



Carrubio
collana di storia e cultura veneta
diretta da Antonio Rigon

6

*Dal latino "quadruvium"
il nome Carrubio, antica contrada
di Monselice, indica l'incrocio
di quattro strade.
È il luogo dell'incontro e dello scambio
di vie e itinerari diversi.
Così la collana: punto di incrocio di studi
di storia e cultura nel Veneto
e relativi al Veneto, crocevia secolare
di uomini e culture.*



COMUNE DI MONSELICE
Assessorato alla Cultura

BIBLIOTECA COMUNALE
SANBIAGIO
MONSELICE

*Tra monti sacri, 'sacri monti'
e santuari: il caso veneto*

Atti del Convegno di studi
Monselice, 1-2 aprile 2005

a cura di
Antonio Diano
Lionello Puppi



*Staff editoriale e collaboratori
nella realizzazione del Convegno*

Fabio Conte
Sindaco di Monselice

Giovanni Belluco
Assessore alla cultura

Carlo Vitale
Assessore al Turismo

Claudio Bellinati
Delegato del vescovo di Padova

Alberto Peloso
Arciprete del Duomo di Monselice

Massimo Giorgetti
Assessore alla Cultura della Provincia di Padova

Simone Campagnolo
Presidente Parco Regionale dei Colli Euganei

Ornella Cavallin
Segretario Generale del Comune di Monselice

Barbara Biagini
Dirigente settore Servizi alla persona

Flaviano Rossetto
Direttore della Biblioteca Comunale

Aurora Gialain
Responsabile Ufficio Culturale

Antonella Baraldo e Antonella Carpanese
Assistenti di Biblioteca

Greta Badan, Martha Cuccato
Collaboratrici esterne

Per informazioni

Biblioteca di Monselice
35043 Monselice (Padova) - via San Biagio, 10
tel. 0429 72628 - fax 0429 711498
www.provincia.padova.it/comuni/monselice
e-mail: monselice@provincia.padova.it

© Copyright dicembre 2006
Comune di Monselice

Il Poligrafo casa editrice srl
35121 Padova
piazza Eremitani - via Cassan, 34
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864
e-mail: poligrafo@tin.it

ISBN 88-7115-442-8

Coordinamento scientifico

Antonio Diano, Lionello Puppi

Hanno collaborato

Stefano Piano

Università degli Studi di Torino

Ermano Biaggi

Regione Piemonte

Hanno contribuito alla realizzazione del Convegno

Regione del Veneto

Provincia di Padova

Parco Regionale dei Colli Euganei

Fondazione Cassa di Risparmio di Padova e Rovigo

Parrocchia del Duomo di Monselice

Università di Padova - Dipartimento di Storia

Regione Piemonte

ICOMOS (International Council on Monuments and Sites)

Complessi devozionali inseriti nel progetto dei monti sacri del Veneto

Santuario giubilare delle Sette Chiese

Comune di Monselice - Provincia di Padova

Monte Berico, Comune e Provincia di Vicenza

S. Maria del Monte, Comune di Teolo - Provincia di Padova

S. Maria di Monsummano, Comune di Santorso - Provincia di Vicenza

SS. Vittore e Corona, Comune di Feltre - Provincia di Belluno

S. Francesco di Paola, Comune di Revine Lago - Provincia di Treviso

Iniziativa realizzata con il contributo
della Regione Veneto



REGIONE DEL VENETO

*alla cara memoria di
Wladimiro Dorigo*

INDICE

- 11 *Saluto dell'Amministrazione Comunale*
Fabio Conte, Sindaco di Monselice
- 13 *Presentazione*
Giovanni Belluco, Assessore alla Cultura
- 17 *Monselice. Il significato spirituale delle Sette Chiese*
Mons. Claudio Bellinati, Curia vescovile di Padova
- 19 *Per una rivalorizzazione del santuario delle Sette Chiese*
Mons. Alberto Peloso, Arciprete del Duomo di Monselice

TRA MONTI SACRI, 'SACRI MONTI' E SANTUARI: IL CASO VENETO

- 23 *Premessa*
Lionello Puppi - Antonio Diano
- 31 *Monti sacri e sacri monti.*
Ragionando di archetipi
Franco Cardini
- 39 *Monti sacri, transfert di sacralità e santuari ad instar*
Mario Sensi
Appendice:
Reliquiario del legno della Santa Croce e di altre reliquie
Giovanna Baldissin Molli

- 77 *Montagne sacre nell'età romanica*
Carlo Tosco
- 91 *Committenti, gruppi sociali, produzione artistica
nei Sacri Monti: aspetti e problemi,
con alcune esemplificazioni lombarde e piemontesi*
Alessandro Rovetta
- 109 *Un sacro monte 'americano'*
Marina Montesano
- 121 *Il santuario e la città:
Monte Berico a Vicenza*
Giuseppe Barbieri
- 135 *Percorsi devozionali ed esibizione del potere:
Vincenzo Scamozzi a Monselice*
Loredana Olivato
- 147 *Tra devozione e pietà popolare.
Il santuario delle Sette Chiese di Monselice*
Roberto Valandro
- 163 *Mitografie culturali. Il Monsummano*
Lionello Puppi
- 175 *Tra eremitismo irregolare e sacralizzazione delle vette.
La Madonna del Monte di Rovolon*
Antonio Diano
- 193 *Medioevo e culto dei santi:
il caso dei Santi Vittore e Corona a Feltre*
Sergio Claut
- 211 *L'uomo e il sacro nelle Prealpi trevigiane.
Santuari e luoghi di culto
tra paganesimo e cristianizzazione*
Giorgio Mies

231 *Percorsi processionali e Sacri Monti oggi*
Maria Luisa Gatti Perer

APPENDICI

239 *Il paesaggio culturale monselicense*
Irmela Spelsberg

243 *Monselice. La magia dei luoghi santi*
Andrzej Tomaszewski

249 ILLUSTRAZIONI

309 *Indice dei nomi di luogo e di persona*
a cura di Flaviano Rossetto

Sono particolarmente lieto di presentare un'ulteriore tappa dell'impegno ormai pluriennale che, accanto alla realizzazione del Premio Brunacci, costituisce il focus della politica culturale del Comune di Monselice: mi riferisco agli annuali convegni incentrati sulla storia monselicense e veneta, che grazie al contributo e all'impegno di qualificati studiosi ampliano gli orizzonti delle ricerche germogliate in abito locale.

Credo che la nostra Amministrazione sia in grado di presentarsi come una delle più attive, in ambito culturale, nel panorama della Regione del Veneto in virtù di una programmazione pianificata di appuntamenti di alto valore scientifico che nulla concede all'effimero e che anzi rende costantemente, attraverso la stampa degli atti, di pubblico dominio i risultati delle ricerche programmate in sede convegnistica.

Questo volume raccoglie, in tempi esemplarmente brevi, gli atti del Convegno Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari: il caso veneto, celebrato nell'aprile del 2005. Per la prima volta il complesso architettonico simbolo di Monselice, la 'via romana' delle sette cappelle romanis basilicis pares, è stato studiato in ottica interdisciplinare riportandolo alla fenomenologia piemontese-lombarda dei Sacri Monti. L'obiettivo principale era quello di operare un confronto aperto e dinamico con i diversificati ambiti della religiosità istituzionale e popolare tra Medioevo ed età moderna in ambito italiano ed europeo. Una sfida, come l'hanno definita gli organizzatori, che ritengo abbia consentito di ottenere risultati di grande spessore scientifico.

Monselice si candida ad un ruolo internazionale grazie ai suoi monumenti, alla sua memoria storica e, soprattutto, alle iniziative serie e durature che intendono valorizzarli, oltreché tutelarli.

Ringrazio di cuore tutti coloro che in vari modi hanno reso possibile la realizzazione del Convegno e del presente volume, i curatori e gli insigni studiosi che da varie Università italiane e da centri di ricerca hanno accettato di discutere insieme a noi il loro lavoro.

In questa occasione siamo stati altresì onorati della presenza eloquente di Irmela Spelsberg e Andrzej Tomaszewski: due relatori dell'ICOMOS, l'ente dell'UNESCO che ha mandato di elevare a patrimonio dell'umanità siti e complessi di particolare valore storico, artistico, culturale, ambientale: ne siamo lusingati, e continueremo a fare la nostra parte per garantire alla città e al mondo scientifico e culturale una presenza sempre più visibile, che ancora una volta, con la pubblicazione di questo libro, si rivela un indicatore forte della nobile vocazione della nostra città, qualificata – crediamo – negli ultimi decenni da scelte coerenti e di alto profilo.

FABIO CONTE
Sindaco di Monselice

Presentazione

Le Sette Chiese di Monselice sono sempre state nell'immaginario collettivo il simbolo architettonico e religioso che identifica la città di Monselice nel Veneto. L'immagine stessa della Rocca, snella e leggermente curva, ha attirato l'attenzione di pittori e poeti che in essa hanno riconosciuto la perfezione del 'paesaggio ideale'. Tanto bellezza non è sfuggita allo storico dell'arte Lionello Puppi che in passato ha dedicato al complesso dei Duodo un saggio scientifico tuttora base di partenza per gli studiosi del monumento e dell'arte locale.

Negli ultimi anni l'interesse per Monselice è aumentato grazie all'inserimento del Santuario nel percorso giubilare veneto, tanto da far dire allo scrittore Gian Antonio Cibotto che le Sette Chiese sono diventate una 'scorciatoia per il paradiso'. Ecco allora giustificato il progetto destinato a inserire le tematiche religiose monselicensi nel contesto dei Sacri Monti dell'Italia settentrionale che recentemente hanno ottenuto il riconoscimento dell'UNESCO quale patrimonio dell'umanità, da tutelare e promuovere a livello mondiale.

È noto infatti che i Sacri Monti, situati soprattutto in Piemonte e Lombardia (e qui si è voluto indagarne le relazioni con l'area veneta), costituiscono una particolare forma di itinerari devozionali fiorita tra XVI e XVII secolo. Essi sono costituiti da un numero variabile di cappelle disposte su un'altura secondo un percorso appositamente studiato. Realizzati nel periodo di diffusione della Controriforma, rappresentano un originale tentativo di riproporre i luoghi santi di Gerusalemme e un modo comprensibile e semplice di raccontare ai fedeli la vita di Cristo e dei santi.

Nel Veneto esistono sei Sacri Monti che la presente iniziativa ha inteso studiare per inserirli in un coerente percorso culturale e religioso.

Si è cercato in tal modo di accertare se esiste uno specifico veneto che possa essere colto nel suo valore complessivo. Una piccola sfida che in ambito locale, per dirla con i curatori, ambirebbe a fornire lo spunto per una riflessione su quanto l'uomo ha realizzato con l'opera del costruire grazie all'appropriazione religiosa e culturale dello spazio.

Le questioni legate alla spiritualità e all'architettura religiosa, pur se studiate a partire dal campione monselicense, si sono trasformate, da un lato, in un banco di prova atto a verificare ipotesi e percorsi di lettura storiograficamente attuali e, dall'altro, si sono rivelate utili a evidenziare ipotesi interpretative in grado di attivare un fervido dibattito scientifico attorno alle tematiche affrontate.

Il percorso monselicense delle Sette Chiesette, dichiarate romanis basilicis pares in forza delle relazioni dei Duodo con gli ambienti pontifici e di una progettualità che non fu certo solo scenografica bensì acutamente politica, si impone oggi in tutta la sua dimensione artistica e culturale come una ricchezza che conviene sfruttare a fondo; ma per poterlo fare occorre conoscerla seriamente attraverso lo studio e l'impegno scientifico, base indispensabile su cui progettare percorsi turistici di valorizzazione e tutela.

L'occasione del Convegno è giunta dunque a proposito: gli studiosi hanno accettato la proposta del nostro comitato scientifico, composto dai professori Lionello Puppi e Antonio Diano dell'Università di Venezia, i quali, forti di lunghe consuetudini sull'argomento specifico, hanno predisposto un programma di ricerche cui le personalità convocate hanno risposto con entusiasmo e disponibilità tali da superare ogni migliore aspettativa.

Il confronto programmatico con altre aree dell'Italia padana e subalpina ha consentito di formulare un primo bilancio, sia pur provvisorio, degli atteggiamenti delle élites e, per altro verso, degli strati popolari nei confronti della proposta religiosa e devozionale. Ne è emerso, nello sfaccettato panorama geografico-culturale indagato, un mosaico composito fatto di risposte organizzate messe in essere da iniziative di esibizione del potere e da atteggiamenti spontanei lontani dalle logiche istituzionali. Nulla di assolutamente sistematico, si badi, bensì – com'è d'uso nella ricerca più avvertita – un campione di sondaggi, interrogativi e problematizzazioni legati tra loro da un fil rouge evidenziato sin dalla fase d'avvio dell'operazione.

Quali sono allora le caratteristiche della spiritualità santuariale in area veneta, quali le connessioni con altri ambiti, quali – d'altro canto – le suggestioni di ricerca più dense d'interrogativi e d'implicazioni?

In tal senso il Convegno è stato fecondo di risultati. Due giornate di lavoro denso, ricco di diramazioni e discussioni vissute in spirito di grande cordialità e con un senso di sodalitas che, del resto, l'esperienza degli organizzatori e – mi sia consentito – della nostra macchina amministrativa ha saputo caratterizzare come un fatto esemplare.

Un particolare ringraziamento desidero rivolgerlo infine a monsignor Alberto Peloso, arciprete nonché rettore del Santuario delle Sette Chiese, il quale durante il Convegno ha segnalato la presenza nel tesoro del Duomo di un reliquiario donato da papa Paolo V ai Duodo nel 1605. Esso appare un ulteriore eloquente spiraglio sul complesso disegno politico-religioso che ha sorretto la costruzione del Monte Sacro monselicense, definito 'santuario domestico' da monsignor Mario Sensi della Pontificia Università Lateranense che per primo ha potuto studiare il prezioso reliquiario.

Grazie inoltre a tutti coloro che si sono fatti parte attiva nell'organizzare il Convegno e nel predisporre questo volume per la pubblicazione, nella speranza di aver contribuito a far conoscere un complesso devozionale sicuramente unico in Italia, come hanno accertato gli studiosi partecipanti alla applaudita iniziativa monseliciana.

GIOVANNI BELLUCO
Assessore alla Cultura

Monselice
Il significato spirituale delle Sette Chiese

Monselice è una delle più antiche pievi della diocesi di Padova. Titolare è Santa Giustina martire, celebrata da Venanzio Fortunato nel VI secolo, ma venerata anche prima. Inoppugnabile attestazione ne danno proprio queste pievi antiche, a lei dedicate per titolazione.

Senza dubbio fu sulla scia della devozione a San Filippo Neri che la città di Monselice volle raccogliere l'afflato dei santi e dei martiri, celebrati dalle 'Sette Chiese di Roma'. I Duodo raccolsero certamente una petizione popolare, quando vollero celebrare in San Giorgio la fervida devozione del popolo verso i santi e i martiri, venerati a Roma.

Le 'Sette Chiese' monselicensi, collocate strategicamente lungo la salita di un colle (auspicio non formale dell'ascensione dello spirito), celebrano i bei nomi di Pietro, Paolo, Sebastiano, Lorenzo, Elena, Giovanni battista, Santa Maria Maggiore. Sono le sette note di un inno, che si appella alla bellezza della civiltà cristiana, non avulsa dalle note della storia; quasi un richiamo a una memoria, ricca delle note spirituali recate dalla storiografia relativa alle vite di molti santi e martiri, particolarmente della Chiesa romana. Ed era pertanto giusto che a decorare queste tappe dello spirito fossero chiamati autentici 'geni' dell'arte, quali lo Scamozzi e il pittore Palma il Giovane.

