbino, Palazzo Ducale, 28 giugno-30 settembre 1973), Urbino 1973, pp. 760-2; S. Papetti, *Le testimonianze figurative fra Medioevo e Rinascimento, con particolare riferimento all'ambiente marchigiano*, in *Riti e cerimoniali dei giochi cavallereschi nell'Italia medievale e moderna*, Ascoli Piceno 1989, pp. 34-5.

77. A. Bertini Calosso, *Un affresco di Pietro Coliberti a Gubbio*, in «Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte», nuova serie n. 1 (1952), pp. 298-316.

e Quattrocento era largamente diffusa questa convinzione la quale, a sua volta, conferma l'ipotesi del Dupront che cioè, con l'occupazione della Terra Santa da parte dei musulmani, vi sia stato uno spostamento di sacralità dall'Oriente all'Occidente mediterraneo ed atlantico⁷⁸.

78. A. Dupront, *Il sacro, crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini*, Torino 1993, pp. 304 ss.

SISMEL-EDIZIONI DEL GALLUZZO