C'è una nota singolare nella vita dell'Oratorio secolare, fondato da San Filippo Neri: il santo promuoveva la visita alle Sette Chiese di Roma (di cui le Sette Chiese monselicensi sono proiezione storica) proprio il giorno del 'giovedì grasso', quasi un antidoto o 'anticarnevale' di Roma. E in ogni tempo, da parte di ogni tipo di popolazione, di studiosi o popolani, la visita alle Sette Chiese (come a Monselice) divenne fonte di vivace spiritualità, di preghiere e incontri per il rinnovamento dello spirito. Se a Roma non disdegnaro-

no di visitare le Sette Chiese alti personaggi e prelati (come il cardinale Pacelli), nella cittadina di Monselice l'ascesa alle Sette Chiese ha portato in ogni tempo nuova vitalità dello spirito, rinnovata devozione verso i molti santi, i cui corpi talvolta giunsero esattamente da Roma. Quando papa Paolo V (1605) concedeva ai visitatori delle Sette Chiese di Monselice la stessa indulgenza annessa alla visita delle Sette Chiese di Roma, non rispondeva soltanto ad un vivo desiderio della popolazione locale, ma soprattutto esprimeva tangibile desiderio che dalla venerazione dei santi (particolarmente dei martiri della prima chiesa, come del resto era anche la padovana Santa Giustina) la comunità cristiana di Monselice attingesse forza e azione per una sempre più valida presenza della religione nella formazione delle coscienze.

Le Sette Chiese di Monselice fanno parte bellissima di quei Sacri Monti che in ogni epoca hanno elevato lo spirito a Dio e hanno, tacitamente, impartito una vera lezione di autentica elevazione spirituale e di vera civiltà cristiana. La storia narra che proprio nelle catacombe di San Sebastiano, mentre San Filippo Neri (1544) pregava fervidamente per il suo Oratorio secolare e per la città di Roma, fu avvolto come da un 'globo di fuoco', che gli penetrò nel cuore, quasi emblema di quel 'fuoco dello spirito' che San Filippo accese nel cuore di tanti fedeli cristiani.

Possano le piccole Sette Chiese di Monselice risvegliare nel secolo presente il doveroso omaggio a Dio, e far trovare nella autentica devozione dei santi (in particolare dei primi martiri della Chiesa) quella cognizione dello spirito e quella fedeltà, che sono stati nei secoli vivace 'memoria' dell'amore di Dio e del prossimo.

MONS. CLAUDIO BELLINATI
Curia vescovile di Padova

*Per una rivalorizzazione
del santuario delle Sette Chiese*

Il 12 novembre 1605 papa Paolo V istituiva con una bolla pontificia il santuario delle Sette Chiese affidandone la cura alla famiglia Duodo, che nel corso degli anni successivi lo avrebbe portato a termine, facendo giungere da Roma i corpi di molti martiri, tuttora conservati nella chiesa di San Giorgio. Durante questi quattro secoli di storia il santuario è sempre rimasto in funzione ed è stato meta di numerosi pellegrinaggi; a testimonianza della sua importanza religiosa, basti pensare che fino a metà del secolo scorso c'era un cappellano addetto alle Sette Chiese, residente in loco.

Oggi il santuario è meta di un turismo per lo più 'civile': gli appuntamenti religiosi si sono ristretti a poche occasioni durante l'anno, la maggiore delle quali coincide con la consegna e benedizione delle 'chiavette' il giorno di San Valentino.

La mia speranza è che dal convegno organizzato possano uscire spunti per una rivalorizzazione non solo culturale, ma anche religiosa, del santuario. Oggi, forse ancora più che in passato, la società ha bisogno di fede, una fede che si nutra anche della continua riscoperta e rivalorizzazione delle proprie radici cristiane. Qui a Monselice le radici cristiane sono molte: fra tutte, però, penso che la più bella sia proprio il santuario delle Sette Chiese, voluto da una famiglia che, anziché costruirsi un grande palazzo in Monselice, preferì edificarvi un luogo di preghiera e di pace.

MONS. ALBERTO PELOSO
Arciprete del Duomo di Monselice

*Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari:
il caso veneto*

Premessa

I. La problematica entro cui si cala il dibattito – ancorché focalizzato su manifestazioni spettanti, per scelta deliberata e motivata, a una pre-determinata area regionale – sviluppato in due giornate di studio a Monselice (1-2 aprile 2005) e rappresentato dagli atti che in questo volume si pubblicano, è non meno ampiamente discussa che intrigante.

Luogo (monte) sacro; luogo (monte) santo.

L'ipotesi da cui è necessario prender le mosse – giusta il testo programmatico di un seminario di lavoro su analoghe tematiche organizzato qualche mese più tardi a Treviso (*Il sacro e il luogo*, a cura della Fondazione Benetton. Studi e ricerche, 3-4 febbraio 2006, svoltosi nel ricordo di Eugenio Turri) – “è che quanto immaginiamo come *sacro* [...] possa manifestarsi anche attraverso le forme e la vita di un *luogo*, e possa arrivare a noi con diversi linguaggi, segni e significati conoscibili”; la “*forza della quantità*”, la “*potenza della storia*”, l’“*energia del carisma*”. Si tratta di un approdo sostanzialmente plausibile della lunga e tormentata elaborazione dell'intuizione di Hölderlin, sintetizzata nella celeberrima poesia *Wie wenn am Feiertage...*, là dove, giusta il commento di Heidegger nelle *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1943), la Natura è

chiamata *das Heilige* poiché essa è più antica dei tempi e degli dei, e però la sacralità non è in nessun modo una priorità dedotta da un dio che si situa lontano; il sacro non è sacro perché è divino, ma il divino è divino perché, nel suo modo di essere è sacro,

allorché si *particolarizza* in un'epifania la cui *invenzione*, “del tutto casuale”, appartiene (come sottolinea Luigi Zanzi in margine ad un passo delle *Lezioni sulla filosofia della religione* di Hegel), o si

connette, ai processi *storici* di *colonizzazione* del territorio. Ne consegue la tradizione sociologica francese che, movendo dalla nozione di “religione civile” di Rousseau, dirama, attraverso Saint-Simon e Comte nella polemica con Chateaubriand e Constant, su Durkheim e la sua Scuola, per cui ogni credenza religiosa postula

una classificazione delle cose reali o ideali che si rappresentano gli uomini in due classi o in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti, tradotti abbastanza bene nelle designazioni di sacro e profano. La divisione del mondo in due domini che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro, e l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso. (in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912)

E, se ne consegue la lezione di Lévi-Strauss nell'interpretazione delle mitologie attraverso un'analisi basata sui concetti di *relazione*, *trasformazione*, *contesto*, Cassirer aveva insistito sull'oggettivazione dell'invenzione del sacro nell'intuizione di rapporti spaziali. Su un'altra linea, non proprio divergente, ma parallela, Rudolf Otto era venuto elaborando il concetto del “tutt'altro ambivalente” (del “numinoso”, irriducibile a qualsivoglia categoria di conoscenza, “indicibile”), che presiede alla nozione di *ierofania* che Mircea Eliade, sulla scia dei vari Cullmann, Löwith ecc., coglie nella realtà del mondo visibile il quale – in tal guisa – manifesterebbe la realtà divina: trovando, non per caso, il consenso del gesuita Daniélou nel famoso *Essai sur le mystère de l'histoire* (1953), nel suo sforzo – peraltro d'alta tensione intellettuale e morale – di “salvare il cristianesimo” “per salvarsi nel cristianesimo”, ma anche il fastidio – riassunto di recente dallo sprezzante rifiuto di Agamben – di chi rimetteva quel concetto alla “sfera dell'emozione psicologica”, negandogli, pertanto, ogni efficacia scientifica, laddove, viceversa e proprio per quel suo riferimento, il grande e troppo dimenticato Ernesto De Martino, nel magistrale saggio sull'*Agonia del sacro* (edito nel n. 37, 1959, di “Nuovi Argomenti”), alla luce della lezione marxiana, ne ammetteva una cauta praticabilità.

Alfine, e nella sintesi del Taviani.

Il *luogo sacro* non ha in se stesso, non ha intrinsecamente, qualità naturali che lo connotino in quanto tale, ma la sacralità del luogo deriva da qualità simboliche che una determinata cultura gli attribuisce in un'epoca individuabile. Quello che conta è il contesto culturale entro cui una qualunque porzione della superficie terrestre cessa di essere qualunque e viene segnata in modo specifico,

ancorché sia un “dato di fatto che certe caratteristiche del territorio attirino, più di altre, l’attenzione delle varie civiltà”, che ne imposteranno il destino sacrale (e santo, nella sanzione dell’Istituzione religiosa) – l’immensità del deserto, la profondità della notte, le alte vette ecc., per additare alcuni dei “simboli” che Rudolf Otto riferisce al concetto di “numinoso” – che l’avvicinarsi *storico* dei contesti religiosi ridurrà alle proprie leggi culturali.

E protagoniste del dibattito, di cui qui di seguito sono stampati gli atti, son precisamente le alture la cui *invenzione* e *sacralizzazione* spettano, nell’area territoriale *veneta*, ne sono anzi inseparabili, al “pellegrinaggio” come – per dirla, sulla scia degli studi dei Labande, AlphanDéry, Oursel, con Luigi Zanzi – “mezzo di *trascendenza* della condizione umana (un trascendere spesso allegoricamente esaltato dalla *ascensionalità* del viaggio) e come approccio ad un *contatto* fisico con una terrena manifestazione della ‘divinità’ in un luogo *singolarizzato* dal fatto che la ‘divinità’ lo ha scelto”.

L.P.

II. La storiografia più recente ha chiarito, com’è noto, l’estrema rilevanza dei processi di sacralizzazione del territorio e degli spazi periurbani ed extraurbani, con particolare riferimento alle valenze esaugurali e simboliche dei siti cacuminali. In tale prospettiva si sono sviluppate nell’ultimo trentennio ricerche avanzatissime che, mentre per un verso hanno collegato le catalizzanti emergenze dei santuari micalici di Mont St-Michel, Sacra di San Michele e Gargano ai circuiti del culto dell’arcangelo su cui si attesta il lento processo che, tra tardoantico e pieno Medioevo, definì uno dei poli del pellegrinaggio, accanto a Roma, Terrasanta e Santiago, nel contempo sono state in grado di cogliere in pieno la complessa articolazione di referenze culturali connotanti quella variegata fenomenologia di santuari d’altura, luoghi di culto in quota ecc., innervanti da mezza costa alle cime il sistema collinare e montano, nel nostro caso, del territorio italiano, a far capo dalle Alpi fino – almeno – alla Toscana della mimesi sanvivaldina.

Valenza mimetica, appunto, in guisa di ridisegno della topografia gerosolimitana in epoca seguente alla decadenza – innanzitutto ‘spirituale’ – delle dinamiche del pellegrinaggio, è acquisita dalla trama piemontese-lombarda (con le testé ricordate derive

toscane) dei Sacri Monti, ove il concetto di architettura topometrica distribuita a maglie larghe interveniva a sostituire pratiche edificative che, esibitesi su scala ridotta e avendo tuttavia guadagnato il massimo grado di simbolizzazione e di caratura spirituale, avevano ‘aggredito’ – nei secoli precedenti – gli ambiti territoriali e spaziali cui s’è fatto riferimento.

Sacralizzazione del territorio e topografia santuariale: tra questi due poli, carichi di plurime valenze, ci siamo voluti muovere, predisponendo la tematizzazione dei lavori, attraverso il Convegno monselicense i cui atti vedono ora la luce. Nella piena consapevolezza storiografica dell’ampio fronte di studi che ne veniva così coinvolto.

Lo scopo dell’iniziativa, almeno in prima battuta, risiedeva precisamente nel tentativo di verificare le possibili connessioni, nell’ordine temporale-diacronico come in quello culturale, sulla lunga durata come nelle molteplici rifrangenze storiche, tra le multiple esperienze di sacralizzazione soprattutto delle vette, la ‘nuova’ cultura espressa dai Sacri Monti e – segnatamente – le esperienze di costruzione di luoghi santuariali in area veneta tra tardo Medioevo e piena età moderna. Da cotali esperienze, così straordinariamente definenti – s’è ritenuto e si ritiene – uno dei profili qualificanti della cultura ‘veneta’ (le virgolette son d’obbligo, e per ovvie ragioni), s’è pensato di trascogliere – onde utilizzarle in guisa di campione per lo studio, senza forzature né generalizzazioni – talune emergenze particolarmente significative sul piano storico, storico-artistico, sacrale e ‘ambientale’ (dal caso emblematico di Monselice a Monte Berico e così via), che fossero contraddistinte e accomunate da una caratteristica precisa, del resto ben identificabile e riconoscibile: un percorso, cioè, materiale e/o spirituale, di ‘ascesa’: un *itinerarium* di cappelle salienti (il pensiero corre subito a Monselice, com’è ovvio, e alle sue cappelle *romanis basilicis pares*, davvero il cuore – in tutti i sensi – del nostro Convegno), l’avvicinamento e la ‘conquista’ del santuario, e così via; nella sicura avvertenza della complessità di nodi ineludibili relativi a forme e tipologie del costruito, committenti e produzione di destinazione pertinente, letteratura odeporica e devozionale, solo per restar ad esempi eloquenti di questioni d’alta temperatura problematica, e annettendo la massima importanza pure all’ottica dell’iconologia e della semantica architettonica, giusta la lezione memorabile di Krautheimer. Si pensava così di accertare, o meglio di compiere

una ricognizione muovendosi attorno a un nodo tematico siffatto, se esista uno specifico ‘veneto’ che possa esser colto (ovvero negato), in qualche modo, entro una visione programmaticamente problematizzata che a tale prospettiva di studio sia in grado di guardare con occhio disincantato, al di là di letture parziali o ideologizzanti, insomma in ottica decisamente storicizzatrice.

S’era pensato, in altre parole, a una piccola sfida che in ambito locale potesse fornir lo spunto a una riflessione, al possibile sistematica (ma sul punto torneremo subito), su quanto l’uomo ha realizzato con l’opera del costruire nell’‘appropriazione’ religiosa e culturale dello spazio.

Per vero, come sovente accade in questi casi, il progetto iniziale (e anche talune magari premature tensioni comparative e di sintesi) ha subito aggiustamenti in corso d’opera, in parte dovuti all’impossibilità di diramare oltre misura temi e problemi, ma soprattutto in quanto, lavorando al progetto stesso, abbiamo constatato che le sensibilità e gli interessi degli studiosi coinvolti (s’è fatto appello, ognuno per il proprio campo, ai migliori, né appaia ottusa vanteria dichiararlo) finivano per suggerirci – e non certo per indisponibilità a confrontarsi con le forse un po’ troppo fluide istanze di partenza – una parametrizzazione e un posizionamento più decisi e mirati rispetto sia agli *hauts lieux* su cui centrare la discussione relativa ai casi-campione, ai quali è stata dedicata la seconda giornata dei lavori, sia soprattutto alla ‘registrazione’ degli interventi di contesto, previsti per la prima giornata. Occorre riconoscere che ne è risultata lievemente sfocata la prospettiva comparativa e di raccordo tra visione generale e caso particolare (ripeto, forse i tempi non erano maturi), ma certo siamo nel contempo riusciti a ottenere dagli studiosi una piattaforma di solidissimo impianto su cui impostare il *progress* degli impegni di ricerca a venire. Dirà il lettore se ne è sortito, al postutto, un arricchimento della prospettiva iniziale. A ben vedere, insomma, non abbiamo risolto quesiti, ma aperto ulteriori questioni e spunti di riflessione entro un quadro problematico che sembrava (e sembra) inesauribile, e che prima d’ora mai aveva interessato l’area veneta nei termini programmatici di un’indagine d’ampio e articolato respiro: si converrà del resto sulla necessità che con tali caratteristiche debbano presentarsi, comecchessia, i risultati di un impegno scientifico che aspiri a far progredire la ricerca.

Saremmo soddisfatti se il presente volume potesse far scattare, in ambito latamente veneto, il desiderio di indagare con rinnovato sforzo istituzioni, poteri, gruppi sociali qui coinvolti: queste le strutture, e questi i protagonisti che abbiamo voluto interrogare, certo in forma tutt'affatto preliminare. Contiamo di ritornare sul "sovramondo" della devozione, delle spiritualità (s'avvertirà in proposito l'eco intensa del dibattito che negli anni Settanta del secolo appena trascorso s'accese in ambito storiografico – e non solo, a ben vedere – intorno al significato di tale lemma; né abbiamo sin d'ora mancato di convocare le ricorrenti attrazioni dell'eremo e il suo 'recupero' da parte della cultura umanistica) e delle 'ideologie', nonché, beninteso, delle rappresentazioni – iconiche e simboliche – del potere: vale a dire gli ambiti complessi e densi d'interferenze che qui abbiamo iniziato a sondare e in cui gli uomini che abbiamo incontrato (e che ancora vorremmo inseguire) attivarono la loro esistenza, i rapporti sociali, le individuali dimensioni del credere e dello sperare incrociate con la ricaduta e la diversificata recezione tra i gruppi umani delle problematiche religiose (Delumeau *docet*).

Gli intervenuti al Convegno di Monselice si son presentati armati soprattutto dell'*outillage* dello storico e di quello dello storico dell'arte. Confidiamo di riuscire a coinvolgere col nostro lavoro altri ambiti disciplinari, *in primis* l'etnografia e l'antropologia religiosa (si pensi a quanto dichiarato da Lionello Puppi al paragrafo precedente). Ed è comunque doveroso puntualizzare in termini ben chiari che qui è stata privilegiata la visuale storico-artistica, a motivo – s'intende – delle specifiche competenze scientifiche di chi ha predisposto il progetto e – di conseguenza – di buona parte dei relatori, ma pure nella certezza della ricaduta forte e proficua dell'ottica prescelta in relazione alla tematizzazione del Convegno, e – del pari s'intende – nella fermissima convinzione che ogni indagine sul passato è e dev'essere, pena il mancato aggancio della garanzia di uno statuto epistemologicamente saldo e coerente, opera – *tout court* – di esercizio storico, di metodo affinato e di partecipazione umana e culturale.

I lavori si svolsero in un ambiente accogliente e tranquillo, con il conforto della folta presenza di autorità e studiosi e del concorso di un uditorio attento e costante. S'alternarono al tavolo della Presidenza Antonio Rigon, Lionello Puppi e lo scrivente. La stampa locale inviò altresì un fitto drappello di corrispondenti, i quali garantirono la copertura informativa.

PREMESSA

Sul limitare, è obbligo gradito da parte di chi ha organizzato l'assise scientifica e ne ha poi curato gli atti a stampa, rivolgere i più calorosi ringraziamenti a quanti – e non son stati pochi – hanno offerto la loro generosa collaborazione: innanzitutto l'Amministrazione Comunale di Monselice, che ha creduto nel progetto, sulla linea da tempo tracciata e seguita di una consapevole e strategica politica di mirato intervento culturale, in particolare l'Assessore alla Cultura e Pubblica Istruzione Giovanni Belluco, patrocinatore entusiasta dell'iniziativa, e Flaviano Rossetto, Direttore della Biblioteca Comunale, con il suo instancabile *staff*, soprattutto Martha Cuccato per la professionalità organizzativa; grazie di cuore anche a Marco Ferrero per la preziosa assistenza nella cura delle immagini.

Ai colleghi relatori speriamo d'esser riusciti a offrire un'occasione non effimera di arricchimento scientifico e umano, nel segno della più proficua e feconda reciprocità.

A.D.

FRANCO CARDINI

*Monti sacri e sacri monti.
Ragionando di archetipi*

L'umanità e lo spirito religioso. Nascita dei santuari primordiali

Il viaggio, la ricerca del centro, il ritorno alla patria dimenticata o perduta, la caccia al tesoro e al segreto; l'ascesa del monte, la discesa nel pozzo o nella caverna, il passaggio del fiume o del mare. Sono alcuni fra i 'grandi archetipi': miti che si ritrovano, con infinite varianti, nelle letterature, nelle religioni, nelle leggende di tutti i tempi e di tutti i popoli del mondo.

Il mondo cristiano ha espresso nella concezione dell'*homo viator*, del viaggiatore, il simbolo della ricerca spirituale che – per il fatto di essere intima e spirituale – nondimeno si esprime talvolta anche nei termini d'un reale ed effettivo spostamento da un luogo all'altro. Il termine 'pellegrino', poi, deriva dal verbo latino *peragere* che è quanto mai ricco di significati: da quello di "muoversi con inquietudine, senza tregua" a quello di "condurre a termine" (e quindi "perfezionare", ma anche "morire"). Il *peregrinus* non è semplicemente l'*advena* o l'*hospes*, lo 'straniero'. La parola *peregrinus* esprime l'estraneità e al tempo stesso l'estraniamento e lo spaesamento. Il pellegrino è tale in quanto straniero nella terra nella quale giunge; ma al tempo stesso l'espressione che lo qualifica è ambigua al punto tale da poter significare il contrario: in realtà egli potrebbe essere straniero nella sua terra d'origine, e la sua vera patria essere appunto la sua mèta. Il cristiano è cittadino del cielo, la sua vita è un pellegrinaggio perché egli parte dall'esilio e desidera tornare in patria.

Ma il viaggio, più che spostamento da un luogo all'altro della terra, può significare un mutamento di stato e di qualità: un passaggio dal mondo consueto a una dimensione 'altra', differente,

vale a dire ‘sacra’ – il Sacro si può intendere come il ‘totalmente altro’ rispetto alla quotidianità umana – oppure comunque ‘santa’, in contatto cioè col divino e relativa ad esso.

Andare in pellegrinaggio può significare affrontare un passaggio dallo spazio profano (vale a dire non sacralizzato) a quello di un tempio (dal greco *temno*, “dividere”, “separare”).

Per questa ragione non è detto che la mèta del pellegrinaggio sia su questa terra. Essa può esser concepita come in una dimensione, dunque in un mondo, ‘diversi’. Nel poema anticobabilonese che (in differenti redazioni, tra XVIII e VII secolo a.C.) narra le peripezie di Gilgamesh, re sumero della città di Uruk nel XXVI secolo a.C., si raccontano le peripezie dell’eroe in viaggio verso il paese degli antenati e quindi nel regno dei morti alla ricerca dell’amico fraterno Enkidu. Il pellegrinaggio, come viaggio verso una terra sacra, può essere un’avventura dalla quale non si torna. O, al contrario, come il ritorno alla vera patria: così nell’antico ciclo poetico-epico greco detto dei *nostoi*, dei “ritorni”, nel quale si narravano le peripezie dei protagonisti achei che dalla guerra di Troia tornarono in patria.

L’*Odisea* è, appunto, un *nostos*.

Delle età cosiddette ‘preistoriche’ – corrispondenti cioè, nelle diverse aree nelle quali è sorta sulla crosta terrestre la civiltà umana, ai tempi nei quali non sono registrabili testimonianze volontarie di tradizione della memoria – ci restano involontarie (ma sovente monumentali) tracce che potrebbero indicare luoghi sacri mèta di pellegrinaggio. Così le teste colossali dell’Isola di Pasqua, ma anche i ‘disegni’ di Nazca in Perù (visibili, com’è noto, solo dall’alto), i caratteristici menhir, dolmen e cromlech preceltici, i monumenti megalitici come quelli di Stonehenge e di Malta, i disegni delle grotte come quelle di Altamira e di Niort. In linea di massima, questi luoghi di culto paiono sovente aver un carattere funerario, quindi sacro nella misura in cui sarebbero collegati a un culto degli antenati. È però difficile stabilire quando, se, e fino a che punto il luogo sacro fosse sempre anche luogo deputato al culto, e se il culto includesse da parte dei fedeli un viaggio.

Dimensioni universali del pellegrinaggio

Luoghi oggetti di un culto che include in qualche modo lo spostamento dei fedeli e la loro volontà di mettersi in contatto con un

‘centro di forza’ si trovano in tutti i sistemi mitico-religiosi di cui abbiamo notizia. Ma differente, ed eterogenea, può essere l’origine (e pertanto la causa) del luogo di pellegrinaggio. Il viaggio è legato alla fama del luogo: essa può essere stata determinata dal legame con una personalità illustre (luogo di nascita, tomba o ambiente preferito di residenza d’un fondatore di culto, di un semi-dio, di un profeta ecc.) oppure da un evento preciso (un evento ‘cratofanico’, cioè una manifestazione di potenza): sia esso d’ordine naturale (eruzione, cascata ecc.) oppure umano (prodigio, evento preternaturale o sovranaturale, miracolo). Differenti culture sono state o sono attratte da fenomeni o da fatti naturali diversi: acque (presso gli indù), vulcani (nel mondo amerindo precolombiano), montagne (soprattutto fra gli uraloaltaici), fuoco (nel mondo persiano mazdaico e, ancor oggi, tra i parsi emigrati nell’area attorno a Bombay). Ancora, le due principali ragioni a giustificare un viaggio sacro sono la mantica e la terapeutica: si va in pellegrinaggio cioè per entrare in qualche modo in contatto con persone, animali o cose in grado di fornire in vario modo informazioni sul destino, oppure nella speranza di ottenere la guarigione da una malattia o il sollievo da una qualche sofferenza. Un’altra ragione di pellegrinaggio abbastanza comune in differenti sistemi mitico-religiosi è la venerazione di sacre immagini, oppure di oggetti appartenuti a personalità divine o semidivine o addirittura di parti del loro corpo: di quelle che insomma potremmo definire ‘reliquie’.

Non sempre è storicamente determinabile l’origine di un pellegrinaggio: sappiamo come e perché si è determinata la fama di Lourdes o di Fatima, nulla di preciso possiamo dire però di Delfi o del “Picco d’Adamo” nell’isola di Ceylon. Dal punto di vista topografico o geografico, alcuni luoghi di pellegrinaggio divengono tali nella misura in cui esistono ‘luoghi deputati’ che debbono alla loro natura il loro ruolo sacrale all’interno di un determinato sistema: così i boschi, le caverne, le sorgenti, i laghi, i fiumi. In altri casi, vi sono luoghi e santuari che ricevono un culto speciale a intervalli periodici: così Olimpia ogni quattro anni nell’antica Grecia, in rapporto appunto con i giochi olimpici; a partire dal 1300 Roma in connessione i Giubilei; a Salvador da Bahia, in Brasile, il santuario del Bom Jesus do Bonfim, che è attivo cinque giorni ogni anno. Ancora, santuari-città che hanno una popolazione residente abbastanza poco numerosa, ma in cambio una popolazione di pellegrini soggetta a un continuo ricambio, ma stabilmente molto numerosa:

a parte città relativamente grandi come Benares, Czestochowa o La Mecca, le città-santuario – come Lourdes, Loreto, Medina, Axum – sono in genere piccole.

Anche le forme e le modalità di pellegrinaggio, quando le informazioni che se ne hanno sono sufficienti, si mostrano – tanto nei pellegrinaggi del passato quanto in quelli ancora celebrati – dotate d'una loro almeno formale coerenza. Il pellegrino si muove sperando di ottenere grazie o benedizioni e il suo viaggio gli procura fama e reputazione; talvolta esso ha invece un valore di espiazione in seguito a una colpa o di penitenza per un peccato; sovente, il pellegrinaggio ha luogo a date fisse o in rapporto a coincidenze astrali; l'esperienza del pellegrinaggio è considerata tanto più meritoria quanto più è disagiata, frugale, faticosa, né mancano casi in cui legate al pellegrinaggio sono addirittura prove fisiche di fatica o di dolore o lesioni autoprocurate (flagellazioni, distanze percorse a piedi scalzi o in ginocchio e così via); è infine piuttosto comune che il pellegrinaggio segua itinerari prefissati che (sia pur con parecchie varianti ammesse) sono essi stessi in quanto tali – tappe intermedie comprese – considerati parte del sacro viaggio. Si registra anche, all'interno di sistemi religiosi differenti, una comune tendenza all'alta mortalità in pellegrinaggio: per ovviare ad essa, negli ultimi decenni, sono state prese misure pubbliche di vario tipo. Ma resta il fatto che il disagio, l'umiliazione, le privazioni, le sofferenze e la morte stessa fanno parte del pellegrinaggio e contribuiscono a fare di esso un'esperienza iniziatica.

Un popolo in cammino col suo Dio

Due sono le radici semantiche indicanti il complesso di atti, di gesti, di riti e d'idee che nel mondo semitico riguardano la consuetudine che noi possiamo avvicinare al pellegrinaggio: la radice *bag*, che indica il girare vorticosamente, il danzare, l'incedere ritmato proprio della danza e della processione; e quella *alah*, che indica piuttosto il salire, l'ascendere, il cammino verso una mèta che sta in alto e il conseguir la quale è faticoso e al tempo stesso purificante. Il senso ultimo di quel che noi possiamo definire 'pellegrinaggio', nel mondo semitico, è quello di raggiungere in un tempo festivo un santuario posto in un luogo eminente.

L'età dei patriarchi ci ha lasciato varie memorie di pellegrinaggi a luoghi santi o a santuari, in genere rappresentati da alture

(si tratta dei “luoghi alti” che, secondo la tradizione biblica, sono anche i santuari degli *heleim* venerati dai *goim*, cioè dalle *nationes* straniere rispetto al popolo d’Israele). Tali luoghi santi possono essere pietre spesso d’origine meteorica (considerate dimore divine: *bethel*, “casa della potenza”), pozzi come quello di Sichem in Samaria, alberi come la quercia di Mambre: di solito i patriarchi marcano il luogo santo sancendone appunto la santità mediante la costruzione di un altare o di una stele. Sovente, nell’età più antica, si tratta di luoghi sacri della tradizione cananea, di cui il Dio d’Israele in qualche modo si appropria.

Un ruolo speciale, in tutta la tradizione ebraica, è assegnato alle montagne sacre. Il mancato sacrificio d’Isacco ha luogo sull’altura del Monte Moriah, tradizionalmente identificato con la collina leggermente a nord di Sion – a sua volta sede di quella Salem sulla quale regna il re-sacerdote Melchisedeq “sacerdote dell’Altissimo” – e a ovest del Monte degli Olivi. Sul Monte Moriah verrà eretto nel X secolo a.C. il Tempio di Gerusalemme. Altre montagne sacre alla tradizione ebraica sono il Gebel Musa (“Monte di Mosè”) al centro del Sinai – qualche archeologo sostiene di aver però identificato la montagna di Mosè più a nord-est, nel Har-Karkom –; il Monte Nebo che si erge immediatamente ad est dell’oasi segnata dall’ingresso del Giordano nel Mar Morto e dal quale Mosè contemplò la Terra promessa nella quale tuttavia Dio non gli consentì di far ingresso; il Carmelo (*Karm El*, letteralmente “vigna della potenza”), lo sperone montano sito nel nord del paese d’Israele che nel IX secolo a.C. era sacro alla divinità fenicia Baal e sul quale ebbe luogo la tremenda ordalia tra il profeta Elia e i sacerdoti di quel dio. Più tardi, i due profeti cui erano care le montagne sacre – Mosè ed Elia – si sarebbero mostrati secondo il racconto evangelico ai lati di Gesù su un’altra montagna destinata a divenir per questo sacra, il Tabor in Galilea.

Altri luoghi sacri a Israele sarebbero stati quelli delle sepolture dei patriarchi o delle loro consorti. Così le tombe di Abramo e della sua famiglia a Hebron, luogo di pellegrinaggio ebraico caro anche ai cristiani e ai musulmani; quella di Rachele tra Gerusalemme e Betlemme; quella di Giuseppe a Sichem in Samaria.

La disseminazione dei luoghi santi del popolo ebraico prima del suo ritorno dall’Egitto al seguito di Mosè (un avvenimento situabile attorno alla metà del XIII secolo) rispecchia il carattere nomadico e tribale di quelle genti – la parola *habiru*, da cui sem-

bra derivino sia la parola “ebreo” sia quella “arabo”, indica originariamente il nomade – e la lotta tra la vocazione monoteista e le continue sollecitazioni politeistiche provenienti dai circostanti popoli cananei, affini agli ebrei per caratteri etnici e linguistici. I primi cinque libri della Bibbia, corrispondenti alla *Torah* ebraica (il *Pentateuco* della traduzione greca), risentono della tensione fra queste due tendenze, una ‘jahvista’ (dalla denominazione del dio unico, Jahve) più rigorosamente monoteista e una ‘elhoista’ (da *El*, “il Potente”, termine generico per indicare la divinità, il cui plurale – *Elohim*, “gli dèi” – vale anche come superlativo, per indicare “il Potentissimo”, il Dio unico).

La storia specifica

Il Sacro Monte nasce alla fine del Quattrocento e si propone, in un atto di originalità fondante che sarà nei decenni successivi dimenticato e condurrà a una serie di slittamenti semantici del complesso monumentale da esso costituito, come riproduzione simbolica e topomimetica della città di Gerusalemme e dei ‘Luoghi Santi’ in essa presenti. È ovvio che non siamo in presenza di colossali *maquettes* e che la fedeltà topomimetica di Varallo (come di San Vivaldo) rispetto al loro originale risulta straordinaria, impressionante, solo a patto di correttamente intenderne le chiavi simboliche.

Nella Lombardia sforzesca, come nella Toscana soggetta a una Firenze allora sconvolta dall’esperienza religioso-politico savonaroliano e dall’eclisse e poi riaffermazione di casa Medici, in uno scorcio di tempo tra due secoli – che sarebbe stato più tardi interpretato come un momento di passaggio tra due ere –, mentre la terra stava inaspettatamente divenendo più grande in seguito alle scoperte geografiche e d’altro canto l’Europa cristiana stava progressivamente perdendo il controllo del Mediterraneo sempre più egemonizzato da turchi e barbareschi, l’originale proposta di fra’ Bernardino Caimi – che aveva vissuto a lungo nella Custodia francescana di Terrasanta – fu quella di consentire il pellegrinaggio alla Città di Gesù a quanti non avrebbero mai potuto (per ragioni economiche, di età, di salute, di sicurezza) passare il mare per compierlo e lucrarvi le relative indulgenze. Era così un’altra Porta del Paradiso che si spalancava dinnanzi alle genti lombarde e toscane: un modo per accedere con minor pena e maggior sicurezza al Regno dei Cieli senza dover affrontare i costi e i disagi del viaggio in Palestina.

Al tempo stesso, era una geniale scappatoia offerta alla Chiesa e ai principi cristiani. Secoli di sconfitte e d'umiliazioni, culminate nella presa ottomana di Costantinopoli nel 1453, avevano insegnato che la crociata era inutile e la riconquista cristiana di Gerusalemme impossibile. D'altronde, i mercanti continuavano ad affluire fiduciosi in Oltremare e col sultano – col quale di quando in quando si facevano guerre, anche cruente – in realtà ci si poteva tranquillamente accordare. Lasciar da parte il lungo, pericoloso, costoso santo viaggio d'Oltremare e restare a poche miglia dalla propria casa, al tempo stesso santificando l'esistenza come si sarebbe fatto col pellegrinaggio: la soluzione era allettante, anche perché frattanto la *devotio moderna*, che aveva conquistato tanti spiriti mistici nel XV secolo, sconsigliava le espressioni troppo esteriori di religiosità preferendo loro gesti e atteggiamenti più intimi e segreti. La *peregrinatio animae*, ad esempio: la silenziosa e sedentaria ricerca della Gerusalemme che ogni fedele portava nel suo cuore. Un pellegrinaggio domestico, serenamente compiuto magari con la famiglia, avrebbe assicurato tutti i vantaggi spirituali del grande viaggio oltremarino: e avrebbe nel contempo assicurato alle autorità ecclesiali e politiche il controllo costante dei fedeli sudditi, ch'erano appunto fedeli delle prime e sudditi delle seconde. In filigrana, si discerne in ciò già presente il passaggio alla modernità, uno dei connotati della quale sarebbe stato lo stato assoluto con i suoi rigidi confini territoriali e le sue più rigorose esigenze d'inquadramento dei governati.

Il Sacro Monte nasce quindi all'insegna d'un significativo, densissimo nodo problematico: la trasformazione dell'idea di crociata – che tra Quattro e Settecento sarebbe stata vissuta, anche con momenti di alta drammaticità e di grande entusiasmo, soprattutto come lotta contro il Turco per la difesa dell'Europa (ma le immagini di armigeri e manigoldi abbigliati 'alla turca', certo testimoni del crescere del gusto orientalistico, continueranno a lungo a servir da implicito richiamo alla crociata contro i "nuovi carnefici del Signore") –, il radicarsi della rete dei nuovi santuari europei dopo il lungo predominio medievale delle tre grandi mète sacrali di Roma, Santiago e Gerusalemme (che sarebbero sopravvissute al mutamento, ma avrebbero visto ridefinire e ricontestualizzare la loro importanza), la trasformazione delle forme architettonico-urbanistiche sacre in rapporto con nuove concezioni, connesse con l'idea rinascimentale di 'città ideale' e con fin lì inedite forme di

teatralizzazione della vita religiosa. La Riforma protestante e la successiva risposta cattolica (lasciamo in questa sede da parte la discussione sul fatto se sia o meno adeguato definirla ‘controriformistica’) avrebbero conferito ai Sacri Monti un nuovo ulteriore significato, che spiega senza dubbio il loro situarsi, quasi ‘fortezze della fede’, sull’arco prealpino: un carattere di riaffermazione della professione di fede cristiana fondata su una vita liturgica e devozionale comunitariamente vissuta, contro la proposta riformata d’una religiosità prevalentemente intima e individuale, con il relativo abbandono di pratiche come il pellegrinaggio e il culto delle reliquie. In seguito, venute in parte meno queste esigenze, l’originale concezione del Sacro Monte come ‘Gerusalemme’ e della visita a quello come esperienza parallela e sostitutiva della visita a questa, lascerà il passo a una ridefinizione di esso come ‘museo-teatro’ della vita di Gesù: e la fusione-confusione con le forme del ‘Calvario’ e della *Via Crucis* diverrà a quel punto inevitabile.

Nel contempo, l’immagine e la memoria di Gerusalemme come ‘luogo alto’, *civitas in monte posita*, consentivano e consentono, a livello più propriamente antropologico-religioso, la contestualizzazione del ‘Sacro Monte’ prealpino nell’ambito concettuale ed esegetico d’un grande archetipo religioso: quello appunto della ‘Montagna Sacra’, a quel che pare onnipresente nell’esperienza mitico-religiosa umana: un ‘mitema’ universale, di cui l’Ararat, l’altura del Sion, il Sinai, il Tabor, il Carmelo e soprattutto il Calvario sembrano i testimoni nella tradizione biblico-evangelica. L’espansione europea e americana dell’esperienza dei Sacri Monti, dalla Polonia alla Spagna al Messico al Brasile, si ricollega forse anche alle scaturigini profonde da cui l’archetipo della ‘montagna sacra’ trae il suo significato. Anche per questo, l’esperienza devozionale e architettonica prealpina finisce col presentarsi dotata d’un valore che spetta agli studiosi – storici, architetti, storici dell’arte, iconologi, archeologi, storici del cristianesimo e delle religioni – approfondire e recuperare in tutte le sue ardue e delicate articolazioni. Ma il cuore – se si vuole, l’inconscio – arriva immediatamente in volo, là dove la ragione deve con fatica percorrere un faticoso sentiero. Tutti quelli che aspirano anche per caso l’aria d’un Sacro Monte, intuiscono che al di là delle forme artistiche talora a prima vista anche semplici e ingenuie c’è molto di più. Una presenza insondabile. *Vere terribilis est locus iste.*

Monti sacri, transfert di sacralità e santuari ad instar

L'*Itinerarium* di cappelle salienti, *romanis basilicis pares*, per gli abitanti di Monselice costituisce parte del patrimonio religioso e culturale da fruire e valorizzare; per il turista, un luogo da visitare¹; per lo studioso dei santuari, un problema di non facile decodifica². Il complesso, che va sotto il titolo di “Santuario delle Sette chiese”, fa un tutt’uno con Villa Duodo, “casa di campagna” di veneziani che, nella prima metà del secolo XVI, possedevano in Monselice oltre cento campi³.

¹ Il turista che, grazie anche ai recenti incentivi, utilizza la ‘Guida rossa’ del Touring, giungendo in questa ridente cittadina della bassa Pianura Padana sa di dover visitare il ‘Santuario delle Sette chiese’, la cui chiave di lettura è la sopra ricordata scritta in latino, posta sulla “Porta Romana” che fa d’ingresso al sacro recinto: cfr. *L’Italia. Il Veneto*, Milano 2005 (“La Biblioteca di Repubblica”, 11), pp. 518-519.

² Il primo importante saggio sul santuario risale al secolo XVIII: G. COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice, di sue sette chiese, del santuario in esse aperto ultimamente*, Padova 1794 (rist. anast. Bologna 1973). Il più recente intervento con precedente bibliografia è di R. VALANDRO, *Il monte sacro di Monselice. Un itinerario giubilare euganeo*, Monselice 2005.

³ È quanto risulta nell’estimo di Francesco Duodo, risalente al 1533. Inoltre Francesco, terzogenito di Pietro di Francesco, possedeva diverse case a Venezia, e centoventi campi, ai margini della laguna: cfr. G. GULLINO, *Duodo, Francesco*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 42, Roma 1993, pp. 23-33, dove come fonte sulla consistenza patrimoniale di Francesco si cita Venezia, Biblioteca del Civico Museo Correr, *Cod. Cicogna* 480 c, *Filze e registri di documenti di casa Duodo*, cc. 235r-435r (acquisti effettuati dai Duodo a Monselice dal 1446 al 1624). Francesco Duodo aveva un fratello, Domenico: ad ambedue si deve la costruzione di Villa Duodo (1589-1590 ca.). Sull’architetto, vedi ora Centro Internazionale di Studi di Architettura “Andrea Palladio”, *Architettura è scienza. Vincenzo Scamozzi (1548-1616)*, catalogo della mostra (Vicenza, 2003-2004), a cura di F. BARBIERI - G. BELTRAMINI, Venezia 2004.

Clemente VIII, il 12 novembre 1592, autorizzò Francesco Duodo, che si era distinto come comandante di galeazze nella battaglia di Lepanto contro la flotta turca (1571), ad innalzare una cappella privata, annessa al suo palazzo signorile⁴. L'oratorio, costruito insieme alla villa dall'architetto vicentino Vincenzo Scamozzi, era già funzionante nel 1602, quando vi si recò in visita pastorale il vescovo Marco Cornaro (1594-1625), dicendolo bellissimo, a pianta centrale, sormontato da una cupola: “pulcherrimum et rotundum cum cuba”; mentre sull'altare era stata posta una “palam cum imagine sancti Georgii”⁵. Probabile funzione della chiesa di San Giorgio – documentata dal secolo XII⁶ e isolata rispetto al centro demico – ricostruita, a fianco della villa gentilizia, tra gli anni 1589-1590⁷, fu quella di cappella funeraria, stante la pianta circolare all'interno e ottagonale all'esterno; una tipologia architettonica che rimanda agli *Heroa*; mentre la riesumazione del titolare, trattandosi di un santo sauroctono, va forse messa in relazione con l'opera di bonifica delle terre, all'epoca ancora paludose e pertanto infestate dalla malaria⁸.

Francesco morì il 16 novembre 1592, durante il viaggio di ritorno dal Friuli, dove era andato per progettare l'edificazione della fortezza di Palmanova; e fu sepolto non nell'oratorio di Monselice, all'epoca forse non ancora terminato, bensì a Venezia, nella chiesa di Santa Maria Zobenigo⁹. Negli anni che seguirono, Pie-

⁴ Il breve è riferito da COGNOLATO, *Saggio di memorie...*, cit.

⁵ Sul vescovo, P. GAUCHAT, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi*, IV, Monasterii 1935, p. 275. La relazione di visita viene regestata da G. BRESCIANI ALVAREZ, *Excursus tra memorie segni ed emergenze architettoniche della storia urbana, in Monselice, Storia, cultura e arte di un centro “minore” del Veneto*, a cura di A. RIGON, Monselice 1994, pp. 431-515: 484, 494.

⁶ A. RIGON, *Le istituzioni ecclesiastiche e la vita religiosa, in Monselice...*, cit., pp. 211-235: 212.

⁷ La costruzione della villa sul “luogo detto la Rocchetta di San Giorgio, posta sopra il Monte di Moncelese” sarebbe avvenuta tra gli anni 1589-1590: L. PUPPI-L. PUPPI OLIVATO, *Scamozziana. Progetti per la ‘via romana’ di Monselice e alcune novità grafiche con qualche quesito*, “Antichità Viva”, XIII (1974), 4, pp. 54-89: 56 e n. 37.

⁸ Sull'urgenza di bonifiche nel territorio di Monselice, a metà Cinquecento, cfr. R. PONZIN, *Politica, società, giustizia nella seconda età veneziana (1508-1797)*, in *Monselice...*, cit., pp. 255-289: 261-264. Quanto ai santi sauroctoni, mi permetto di rimandare a M. SENSI, *Anemia mediterranea e santi sauroctoni*, in *Carte di viaggi e viaggi di carta. L'Africa, Gerusalemme e l'Aldilà*, Atti del Convegno (Vercelli, 2000), a cura di G. BALDISSONE - M. PICCAT, Novara 2002, pp. 11-37.

⁹ Cfr. BENZONI, *Duodo, Francesco*, cit., p. 32.

tro – suo figlio primogenito, nato nel 1544, patrizio autorevole ed affermato, ambasciatore, erudito con la passione del bibliofilo – rielaborò il progetto del padre, commissionando la costruzione di altre sei cappelle¹⁰. L'idea probabilmente venne a Pietro durante il suo soggiorno a Roma, dove si era recato in qualità di ambasciatore della Serenissima presso il neoletto papa Paolo V (1605-1621); di ritorno a Venezia portò con sé un breve, datato 12 novembre 1605, con cui il pontefice lo autorizzava ad edificare, a proprie spese, sei cappelle. Contestualmente, lo stesso Paolo V accordò ai visitatori di questo complesso sacrale un'indulgenza, detta, nel linguaggio ecclesiastico, *ad instar*, simile cioè a quella accordata a quanti si recavano in pellegrinaggio alle 'Sette chiese' di Roma¹¹.

Lo stesso Pietro Duodo, durante la successiva legazione, compiuta tra il marzo e l'aprile 1606, per affiancare l'ambasciatore ordinario Agostino Nani, con l'intento di persuadere il pontefice ad essere meno intransigente nei confronti della Serenissima¹², ottenne reliquie da ciascuna delle 'Sette chiese': frammenti racchiusi in un prezioso reliquiario, a forma di ostensorio (fig. 1), portato a Monselice; indubbiamente per rafforzare il *transfert* di sacralità, significato dalla lettera di indulgenza e dalle cappelle in costruzione¹³. Era ancora in vita Pietro Duodo († 1610), celibe e senza figli, quando l'architetto Scamozzi terminò le sei cappelle

¹⁰ G. BENZONI, *Duodo, Pietro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., pp. 45-54: 50.

¹¹ Perduto l'originale, del breve, datato 12 novembre 1605, si hanno copie coeve a stampa, in latino (*infra*, app.) e altra in volgare, ambedue all'Ufficio abbaziale arcipretale del Duomo di Monselice. Altre edizioni: J. SALOMONIO, *Agri patavini inscriptiones sacrae et prophanae*, I, III, Padova 1696 (Padova 1708), p. 163, n. 185; T. TEMANZA, *Della vita, delle opere e delle architetture di Vincenzo Scamozzi. Commentario*, Treviso 1837, p. 456.

¹² BENZONI, *Duodo, Pietro*, cit., p. 50.

¹³ Attualmente il reliquiario si conserva nell'Ufficio abbaziale arcipretale del Duomo di Monselice, ma sulla custodia una scritta avverte: "Proveniente dal Santuario dei Santi"; alto cm 29, base cm 11, reca al centro, dentro un tondo, la reliquia della Santa Croce; lungo il cerchio corre la scritta "De ligno S. Crucis". Questa la successione, in senso orario, delle altre sei reliquie, disposte a raggiera, partendo dall'alto: "De lacte et veste B.M.V."; "S. Iohannis Baptiste"; "S. Petri ap."; "S. Pauli ap."; "S. Laurentii martyris"; "S. Sebastiani". Sul retro del reliquiario è posta, fra due stemmi (in alto quello di papa Paolo V; in basso quello di Pietro Duodo, autorizzato, nel 1597, a inquartare nello stemma di famiglia lo scudo di Francia e di Navarra), la scritta: "SSC. FRAG. A P. V. P. M. PETRO / DUODO EQUITI IN EIUS PRO / SER U.R.P. LEGATIONE TRADITA / FUERE A. MDCVI". Su questo reliquiario si veda, *infra*, in app., la scheda redatta da Giovanna Baldissin Molli.

della 'via romana', mentre solo a partire dal 1611 Palma il Giovane cominciò ad eseguire i retabli per dette cappelle, con i titolari delle 'Sette chiese' romane aggiungendo, in cinque tele, anche il prospetto della relativa basilica romana¹⁴.

L'incremento del santuario fu quindi proseguito dal nipote Alvise, figlio di Girolamo, nato nel 1624, il quale ottenne da Innocenzo X di prelevare, dalla chiesa romana di Tor de' Specchi, tre corpi di santi martiri e altre reliquie, provenienti dai cimiteri romani. La solenne traslazione all'oratorio di Monselice avvenne il 24 giugno 1651¹⁵ e l'evento fu celebrato con l'erezione dell'arco d'ingresso alla 'via romana' (fig. 4)¹⁶. Qualche anno più tardi lo stesso Alvise commissionò una veduta di Villa Duodo con le 'Sette chiese' – sul modello di un'incisione, con *Le Sette chiese di Roma*¹⁷ – eseguita da Francesco Guerra intorno al 1670 e delineata da Giovanni de Angelis, con il titolo *Santuario delle Sette chiese in Monselice, territorio padovano, iuspatronato dell'eccellentissima Casa Duodo, consacrato al merito dell'ill.mo et ecc.mo Signor Alvise Duodo, procurator di San Marco* (fig. 2). Dopo questa dedica, segue il testo del privilegio di indulgenza, rilasciato da Paolo V nel 1605 a Pietro Duodo¹⁸. Fa da sutura tra Monselice dei tempi passati – significata dalla rocca posta sulla sommità di un brullo colle – e Monselice moderna, che si sviluppa ai piedi del colle, la 'via ro-

¹⁴ Meno una, eseguita da Carl Loth da Monaco di Baviera (1632-1698), le altre tele sono opera di Palma il Giovane (Jacopo Negretti, da Venezia, 1544-1628): cfr. la relativa scheda in S. MASON RINALDI, *Palma il Giovane. L'opera completa*, Milano 1984, p. 95. Nei retabli delle cappelle dedicate a Santa Maria Maggiore, Santa Croce in Gerusalemme, San Lorenzo fuori le mura, San Sebastiano, San Paolo fuori le mura sono rappresentati i prospetti delle relative basiliche romane, così come apparivano al visitatore di inizio secolo XVII: cfr. VALANDRO, *Il monte sacro...*, cit., pp. 112-113.

¹⁵ Vi furono portate da Alvise Duodo che ottenne da Innocenzo X di prelevare dalla chiesa romana di Tor de' Specchi i corpi di tre martiri e numerose reliquie, un evento solennizzato il 24 giugno 1651.

¹⁶ Se ne ha un primo attestato in SALOMONIO, *Agri patavini...*, cit., p. 62; vedi pure PUPPI - PUPPI OLIVATO, *Scamozziana...*, cit., nn. 31, 37 e 86.

¹⁷ L'incisione, opera forse di Stefano Dupérac, fu pubblicata a Roma da Antonio Lafréry, nel 1575: Biblioteca Hertziana, U.PI. D 27423; inoltre cfr. A. RINALDI, *Le sette meraviglie della Roma cristiana. L'invenzione di Lafréry*, in *Roma Sancta, la città delle basiliche*, a cura di M. FAGIOLO - M.L. MADONNA, Roma 1985, pp. 269-274.

¹⁸ L'incisione è stata di recente riproposta, per intero, da BRESCIANI ALVAREZ, *Excursus...*, cit., p. 488 n. 54; e col particolare di Villa Duodo da VALANDRO, *Il monte sacro...*, cit., pp. 98-99.

mana' che attraverso le sei cappelle collega idealmente l'oratorio di San Giorgio con la chiesa di Santa Giustina, all'epoca chiesa matrice, oggi duomo vecchio, quasi a significare continuità e novità. Mentre un angelo, posto all'altezza di Villa Duodo, dà fiato alla tromba – con rimando all'angelo dell'Apocalisse il quale, suonando la settima tromba, reca l'annuncio del Giudizio e, con la sinistra, mostra un ritratto clipeato di Alvise († 1674). Di lì a poco giunse a Villa Duodo il francese C. Freschot, rimanendo affascinato dalla "religiosa metamorfosi" del "montuoso recinto" monselicese "in un theatro di devotione": un percorso, arricchito "del pretioso tesoro d'indulgenze", scandito da cappelle e che si conclude con l'oratorio di San Giorgio. All'epoca questa 'via sacra' fungeva da "guida" per "infiniti fedeli" che, seguendo le "orme" della "pietà" del Duodo, risalivano il colle, elevando "benedittioni" e preghiere¹⁹. Sono le stesse suggestioni che fanno da sfondo all'incisione stampata, nel 1709, dal minorita veneziano Vincenzo M. Coronelli (fig. 3)²⁰.

A far assumere al santuario l'attuale assetto fu però Nicolò Duodo († 1742), ambasciatore della Repubblica di Venezia presso la corte pontificia²¹. Questi, nel 1720, ottenne da Clemente XI (1700-1721) altre reliquie di protomartiri cristiani, unite con le precedenti, poste nell'apposita cappella retrostante l'altare maggiore e infine alloggiate in sei armadi-teche (fig. 5)²². Lo stesso Nicolò affidò il completamento della 'via romana' all'architetto Andrea Tirali, commissionandogli un "antrum", gotta artificiale "model-

¹⁹ C. FRESCHOT, *Li pregi della nobiltà veneta...*, Venezia 1682, pp. 311 sgg. (seguo il riassunto fatto da BENZONI, *Duodo, Pietro*, cit., p. 52).

²⁰ L'incisione, che ha per titolo *VII Chiese in Monselice*, è stata di recente ripresa da BRESCIANI ALVAREZ, *Excursus...*, cit., p. 488 n. 55; VALANDRO, *Il monte sacro...*, cit., p. 15.

²¹ L'ambasceria di Nicolò Duodo – nato a Venezia nel 1657 da Pietro di Girolamo e da Chiara Foscarini di Nicolò – fu il suo più prestigioso incarico: egli giunse a Roma nel 1713, prolungandosi l'incarico fino al maggio del 1720: cfr. G. GULLINO, *Duodo, Nicolò*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., pp. 40-42.

²² L'elenco delle reliquie insigni, distribuite in due complessi di scanzie – tre per parte e, al centro, il corpo santo di San Valentino – più due corpi santi dietro l'altare (San Benedetto e San Giustino) e una reliquia in sagrestia (cranio di Sant'Agapito), per un totale di 28 reliquie, in C. CORRAIN - V. TERRIBILE WIEL MARIN - F. MAYELLARO, *Ricognizione dei "corpi santi" della chiesa di S. Giorgio in Monselice (Padova)*, Monselice 1989 (indagine osteometrica e patologica sui "corpi santi" della chiesa di San Giorgio); cfr. inoltre COGNOLATO, *Saggio di memorie...*, cit., p. 56; BRESCIANI ALVAREZ, *Excursus...*, cit., p. 501.

lata su quella veneratissima d'Alvernia", dedicata inizialmente a San Francesco d'Assisi, poi reintitolata a San Francesco Saverio, in ricordo del suo soggiorno a Monselice, grotta per la quale Nicolò ottenne un'indulgenza "ad instar Portiuncole"²³. Quindi, nel 1727, fu autorizzato da Benedetto XIII ad erigere nella chiesa di San Giorgio una collegiata, consistente in "un abbate dignità principale et in sei canonici di iuspatronato"²⁴. Nonostante l'istituzione della collegiata non sia andata in porto, di fatto il complesso sacrale di Monselice – iniziato dal vicentino Scamozzi e terminato dal veneziano Tirali – veniva elevato da santuario domestico a santuario della Comunità di Monselice, ancorché di *iuspatronato dell'eccellentissima Casa Duodo*²⁵.

Quanto sopra per chiarire come la 'via romana' di Monselice – che all'apparenza potrebbe essere scambiata per un Sacro Monte – sia invece strettamente legata alla *devotione* delle 'Sette chie-

²³ VALANDRO, *Il monte sacro...*, cit., pp. 57-59, 95.

²⁴ GULLINO, *Duodo, Nicolò*, cit., p. 42.

²⁵ Il corsivo è ripreso dalla didascalia posta sotto l'incisione di Francesco Guerra. Che poi fosse stato un santuario a tutti gli effetti era convinzione comune già nel secolo XVIII, come sta a dimostrare il saggio di COGNOLATO, *Saggio di memorie...*, cit., dove appunto la nozione di santuario è già presente nel titolo. Mi si dispensi dal ripercorrere le lettere di indulgenza e le varie concessioni ottenute dai Duodo e infine dai cappellani per il santuario delle 'Sette chiese'. Mi limito a ricordare il breve, del 21 gennaio 1791, con cui Pio VI concesse la facoltà di custodire nell'oratorio il Santissimo Sacramento: cfr. VALANDRO, *Il monte sacro...*, cit., p. 53. Mentre, agli inizi del Novecento, don Luigi Gatto, cappellano del 'Santuario delle Sette chiese in Monselice', rivolse a Pio X – di cui era stato assiduo compagno, come risulta dalla scritta sul calice, donatogli dallo stesso pontefice nel 1909, in occasione del cinquantesimo di sacerdozio – due suppliche: il 18 agosto 1909 e il 18 febbraio 1909, simili nei contenuti e ambedue accordate da Pio X. Si chiedeva per il santuario: "1. Che la festa delle reliquie sia celebrata a rito doppio di seconda classe; 2. Che tale privilegio sia esteso alle parrocchie e chiese del comune di Monselice e anche alle altre filiali, quali sono le parrocchie di Pozzonovo e Vanzo; 3. Che la festa si abbia a celebrare nel lunedì dopo la seconda domenica del mese di settembre; 4. Che tutti i fedeli, confessati e comunicati, visitando in tal giorno detto santuario, pregando per i bisogni della Chiesa, abbiano a lucrare l'indulgenza plenaria applicabile anche alle anime sante del Purgatorio". Detti documenti, controfirmati da Mons. Luigi Pellizzo vescovo di Padova – conservati, così come il calice di cui sopra, presso l'Ufficio abbaziale arcipretale del Duomo di Monselice –, costituiscono una riprova della continuità e della vitalità del santuario che si animava almeno due volte l'anno: per la festa delle reliquie, tradizionalmente legata alla fiera di Ognissanti (trasferita però dal primo novembre al lunedì dopo la seconda domenica di settembre), e per la festa di San Valentino in occasione della quale ancor oggi viene distribuita una chiavetta, segnacolo contro l'epilessia, ma anche dono per gli 'innamorati'.

se' e come ci si trovi effettivamente dinnanzi a un santuario, sebbene il complesso sia stato eretto all'interno di Villa Duodo, quindi su proprietà privata. Risponde infatti alla nozione recepita dal C.I.C. del 1983 che, al canone 1230, recita: "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"²⁶.

Ad approvare il santuario, voluto da Pietro Duodo – figlio ed erede di Francesco –, era stato infatti lo stesso Paolo V; e le 'Sette chiese' erette all'interno di Villa Duodo assolvevano alla funzione di rendere visibile il pellegrinaggio, in forza del quale era possibile lucrare la stessa indulgenza annessa alla visita delle 'Sette chiese' di Roma. Quindi, quasi a rafforzare il *transfert* di sacralità, Pietro provvide a traslare a Monselice reliquie da ciascuna delle 'Sette basiliche' romane che, insieme alle 'icone' dei santi titolari, rendevano presente ciò che la 'via romana' rappresentava.

Ci troviamo così dinnanzi a un fatto dello Spirito; verificata la presenza delle coordinate santuariali, ci si interroga sulla tipologia del santuario.

1. *Tipologie dei luoghi sacri e transfert di sacralità*

Trattandosi di un percorso di cappelle, spontaneo è il ricorso alla lezione magistrale di Alphonse Dupront, sul *sacro*. Questi classifica i luoghi "dove lo spazio si tramuta sino a divenire potenza sacralizzante" in quattro categorie²⁷: luoghi cosmici che consacrano un fenomeno della natura fisica; e, per l'Italia, cita Oropa in Piemonte e Montesantangelo al Gargano nelle Puglie. La seconda categoria è costituita dai luoghi che si riferiscono ad una storia: accanto ai Luoghi Santi della terra di Gesù, cita i luoghi delle apparizioni della Vergine o delle invenzioni delle statue; quindi, a questi luoghi, contraddistinti da una presenza o da un segno divino o comunque soprannaturale, Dupront aggiunge i luoghi che alimentano la memoria e quelli resi sacri da un corpo santo, facendo una carrellata sulla devozione alle tombe: da quel-

²⁶ *Codice di Diritto Canonico*, testo ufficiale e versione italiana, Roma 1997, p. 847.

²⁷ A. DUPRONT, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi, linguaggi e immagini*, Torino 1993, pp. 392-403.

la gloriosa di Gerusalemme ai *limina* romani, fino alla tomba di San Giacomo, nel Finisterre galiziano; appunto il culto dei corpi santi che, per dirla con lo stesso Dupront, costituisce “una delle più numerose categorie dei luoghi del pellegrinaggio”, culto che viene moltiplicato da quello delle reliquie²⁸. La terza categoria è costituita dai luoghi a carattere escatologico; vi rientrano i grandi luoghi di pellegrinaggio senza ritorno: in certi periodi lo furono Roma e Gerusalemme²⁹. L'ultima categoria dei luoghi del pellegrinaggio è costituita dai luoghi consacrati dalla potenza del Regno: vi appartengono le città sante e lo è, per antonomasia, Gerusalemme, ombelico del mondo e luogo del ritorno glorioso del Cristo³⁰.

Come altrove ha precisato lo stesso Dupront, la sacralità deriva al luogo, in prima istanza, da un avvenimento straordinario, una particolare epifania del divino: appartengono alla categoria delle manifestazioni personali la Terra Santa e i luoghi dove si è verificata un'apparizione. In seconda istanza sono luoghi sacri quelli dove è accaduta una ierofania, una manifestazione impersonale del divino: tale un miracolo collegato a un'immagine sacra, a un “corpo santo”, o a reliquie più o meno insigni. Non meno significative le sacralizzazioni, come “ricordo collettivo”: tale la memoria della pieve, o di altri luoghi “anticamente consacrati, ma la cui storia è ormai scomparsa per sempre”³¹.

Lo stesso Dupront ipotizza anche un immenso “trasferimento di sacralità cristiane per rendere l'Occidente cristiano più vicino alle sue fonti di sacralizzazione o più libero dalle fonti tradizionali dell'origine del cristianesimo” e riflette sul *transfert* “dal Medioevo delle crociate ad oggi”³². Mentre, come caso universalmente noto, cita l'esempio della Santa Casa di Nazareth, traspor-

²⁸ *Ivi*, pp. 397-398.

²⁹ *Ivi*, pp. 400-402.

³⁰ *Ivi*, pp. 402-403.

³¹ A. DUPRONT, *Antropologie du sacré et cultes populaires. Histoire et vie du pèlerinage en Europe occidentale*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, V, Louvain 1974, pp. 235-257 (trad. it. *Antropologia del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio*, in *Società, chiesa e vita religiosa nell'«Ancien Régime»*, a cura di C. RUSSO, Napoli 1976, pp. 351-375: 371); inoltre ID., *Formes de la culture des masses: de la doléance politique au pèlerinage panique (XVIIIe-XXe siècle)*, in *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris - La Haye 1967, pp. 149-167

³² DUPRONT, *Antropologia del sacro...*, cit., p. 352.

tata a Loreto dopo almeno una tappa intermedia sull'altra riva dell'Adriatico³³.

Ora con questo *transfert* fa il paio un altro trasferimento – quello da un santuario all'altro – tuttora operante nella cristianità occidentale, su cui finora si è prestata scarsa attenzione³⁴.

Per comprendere questo fenomeno dello Spirito occorre precisare che la sacralizzazione primaria può essere partecipata – o derivata – mediante un vero e proprio *transfert* di sacralità da uno ad altro luogo il quale, a sua volta, diviene partecipe della *virtus* particolare legata alla primaria ierofania. Il *transfert* si verifica mediante la fedele riproduzione di un'immagine o la costruzione di un edificio sul modello del prototipo, ma anche tramite la concessione da parte della suprema autorità della Chiesa delle stesse indulgenze legate alla fonte primaria. Entrambi i luoghi – quello primario e quello derivato – risultano, di fatto, equivalenti rispetto alle funzioni e ai poteri sacrali e, a loro volta, provocano pellegrinaggi, dando luogo a un santuario vero e proprio.

³³ Il riferimento è al relativo racconto di fondazione, di cui ci sono pervenute più redazioni, edite da ultimo da F. GRIMALDI, *La chiesa di Santa Maria di Loreto nei documenti dei secoli XII-XV*, Ancona 1984, pp. 158-161, docc. I-VIII. Mi permetto di rimandare anche ad alcuni miei interventi sul santuario dove, seguendo la via degli archivi notarili, oltre a una risposta di fede che riguarda l'intervento del soprannaturale nelle vicende umane, ho cercato anche di dare una risposta da storico ai problemi posti dal racconto di fondazione e alle ragioni di tanto successo, seguendo l'evolversi della devozione lauretana attraverso i testamenti, cioè dalla parte delle masse anonime dei fedeli: *Porta Ancona, già Porta Loreto, a Foligno. Note sui rapporti economici e religiosi con le confinanti Marche (secolo XV)*, "Bollettino storico della città di Foligno", IX (1985), pp. 105-133; *La devozione alla Madonna di Loreto tra Umbria e Marche*, "Bailamme", 5-6 (1989), pp. 121-133; *Il santuario della cristianità, secoli di pellegrinaggio*, in *Il santuario di Loreto, sette secoli di storia arte devozione*, Roma 1994, pp. 213-216; *Il pellegrinaggio votivo lauretano*, "Studia Picena", 69 (1994), pp. 205-237; *Vescovi di Recanati e rettori della Santa Casa: conflitti giurisdizionali per un santuario polivalente*, in *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, Atti del Convegno (Gazzada, 1995), a cura di F. CITTERIO - L. VACCARO, Brescia 1997, pp. 211-243; *Frammenti archivistici per la questione lauretana*, in *Le attuali ricerche archeologiche e storiche sulla Santa casa di Loreto*, Atti del Convegno (Ancona, 1996), a cura dell'Accademia Marchigiana di Scienze, Lettere ed Arti, Ancona 1996, pp. 39-63; *Confraternite lauretane e pellegrinaggio*, in *Pellegrini verso Loreto*, Atti del Convegno "Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei secoli XV-XVIII" (Loreto, 2001), Ancona 2003, pp. 111-152.

³⁴ R. GUARNIERI, *Fonti vecchie e nuove per una 'nuova' storia dei santuari*, "Marianum", XLII (1980), pp. 495-522: 516-517.

Quanto alle indulgenze, va ricordato come, durante il pontificato di Bonifacio IX (1389-1404), vale a dire verso la fine della cattività avignonese, invalse l'uso di insignire chiese di indulgenze *ad instar*, cioè equipollenti. La concessione di un'indulgenza *ad instar* trova un suo importante precedente nella lettera che Innocenzo III, il 21 aprile 1198, inviò agli arcivescovi della Francia meridionale. Il pontefice prometteva, a quanti avessero aiutato i suoi legati nella lotta contro gli eretici, la stessa indulgenza del pellegrinaggio a San Pietro in Roma e a Santiago di Compostella: "illam peccatorum suorum indulgentiam concedentes, quam beati Petri vel Jacobi limina visitantibus, indulgemus"³⁵. Sulla fine del Trecento ci fu un proliferare di indulgenze *ad instar*, finché il 22 dicembre 1402 Bonifacio IX, dopo aver lui stesso concesso a piene mani indulgenze *ad instar*, che contenevano indulgenze "a pena et a culpa, vel plena indulgentia omnium peccatorum suorum", con bolla *Intenta salutis*, le revocò tutte. Vi si elencano le indulgenze *ad instar* del Giubileo, del Santo Sepolcro, di San Michele arcangelo di Montegargano, di San Giacomo di Compostella, di San Marco di Venezia, di Santa Maria degli Angeli *alias* della Porziuncola e di Santa Maria di Collemaggio³⁶. La cancellazione di dette indulgenze *ad instar* fu confermata dallo stesso pontefice il 4 gennaio 1403, con bolla *Ad reparationem*³⁷. Ma dopo una breve interruzione, la concessione di dette indulgenze riprese con il papa pisano Giovanni XXIII (1410-1415); quindi si incrementò a partire dal pontificato di Martino V (1417-1431)³⁸.

Di tutto ciò si lamentava già Gobellinus Persona, il cronista di Paderborn, accusando Bonifacio IX di aver trascinato nel discredito

³⁵ Cfr. M. MACCARRONE, *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, a cura di P. ZERBI - R. VOLPINI - A. GALUZZI, Roma 1991, p. 1157 (il rimando è al *Register Innocenz III.*, 1, p. 137, n. 94).

³⁶ E.M. GIUSTO - R. POLTICCHIA, *Storia documentata della Porziuncola*, I, Santa Maria degli Angeli 1926, pp. 65-67.

³⁷ *Ivi*, pp. 67-69.

³⁸ Costituiscono un classico, in materia, i due volumi di N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Paderborn 1922-1923; si vedano inoltre H. DELEHAYE, *Les lettres d'indulgence collectives*, Bruxelles 1928; MACCARRONE, *Romana Ecclesia Cathedra Petri*, cit., pp. 1157-1206; B. GUILLEMAIN, *Les papes d'Avignon, les indulgences et les pèlerinages*, in *Le pèlerinage*, Fanjeaux 1980 ("Cahiers de Fanjeaux", 15), pp. 257-268; J. SUMPTION, *Monaci santuari pellegrini. La religione nel Medioevo*, Roma 1981, pp. 179-184, 206, 364-379.

le indulgenze, concedendole a piene mani persino a villaggi senza importanza³⁹. Una riprova che, nonostante le limitazioni che si erano imposti i pontefici, si continuò a largheggiare anche per micro-santuari di estrema periferia è l'indulgenza concessa a Santa Maria del Piano, un santuarietto posto nel cuore dell'Appennino umbro-marchigiano, sulla linea di confine tra le due regioni, ma in territorio di Serravalle del Chienti e diocesi di Camerino. Sul l'ingresso della chiesa, eretta in aperta campagna, è posto lo stemma della basilica lateranense; mentre, al di sotto di un affresco, datato e firmato, che rappresenta il presepe, emblema della comunità dedita alla pastorizia, si ha l'attestato di un *transfert* di indulgenza da San Giovanni in Laterano a questa chiesa rurale⁴⁰. Una prassi, quella delle indulgenze *ad instar*, continuata anche dopo il Concilio di Trento, con cessioni di indulgenze persino a privati, come nel caso di Monselice, ancorché Paolo V tenga a precisare che lo abbia fatto "non obstante nostris de non concedendis indulgentiis ad instar, aliisque constitutionibus et ordinationibus apostolicis, ceterisque contrariis quibuscumque praesentibus"⁴¹.

Il trasferimento delle indulgenze da un luogo a un altro fa il paio con il *transfert* di sacralità da un'immagine miracolosa alla sua copia, da un santuario prototipo al suo derivato. Stessa è la nozione sacrale sottintesa. Non intendo qui entrare in merito alle immagini miracolose, né sui loro 'voli', o sulle 'fedeli' repliche⁴².

³⁹ Gobellinus PERSONA, *Cosmidronius*, a cura di M. JANSEN, Münster 1900, pp. 14-146. Sul problema vedi inoltre A. MERCATI, *Indulgenze della Porziuncola e della Verna concesse fuori dell'ordine francescano*, "Archivum Franciscanum Historicum", 42 (1950), pp. 337-359. Sulle indulgenze della Porziuncola e di Collemaggio mi permetto di rimandare anche al mio saggio *Il Perdono di Assisi*, Santa Maria degli Angeli - Assisi 2002.

⁴⁰ Il testo, dopo il terremoto del 1997, che ha semidistrutto la chiesa, è andato in buona parte perduto. Vi si leggeva "Questa ecclesia è cappella de S. Iohanni in Laterano; e qui è tanta indulgentia quantu in S. Iohanni, cioè dece anni de indulgentia e dece quarantene continuo e per tutta quatragesima, redopiate omnia festa S. Marie et in die eius dedicationis et in festivitibus S. Iohannis Battiste e evangeliste reduplicatur. A.D. MCCCCXX. Ego Paulus Bontulli Pinxi". Su questo santuario mi permetto di rimandare a M. SENSI, *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, Roma 1984 ("Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi", 159), pp. 223-224.

⁴¹ *Infra*, app.

⁴² Sul complesso problema delle immagini 'miracolose' e relative repliche, d'obbligo il rimando al Concilio di Nicea II, per il quale vedi *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Atti del colloquio internazionale (Parigi, 1986), Parigi

L'attenzione è per i santuari costruiti su modello del prototipo e per questo detti *ad instar*.

2. *Santuari ad instar*

Perché un luogo possa partecipare della *virtus* del prototipo si richiede una imitazione nel paesaggio e nella struttura, appunto una costruzione su modello, fino a ripeterne le dimensioni, effettive o su scala. Ciò vale in particolare per i santuari non legati a corpi santi o a immagini 'originali', luoghi privi di reliquie insigni o di immagini miracolose.

Nella cristianità occidentale la prassi di costruire santuari *ad instar* fu inaugurata con un *transfert* della sacralità dal Santo Sepolcro a Roma. Santa Croce in Gerusalemme costituisce il primo esempio di santuario gerosolimitano *ad instar*, ancorché il *transfert* sia legato non alla ricostruzione su modello – l'*Anastasis* non era stata ancora progettata – ma al trasferimento di terra del Calvario e di reliquie della passione⁴³. Diffuse in tutta Europa le imitazioni

1987; *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine*, a cura di L. RUSSO, Palermo 1999. Si vedano inoltre DUPRONT, *Antropologia del sacro...*, cit., pp. 102-220; A. VECCHI, *Il culto delle immagini nelle stampe popolari*, Firenze 1968; H. BELTING, *L'arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della passione*, con introd. di G. CUSATELLI, Bologna 1986. Tra i più recenti studi attenti alle immagini 'miracolose' cito M. BACCI, *Il pennello dell'evangelista. Storie delle immagini sacre attribuite a San Luca*, Pisa 1998; ID., "Pro remedio animae". *Immagini sacre e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII e XIV)*, Pisa 2000.

⁴³ La basilica, fatta costruire da Costantino e da sua madre Sant'Elena, sul sito dove sorgeva un *Palatium* detto Sessoriano – forse nel significato di *auditorium* –, di proprietà imperiale, mentre era papa San Silvestro I (314-337), ebbe l'appellativo di *Hierusalem* che, nel basso Medioevo, cambiò in Santa Croce in Gerusalemme. Nel secolo X – come attesta l'epigrafe funeraria di Benedetto VII (974-983), posta accanto all'ingresso principale della chiesa – la basilica fu affiancata da un monastero con monaci "qui laudes Domino nocte dieque canunt". Quindi Leone IX, nel 1049, affidò il complesso ai Benedettini di Montecassino. Quando costoro, nel 1062, passarono a San Sebastiano, Alessandro II vi insediò i Canonici Regolari di San Frediano di Lucca. Il complesso rimase abbandonato durante il periodo del papato avignonese finché, intorno al 1370, Urbano V l'assegnò ai Certosini i quali effettuarono importanti lavori di restauro, soprattutto all'epoca in cui erano titolari della basilica i cardinali-preti spagnoli Mendozay Santillana Gonzalvo (1484-1493) e Lopez de Carvajal (1495-1507). Nel 1561, poiché i Certosini si erano trasferiti in Santa Maria degli Angeli, alle Terme di Diocleziano, subentrarono in Santa Croce i Cistercensi di Lombardia, della Congregazione di San Bernardo, tuttora presenti nella basilica. Uno dei primi interventi fu la costruzione, nel 1570, mentre era titolare il cardinale-

del sepolcro eretto sulla tomba di Gesù Cristo, appunto il Santo Sepolcro: alcune sono ispirate al sacello costantiniano, di forma rotonda e con copertura a *tholos*; altre al modello costruito dai crociati che, alla rotonda, affiancarono un corpo che rimanda alla basilica longitudinale: ambedue le tipologie sono opere di pietà e d'arte la cui funzione è stata quella di aver tenuto vivo il ricordo del Santo Sepolcro⁴⁴. La prassi continuò durante l'autunno del Medioevo e gli inizi dell'età moderna con i Sacri Monti⁴⁵. Celebri il Sacro Monte di Varallo⁴⁶ e la "Gerusalemme" di San Vivaldo, presso Montaione⁴⁷. Non meno importanti, per la storia della pietà,

prete Francisco Paceco, della cappella delle Reliquie, per trasportarvi gli oggetti più preziosi in custodia della cappella di Sant'Elena, quest'ultima fatta restaurare dal card. Alberto d'Austria (1590-1593): cfr. R. BESOZZI, *Storia della basilica di S. Croce in Gerusalemme*, Roma 1750; R. KRAUTHEIMER, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, I, Città del Vaticano 1937, pp. 165 sgg.; *La basilica di S. Croce in Gerusalemme a Roma - quando l'antico è futuro*, Atti del Convegno nazionale e mostra "La basilica di S. Croce in Gerusalemme a Roma - quando l'antico è futuro", a cura di A.M. AFFANNI, Viterbo 1997.

⁴⁴ Su questo tema mi permetto di rimandare a M. SENSI, *Il motivo della Gerusalemme celeste nel santuario di Loreto, icona del Santo Sepolcro e di Nazaret*, in *Gerusalemme ieri, oggi, sempre*, Atti del Convegno organizzato dall'Ordo equestris Sancti Sepulcri Hierosolymitani, Luogotenenza per l'Italia centrale, Sezione Umbria (Perugia, 1997), Perugia 1999, pp. 57-85; ID., *Santuari ad instar del Santo Sepolcro*, "Quaderni Stefaniani", 19 (2000), pp. 261-285.

⁴⁵ Per un quadro d'insieme sui 'sacri monti' si vedano L. ZANZI, *Sacri Monti e dintorni. Studi sulla cultura religiosa e artistica della Controriforma*, Milano 1990; *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della controriforma*, a cura di L. VACCARO - F. RICCARDI, Milano 1992; *Montelucio e i monti sacri*, Atti dell'incontro di studio (Spoleto, 1993), Spoleto 1994.

⁴⁶ 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, che vi fece 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*, "Bollettino storico di Novara", LXVII (1976), 2, pp. 119-124; P.G. LONGO, *Il Sacro Monte di Varallo nella seconda metà del XVI secolo*, in *Da Carlo Borromeo a Carlo Bascapè. La pastorale di Carlo Borromeo e il Sacro Monte di Arona*, Atti della giornata culturale (Arona, 1984), Novara 1985, pp. 82-182; S. STEFANI PERRONE, *La "Gerusalemme" delle origini nella secolare vicenda edificatoria del Sacro Monte di Varallo*, in *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della controriforma*, cit., pp. 27-57; M.L. GATTI PERER, *Il Sacro Monte di Varallo. Evoluzione di un progetto simbolico*, *ivi*, pp. 59-64; P.G. LONGO, *Il Santo Sepolcro di Varallo ed il sistema dei santuari prealpini tra Piemonte e Lombardia tra XV e XVI secolo*, *ivi*, pp. 371-378.

⁴⁷ Il progetto è opera di fra' Tommaso da Firenze, francescano dell'Osservanza che, presso il convento di San Vivaldo di Montaione, fece costruire "devotissime cappelle e oratori a similitudine dei luoghi della città santa di Gerusalemme, do-

quelli fatti erigere da San Carlo Borromeo al fine di riprodurre i luoghi della vita di Gesù Cristo per l'incontro esistenziale tra l'uomo e Dio, tra cielo e terra⁴⁸. Senza dire della lunga teoria di modelli post-tridentini, sparsi un po' ovunque, per la realizzazione dei quali ci si servì delle piante e rilievi, con tanto di misure, editi da fra' Bernardino Amico da Gallipoli⁴⁹. Mentre tra i committenti spiccano ecclesiastici, religiosi – specie francescani – e fraternite laicali, soprattutto quelle dedicate al Crocefisso⁵⁰.

ve sono tutti i misteri della passione del Signore”: D. PULINARI, *Cronache dei Frati Minori della Provincia di Toscana*, a cura di S. MENCHERINI, Arezzo 1913, p. 495; D. NERI, *La “Nuova Gerusalemme” di San Vivaldo in Toscana*, “Miscellanea Storica della Valdelsa”, XLVIII-XLIX (1940-1941), riedito in ID., *Il Santo Sepolcro riprodotto in Occidente*, Jerusalem 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.

⁴⁸ A.L. STOPPA, *I quattro pellegrinaggi di S. Carlo al Sacro Monte di Varallo*, in *Da Carlo Borromeo a Carlo Bascapè...*, cit., pp. 183-207. Per uno sguardo di sintesi, si veda A. MAJO, *San Carlo Borromeo. Vita e azione pastorale*, Torino 2004, pp. 85-88. San Carlo, in questa sua attenzione ai Sacri Monti, fu imitato dal barnabita Carlo Bascapè, già suo segretario e quindi vescovo di Novara: cfr. *Isola di San Giulio e Sacro Monte d'Orta*, a cura di G.A. DELL'ACQUA, Torino 1977; P. ENZO, *Il Sacro Monte d'Ortona nella storia e nell'arte*, Orta San Giulio 1982; A.L. STOPPA, *Il Sacro Monte di Arona. Tradizione e innovazione del fenomeno dei Sacri Monti*, in *Da Carlo Borromeo a Carlo Bascapè...*, cit., pp. 183-203; *Il Sacro Monte di Orta*, Atti del Convegno del Quarto Centenario (Orta, 1991), Novara 1991; I. CHIESA, *Vita di Carlo Bascapè barnabita e vescovo di Novara (1550-1615)*, nuova ed. a cura di S. PAGNANO, Firenze 1993, p. 352.

⁴⁹ BERNARDINO AMICO DA GALLIPOLI, *Trattato delle piante e immagini de i sacri edifici di Terrasanta disegnate in Gierusalemme secondo le regole della prospettiva et vera misura della loro grandezza*, Roma 1609 (ne è stata edita una versione in inglese, a cura di TH. BELLORINI - E. HOADE, con note di B. BAGATTI, Jerusalem 1953).

⁵⁰ A titolo di esempio, per i conventi francescani dove è stato ricostruito su modello il Santo Sepolcro, mi permetto di rimandare al mio *Foligno e Terrasanta (secoli XI-XVII)*, “Bollettino storico della città di Foligno”, XIV (1990), pp. 7-78, dove documento il caso del convento di San Bartolomeo di Foligno dei frati Minori dell'Osservanza; per gli oratori fraterali, cito quello della Confraternita del Crocefisso, fondata a Sansepolcro nel 1492 e che nel 1626 [anno 1596 dalla sepoltura di Cristo] si dotò di una ricostruzione su modello del Santo Sepolcro, con tanto di indulgenza per quanti vi pellegrinavano: cfr. I. RICCI, *La compagnia del SS. Crocefisso e la chiesa di San Rocco*, Sansepolcro 1935. Per una panoramica su queste confraternite, si veda *Il Congreso Internacional de la Vera Cruz. Actas*, a cura di M. GARCIA-ESTELLER GUERRERO - D. MARIN RUIZ DE ASSIN, Caravaca de la Cruz 2000 (per l'Italia, G. CASAGRANDE, *Confraternite della S. Croce e del SS. Crocefisso in Italia centrale*, *ivi*, pp. 55-117; L. BERTOLDI LENOCI, *El culto del crucifijo y las cofradías. Ejemplos italianos*, *ivi*, pp. 239-267).

Come Gerusalemme, anche Roma, *caput mundi*, diede assai presto origine a *transfert* di sacralità. Uno dei più antichi esempi di santuari *ad instar* di basiliche romane è il santuario che il vescovo Achilleo fece erigere a Spoleto, nei pressi della Flaminia, arteria di collegamento tra Roma – sede del papato e del senato – e Ravenna, sede della corte imperiale occidentale. Achilleo intitolò la costruzione a San Pietro e la dotò di reliquie della catena di San Pietro⁵¹. Il vescovo spoletino concepì questo luogo come centro di culto petriano; questa la sua intuizione: se il prototipo romano possedeva il corpo dell'Apostolo, la chiesa *ad instar* di Spoleto ne possedeva un'insigne reliquia, le catene di San Pietro⁵². Anche la scelta topica di questo edificio spoletino rimandava, come suggerisce il MacCarrone, al prototipo romano: si trattò pertanto di una precoce ricostruzione su modello della basilica romana di San Pietro⁵³.

Ciò che si è detto per San Pietro si verificò anche per altre basiliche romane: il che vale sia per le indulgenze, come per gli edifici. Cito il caso del duomo di Orvieto, capolavoro del gotico italiano, sorto come santuario mariano *ad instar* della basilica di Santa Maria Maggiore⁵⁴. La costruzione di questa cattedrale fu iniziata al tempo di Francesco, vescovo di Orvieto tra 1280 e 1295. Questi, a partire dal 1284, fece con i canonici una serie di contratti, portati a termine con l'arbitrato di Niccolò di Trevi e grazie all'appoggio di Niccolò IV, il pontefice venuto a Orvieto l'11 giugno 1289 e trattenutosi in città per undici mesi. Nell'atto definitivo, stipulato il 6 settembre 1290, si stabiliva che il vescovo cedeva al capitolo, in compenso di San Costanzo e terreno annesso, non-

⁵¹ J. ESCH, *La chiesa di San Pietro di Spoleto*, Firenze 1981; A.P. FRUTAZ, *Spes e Achilleo vescovi di Spoleto*, in *Ricerche sull'Umbria tardo-antica e preromanica*, Atti del II Convegno di studi umbri (Gubbio, 1964), Gubbio 1971, pp. 351-377: 366 (lo studio è stato riedito in *Martiri ed evangelizzatori della Chiesa spoletina*, Atti del primo Convegno di studi storici ecclesiastici, Spoleto 1977, pp. 69-90); M. MACCARRONE, *Il vescovo Achilleo e le iscrizioni metriche di S. Pietro a Spoleto*, in *Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Roma 1978, pp. 249-284: 250 (poi in ID., *Romana Ecclesia Cathedra Petri...*, cit., pp. 287-327).

⁵² H. LECLERCQ, *Chaîne de Saint Pierre*, in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, III, 1, p. 7.

⁵³ MACCARRONE, *Il vescovo Achilleo...*, cit., p. 250.

⁵⁴ Il santuario di Orvieto non figura, ad esempio, nel volume di D. MARCUCCI, *Santuari mariani d'Italia, storia, fede, arte*, Roma 1982 (e successive edizioni); come del resto non figura il santuario di Monselice, la cui "via romana" – come si dirà appresso – è, con tutta probabilità, un percorso mariano.

ché delle camere dei canonici a questa congiunti e di cinque botteghe, la chiesa di Sant'Ippolito in Val di Lago, con una serie di impegni reciproci. Tra le richieste del Capitolo: che la piazza, da costruire dinnanzi alla chiesa e ricavata sull'area di San Costanzo, dovesse rimanere sgombra da costruzioni; che il nuovo edificio venisse costruito "ad instar sanctae Mariae Majoris"⁵⁵. Il Buccolini pensa ad un conflitto tra le parti, a motivo degli stili, ritenendo che i canonici fossero "contrari allo stile gotico e perciò al progetto per il nuovo duomo accarezzato dal vescovo, e cioè al progetto di Arnolfo"⁵⁶. In realtà si voleva un santuario mariano, sul modello della basilica romana.

Non solo le basiliche romane diedero luogo a *transfert* di sacralità, ma anche luoghi di particolare devozione: tale, ad esempio, la "Scala Santa", fatta costruire da Sisto V nel 1585⁵⁷. Si eressero così, un po' ovunque, cappelle a imitazione dell'omonimo santuario romano, per la contemplazione della Passione, dove la copia della Sindone funge da ulteriore approfondimento della cristomimesi. Tra i tranti *transfert* cito quello del monastero "benedettino" di Santa Margherita di Bevagna, in quel di Perugia, dove all'inizio della *Scala Santa*, dipinta sulla fine secolo XVIII da Francesco Providoni, figura una copia su lino della Sacra Sindone a grandezza naturale⁵⁸. Mentre le *Ricordanze* del monastero di

⁵⁵ V. NATALINI, *Il capitolo del Duomo di Orvieto ed i suoi statuti inediti (1260-1458)*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", IX (1955), pp. 177-232: 196-197 (con rimando a Orvieto, Archivio Capitolare, Perg. n. 4., reg. V).

⁵⁶ G. BUCCOLINI, *Serie critica dei vescovi di Bolsena e di Orvieto*, "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", XXXVIII (1941), pp. 5-130: 47. Su Arnolfo a Orvieto, A.M. ROMANINI, *Arnolfo di Cambio e lo stil novo del gotico italiano*, Milano 1969, pp. 31-47; EAD., *Arnolfo di Cambio e l'architettura del Duomo di Orvieto*, in *Storia e arte in Umbria nell'età comunale*, Atti del VI Convegno di studi umbri (Gubbio, 1968), Perugia 1971, pp. 43-72.

⁵⁷ Tra gli ultimi interventi, con precedente bibliografia, cfr. M. CAMPANARI - T. AMODEI, *Scala Santa e Sancta Sanctorum*, Roma 1999.

⁵⁸ Sulle vicende di questa ricostruzione su modello, legata a sr. Battista di Temistio Dentico, monaca conversa del monastero di Bevagna († 1688), mi permetto di rimandare al mio *Storie di bizzoche tra Umbria e Marche*, Roma 1995 ("Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi", 192), pp. 429-432. Quanto alla sindone, si tratta di un lenzuolo di lino, posto entro una teca, protetta da un vetro. Vi è impressa l'immagine facciale e dorsale di un corpo umano; la scritta sottostante dice: "Extractum ab originali, Taurini sub 10 junii 1677". Altra replica della Santa Sindone di Torino è quella donata, nel 1646, all'Annunziata di Fabriano dal frate concittadino Ippolito Righi e, dopo la soppressione napoleonica, trasferita a Santa Caterina, nella cappella della Sindone, dove si venera anche il crocefisso miracoloso del seco-

Santa Lucia di Foligno, tra le indulgenze concesse da Paolo V ad istanza del cardinale Carlo Borromeo, ricorda quella del 18 novembre 1610, che si ottiene “...Dicendo un *Miserere* o un *Credo* e il *Te Deum* a riverenza del santissimo Sangue, come di sopra, et bagiando sette volte la terra, fatto ogni volta partecipe delle indulgenze che conseguirebbe facendo quel giorno la Scala Santa”⁵⁹.

La storia dei santuari è ancora giovane: vi si è cominciato a prestare attenzione da circa trent'anni in qua e lo stesso censimento dei santuari, strumento indispensabile di lavoro, è ancora in via di allestimento⁶⁰. Mentre le conoscenze sui santuari durante l'alto

lo XVI: cfr. R. SASSI, *S. Caterina e la Sindone*, Fabriano 1935; ID., *Le chiese di Fabriano, brevi cenni storico-artistici*, Fabriano 1961, p. 19. Nella chiesa di San Francesco a Borgo di Arquata del Tronto è conservata, in una teca-reliquiario, una copia della Santa Sindone, detta sudario e ritenuta miracolosa, per questo solennemente esposta o portata in processione durante le carestie, le siccità e le guerre. Questa teca-reliquiario – normalmente velata e dove quotidianamente ardevano cento lumi – fu fatta eseguire il primo maggio 1655 a richiesta del vescovo Giovanni Paolo Bucciarelli che poi la donò alla comunità di Borgo. La lapide commemorativa, posta all'interno della cappella di San Carlo Borromeo (navata destra) e dove si trova il sudario, narra l'origine della cappella, intitolata appunto a San Carlo, e ricorda che il vescovo Bucciarelli fu segretario del cardinale Federico Borromeo: il che spiega i legami tra il committente, i Borromeo e la Santa Sindone. Sull'altare, in legno intagliato, è posto un dipinto a olio con San Carlo Borromeo inginocchiato dinanzi all'altare, di arte marattesca del secolo XVII; sulla cimasa una piccola tela di scuola romana, della stessa epoca, con Maria che guarda la Sindone: cfr. V. TASSI, *La sindone di Arquata del Tronto, in Icona del mistero, segni e simboli eucaristici nella diocesi di Ascoli Piceno. Guida alla mostra*, Ascoli Piceno 2000, p. 73.

⁵⁹ *Ricordanze del monastero di S. Lucia osc. in Foligno (cronache 1424-1786)...*, a cura di A.E. SCANDELLA, con *Appendice su altri monasteri osc. in Umbria*, a cura di G. BOCCALI, Santa Maria degli Angeli 1987, pp. 74-75 n. 129.

⁶⁰ Il primo documento ufficiale, da parte di una Congregazione romana, in materia di santuari, è stato emanato l'8 maggio 1999 dal Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti: *Il santuario, memoria, presenza e profezia del Dio vivente*, Città del Vaticano 1999. Seguì, tre anni dopo, la normativa pastorale-liturgica, emanata dalla Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti: *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Roma 2002 (al santuario e ai pellegrinaggi è dedicato il cap. VIII, n. 286, pp. 221-245). Da parte loro, gli storici italiani, dopo i primi timidi studi, posteriori agli anni Cinquanta del secolo scorso (A.C. JEMOLO, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milano 1954, p. 183, constatava che il termine “santuario” non è un termine tecnico nel diritto canonico e pertanto non si trova nel *Codex*), hanno cominciato a fare il punto, con una serie di convegni, a cominciare da quello tenutosi all'École française, i cui Atti sono usciti con il titolo *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma 2000. Sono seguiti altri convegni, a livello nazionale e regionale. Mi limito a citare gli atti dei Convegni nazionali, tenutisi a Trento (*Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: ap-*

Medioevo sono ancora abbastanza incerte e fin troppi sono, ad esempio, i santuari “ad instar Gargani” da riscoprire. Questi santuari micaelici, chiese-grotte simili a quella garganica, divennero di moda nei secoli X-XII. Tra i primi attestati letterari, l’*Itinerarium Bernardi monachi*, dell’867⁶¹. Si diffusero soprattutto nell’Italia centro-meridionale, ma sono presenti anche nel resto d’Europa⁶². Uno dei primi esempi documentati di *transfert* di sacralità della grotta garganica è Mont-Saint-Michel “au péril de la mer”, in Normandia, la cui *legenda* ne riconduce le origini al 708, quando Oberto, vescovo di Avranches, committente del nuovo santuario, avrebbe inviato alcuni messi al Gargano per prelevare pietre e reliquie dal santuario garganico⁶³. Indubbia è la sua parentela archi-

procci regionali, a cura di G. CRACCO, Bologna 2002) e Perugia (*Santuari cristiani d’Italia. Committenze e fruizioni tra Medioevo e età moderna*, a cura di M. TOSTI, Roma 2003).

⁶¹ Bernardo, monaco franco, nell’867, con due confratelli giunse a Roma dove, ottenuta da Nicolò I la *licentia peragendi*, si incamminò alla volta del Gargano per poi imbarcarsi a Taranto e proseguire per la Terra Santa. Di ritorno visitò il santuario micaelico di Olevano sul Tusciano, concludendo il pellegrinaggio a Mont-Saint-Michel in Normandia: cfr. *Itinerarium Bernardi monachi*, in PL, 121, coll. 569-574 (si veda inoltre l’ed. BERNARDO IL SAGGIO, monaco franco, *Itinerario dei luoghi santi*, a cura di U. DOVERE, Napoli 2003, pp. 87-88, 104-106); e cfr. F. AVRIL - J.R. GABORIT, *L’Itinerarium Bernardi monachi et les pèlerinages d’Italie du sud pendant le Haut-Moyen-Age*, “Mélanges d’archéologie et d’histoire”, 1967, pp. 269-298.

⁶² Sull’evento epifanico, *Liber de apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano*, in MGH. *Scriptores rerum Langobardorum et Italicarum saec. VI-IX*, a cura di G. WAITZ, Hannoverae 1878, pp. 540-543. Sul pellegrinaggio, A. PETRUCCI, *Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele Arcangelo sul Monte Gargano*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima Crociata*, Atti del IV Convegno del Centro di studi sulla spiritualità medievale (Todi, 1961), Todi 1963, pp. 145-180; sul culto, M.G. MARA, *Contributo allo studio del culto di s. Michele nel Lazio*, “Archivio della Società romana di storia patria”, 83 (1960), pp. 269-290; sul santuario, per un quadro di sintesi, G. OTRANTO - C. CARLETTI, *Il santuario di S. Michele arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1990, mentre per singoli approfondimenti si rimanda a C. ANGELILLIS, *Il santuario del Gargano e il culto di s. Michele nel mondo*, 2 voll., Foggia 1957 (“Dauna. Collana di monografie storiche”, 7), da integrare con V. SAXER, *Jalons pour servir à l’histoire du culte de l’archange saint Michael en Orient jusqu’à l’iconoclasme*, in *Noscere Sancta. Miscellanea in memoria di Agostino Amore*, I, Roma 1985, pp. 357-426; *Culto e insediamenti micaelici nell’Italia meridionale fra tarda antichità e Medioevo*, Atti del Convegno internazionale (Monte Sant’Angelo, 1992), a cura di C. CARLETTI - G. OTRANTO, Bari 1994; *Le ali di Dio. Messaggeri e guerrieri alati tra Oriente e Occidente*, catalogo della mostra sugli Angeli per il Giubileo del Duemila (Bari-Caen, 2000), a cura di M. BUSSAGLI - M. D’ONOFRIO, Cinisello Balsamo 2000.

⁶³ Il racconto di fondazione è contenuto nella *Revelatio seu apparitio s. Michaelis Archangeli in partibus occiduis, hoc est in monte Tumba in Gallia, scripta... ancte*

tettonica con la basilica del Gargano⁶⁴. Mentre dall'*Itinerarium Bernardi monachi* si evince che, sin dal secolo IX, questo edificio era, a sua volta, divenuto meta di un pellegrinaggio micalico, così come il santuario *ad Montem Aureum* – cioè di Olevano sul Tusciano, in provincia di Salerno –, altra ricostruzione su modello del santuario garganico⁶⁵, in quanto – come si esprime l'autore della *Chronica s. Benedicti Casinensis* – costruiti “ad instar Michaelis arcangeli in monte Gargano”⁶⁶. Tuttavia la pia pratica della replica si intensificò dopo la consacrazione del santuario garganico avvenuta nel 1021: si verificò allora una capillare diffusione di santuari micalici *ad instar*, proprio in concomitanza con la ripresa del movimento eremitico del secolo XI⁶⁷. Nacque così la “via dell'Angelo”, dove occupano un posto rilevante, partendo da Mont-Saint-Michel “in Monte Tumba”, detto in seguito “au péril de la mer” – la cui dedicazione risalirebbe al secolo VIII –, i santuari di Saint-Michel d'Aiguilhe a Puy-en-Velay, dedicato nel 962 e posto su un importante incrocio della via francigena, e di San Michele alle Chiuse – o Sacra di San Michele – in Piemonte, da dove inizia il versante italiano della via dell'Angelo, con meta finale Monte Gargano⁶⁸.

All'epoca, lungo la via dell'Angelo, ebbe anche inizio l'organizzazione stabile degli *hospitia* e degli *xenodochia*⁶⁹. È in questo

saec. X, in J. MABILLON, *Annales Ordinis Sancti Benedicti*, III, p. 1, Lutetiae Parisiorum 1672, pp. 84-88; ma ora si veda, di vari autori, *Les sources: textes et traductions, in Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'Archange*, a cura di P. BOUET - G. OTRANTO - A. VAUCHEZ, Roma 2003, pp. 1-41: 10-26.

⁶⁴ L'edificio preromanico di Notre-Dame-sous-Terre, cripta dell'attuale santuario di Mont-Saint-Michel, riproduce l'impianto originario dell'oratorio del vescovo Oberto, a sua volta modellato sul santuario garganico di fine secolo VII: cfr. M. TROTTA - A. RENZULLI, *La grotta garganica: rapporti con Mont-Saint-Michel e interventi longobardi*, in *Culte et pèlerinages à Saint Michel...*, cit., pp. 427-448.

⁶⁵ BERNARDO IL SAGGIO, *Itinerario dei luoghi santi*, cit., pp. 104-105.

⁶⁶ *Chronica s. Benedicti Casinensis*, 17, in MGH. *Scriptores*, p. 477.

⁶⁷ É. DELARUELLE, *Les ermites et la spiritualité populaire*, in *La piété populaire au Moyen âge*, Torino 1975, pp. 125-154: 147 sgg.

⁶⁸ Il racconto di fondazione in BHL 5954-5955; *Les sources: textes et traductions*, cit., pp. 26-41. *Sacra* sta per *pellegrinaggio indulgenziato*, la stessa nozione che, nei secoli IX-X, servì per indicare il pellegrinaggio penitenziale garganico. Sul santuario, si veda ad es. G. GANDINO, *San Michele della Chiusa nel confronto con il potere*, in *Culte et pèlerinages à Saint Michel...*, cit., pp. 403-426.

⁶⁹ Sugli ospizi lungo la Via dell'Angelo, nell'Italia meridionale, J.-M. MARTIN, *Le culte de Saint Michel en Italie méridionale d'après les actes de la pratique (VIe-XIIIe siècles)*, in *Culto e insediamenti micalici...*, cit., pp. 375-404: 396 sgg.

contesto che va letta la grande costruzione romanica di San Michele della Chiusa, monastero poi trasformato in fortezza. Sorta in funzione del pellegrinaggio dell'Angelo, la famiglia religiosa della "Sacra di San Michele" aveva fra le sue dipendenze, tra Francia e Italia, una serie di monasteri e ospizi, fra cui il santuario di San Leonardo di Siponto – ultima tappa lungo la via sacra del Gargano⁷⁰ –, e mirava – arroccata com'era sulla vetta del Pirschiriano, a controllo della via francigena e a metà strada tra i due celebri santuari della Normandia e del Gargano – a conseguire una dignità pari a quella dei due più celebri santuari micaelici⁷¹.

La maggior parte di questi santuari micaelici *ad instar*, il cui pellegrinaggio era equipollente a quello effettuato al santuario prototipo, sono stati obliterati; pochi quelli che hanno mantenuto intitolazione e culto; mentre altri, pur rimasti meta di pellegrinaggi, da tempo hanno cambiato intitolazione⁷².

⁷⁰ Per esempi di santuari intitolati a San Leonardo e che si fregiavano di indulgenze – vere o presunte – *ad instar* del santuario di Siponto, mi permetto di rimandare al 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, 1997), a cura di E. MENESTÒ, Spoleto 1999, pp. 21-38.

⁷¹ Sulla Sacra di San Michele si vedano *Nel millenario di S. Michele della Chiusa. Dal Piemonte all'Europa. Esperienze monastiche nella società medievale*, Atti del XXXIV Congresso storico subalpino (Torino, 1985), Torino 1988; G. SERGI, *Culto locale e pellegrinaggio europeo: un'interferenza nel Medioevo piemontese*, in *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino 1990, pp. 61-73. Sui possedimenti: P. CANCIAN - G. CASIRAGHI, *Vicende, dipendenze e documenti dell'abbazia di S. Michele della Chiusa*, Torino 1993, pp. 174, 182. Dopo il 1260 San Leonardo di Siponto passò dai canonici agostiniani ai cavalieri Teutonici: S. MASTOBUONI, *San Leonardo di Siponto. Storia di un antico monastero della Puglia*, Foggia 1960; inoltre A. VENTURA, *Il patrimonio dell'abbazia di S. Leonardo di Siponto*, Foggia 1978; *Le carte del monastero di S. Leonardo della Matina in Siponto (1090-1771)*, a cura di J. MAZZOLENI, Bari 1991 (*Codice diplomatico pugliese*, XXXI).

⁷² Sondaggi archivistici e inchieste su campo mi hanno permesso di individuare una serie di santuari micaelici *ad instar*, dei quali rendo ragione nei seguenti articoli: *Pellegrinaggi a Montesantangelo al Gargano nei Notarili della Valle Spoletana sul calare del Medio Evo*, "Campania Sacra", 8-9 (1977-1978), pp. 81-120; **La francigena via dell'Angelo*, in *Francigena: santi, cavalieri, pellegrini*, a cura di P. CAUCCI VON SAUCKEN, Milano 1999, pp. 239-295; *I grandi santuari micaelici d'Occidente*, in *Le ali di Dio...*, cit., pp. 126-133; *Pellegrini dell'arcangelo Michele e santuari garganici 'ad instar' lungo la dorsale appenninica umbro-marchigiana*, "Compostella. Rivista de Centro italiano di studi compostellani", 27 (2000) [ma 2001], pp. 19-50; *Santuari micaelici e primordi del francescanesimo*, "Collectanea franciscana", 72 (2002), pp. 5-104; **Sermo in dedicatione sancti Michaëlis Archangeli*" (*Assisi, Com. 356*), "Lateranum", LXVIII (2002), pp. 43-79; *Santuari micaelici e francescani nell'Umbria*

La tipologia dei santuari *ad instar* diviene variegata e capillare quando si passano in rassegna i santuari mariani che si moltiplicarono a partire dall'autunno del Medioevo. Valgono gli esempi di tre santuari primari: Loreto, la Quercia, Genazzano. Moltissimi quelli costruiti sul modello di Loreto; e talvolta i relativi racconti di fondazione ne reclamarono una maggiore antichità rispetto al prototipo⁷³. È il caso di Santa Maria delle Vertighe venerata in Asciano. Intorno al 1100, ne fanno fede gli *Annales camaldulenses* (III, pp. 89 sgg.), una cappella, dove era dipinta una Madonna con Bambino in braccio, dal sito originario di Santa Maria delle Vertighe, nei pressi di San Savino (Arezzo), dagli Angeli venne traslata ad Asciano e a somiglianza di Loreto venne depositata sulla nuda terra senza le necessarie fondamenta: “super nudam humum et fundamentis omnibus carens, ad instar alterius sacrae lauretanae aedis”. Mentre il nuovo tempio di Santa Maria degli Angeli, costruito per inglobare la Porziuncola e le annesse strutture, appunto i luoghi della memoria, fu ideato “ad instar sacrae Lauretanae domus”, a somiglianza cioè del santuario che aveva inglobato la Santa Casa di Loreto⁷⁴.

Assai nota la tipologia dei santuari “ad instar laureti”⁷⁵. Meno quella di due santuari mariani del Lazio, che ebbero appunto l'onore di repliche: Santa Maria della Cerqua (Quercia) e la Madonna del Buon Consiglio di Genazzano. Si legge nella *Vita di Paolo II*, scritta nel 1478 da Michele Canensi, vescovo di Viterbo, che nel 1467, anno in cui infuriava la peste,

meridionale, in *Il beato Antonio da Stroncone*, IV, Atti delle giornate di studio (Stroncone, 1999-2000), a cura di M. SENSI, Santa Maria degli Angeli 2002, pp. 53-91: quelli contrassegnati da asterico sono stati riediti in M. SENSI, *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, 3 voll., Spoleto 2003 (“Uomini e mondi medievali”, 6).

⁷³ Per un quadro d'insieme sui santuari “ad instar Laureti”, cioè a somiglianza della Santa Casa, cfr. *Loreto crocevia religioso...*, cit.

⁷⁴ GIUSTO - POLITICCHIA, *Storia documentata della Porziuncola*, cit., I, p. 161 n. 154. Per la casistica delle riproduzioni incapsulate cfr. L. PATETTA, *Il modello del Santo Sepolcro, la Santa Casa di Loreto e la progettazione dei santuari come scrigni*, in ID., *Storia e tipologia. Cinque saggi sull'architettura del passato*, Milano 1989, pp. 119-157.

⁷⁵ Silvio SERRAGLI, *La S. Casa abbellita*, Loreto-Macerata, Heredi del Grisei 1659, p. 45, narra di principi tedeschi che hanno mandato persone a copiare i dipinti nell'interno della santa cappella di Loreto. Mentre analizzano sei santuari “ad instar Laureti” eretti ad Aversa, Parma, Catania, Venezia (San Clemente e San Pantalon) e Vescovana M. RANUCCI - M. TENENTI, *Sei riproduzioni della Santa Casa di Loreto in Italia*, Loreto 2003.

...nel paese di Genazzano, diocesi di Palestrina, Dio, per mezzo di una immagine della Beata Vergine Maria, compì numerosi e strepitosi miracoli, per esaminare i quali [Paolo II] inviò i vescovi Gaucerio [de Forcalquier], vescovo Vapicense [Gap, in Francia] e Nicola [de Crucibus], vescovo Farensis [Hvar, in Dalmazia]. Siamo anche venuti a conoscenza [in quanto vescovo di Viterbo] che, quasi in contemporanea, per mezzo un'altra immagine della Vergine Maria, posta a poco meno di due chilometri da Viterbo, giorno dopo giorno e con sempre maggiore frequenza, si stavano verificando un numero quasi infinito di grandi miracoli, di cui noi stessi siamo stati spettatori. A Roma, poi, sul Campidoglio, un'altra immagine della Vergine Maria fu oggetto di particolare venerazione a motivo dei frequenti miracoli che vi si verificavano e papa Paolo II, in considerazione di ciò, fece rifabbricare gran parte della chiesa.⁷⁶

Nell'ottica del vescovo di Viterbo, che scrive a circa dieci anni dai fatti narrati, c'è dunque un filo rosso fra i tre santuari mariani del Lazio, sorti o ristrutturati in tempo di peste: Madonna del Buon Consiglio di Genazzano (1467), Santa Maria della Quercia presso Viterbo (1467) e Santa Maria in Aracoeli che, proprio in quegli anni, per volere di Paolo II, veniva ampliata e abbellita⁷⁷.

Il santuario della Madonna della Quercia era sorto nel 1467, a seguito di una ierofania, in aperta campagna, lungo una strada percorsa da pastori in transumanza⁷⁸. La Quercia – che agli inizi

⁷⁶ Michele CANENSI, *Vita di Paolo II*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1037, f. 56.

⁷⁷ Altrove fu particolarmente fortunato il collegamento fra peste e *Madonna della Misericordia*: la Vergine che, sotto il suo manto, accoglie e protegge tutti i fedeli. L'iconografia della Madonna della Misericordia usa un linguaggio che ha connotati di immediatezza: la Madonna difende con il suo manto un determinato centro demico, o una comunità, dagli strali – simbolo della peste – che il Cristo, o l'Eterno Padre, scaglia dall'alto per castigare i peccatori: l'immagine significa dunque intercessione della Madonna, perché cessi la peste. Contestualmente la Vergine fu invocata anche come *Madonna del Latte* o *dell'Umiltà*, dove è raffigurata nel momento in cui è più concretamente e intimamente Madre del Dio fatto uomo, verità su cui si fonda il suo ruolo di mediatrice: "caritatevole mediatrice per l'umanità di fronte alla giustizia imparziale di Cristo, o di Dio Padre". Su questo fecondo tema: P. PERDRIZET, *La Vierge de miséricorde. Étude d'un thème iconographique*, Paris 1908; V. SUSSMANN, *Maria mit dem Schutzmantel*, "Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft", V (1929), pp. 285-351; M. MEISS, *Pittura a Firenze e Siena dopo la morte nera: arte, religione e società alla metà del Trecento*, Torino 1982, pp. 223 sgg.; J. DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989; mi permetto infine di rimandare anche al mio *Le Madonne del Soccorso umbro-marchigiane nell'iconografia e nella pietà*, "Bollettino storico della città di Foligno", XVIII (1994), pp. 7-88.

⁷⁸ M. SIGNORELLI, *Santuario della Madonna della Quercia di Viterbo. Storia, arte e culto nei secoli*, Viterbo 1967.

svolse la funzione di santuario ‘anti peste’⁷⁹ – cominciò ad essere frequentata assai presto anche dalle regioni confinanti; ad esempio dagli Umbri: è quanto deduco dai una serie di pellegrinaggi vicari, disposti per testamento, a partire dal 1472, cioè a cinque anni dalla prima ierofania⁸⁰. Ben presto si sentì la necessità di costruire santuari *ad instar*, utilizzando una copia dell’immagine *inventata*, anziché ripetere il modello del sacello eretto alla Quercia. Sorsero chiese intitolate alla Madonna della Quercia poste lungo la via percorsa dai pastori che conducevano le pecore dagli Appennini umbro-marchigiani, in Maremma e viceversa. Cito l’omonimo santuarietto, posto lungo la strada che da Narni conduce a Capitone, una via della transumanza che collegava l’Umbria con la Maremma laziale. Sul luogo, dove casualmente fu rinvenuta copia dell’immagine del santuario viterbese, nel 1615 fu costruito un santuarietto, per porvi in venerazione detta immagine. Nel 1729, demolito il vecchio santuario, se ne costruì uno nuovo, sul modello della Santa Casa di Loreto, pur continuando a venerarvi il primitivo simulacro⁸¹. Tra i micro-santuari dedicati alla Quercia

⁷⁹ I primi custodi, anche se per breve tempo, furono i Gesuati, su intervento di Paolo II: cfr. G. DUFNER, *Geschichte der Jerusalem*, Roma 1975, pp. 397-401.

⁸⁰ Cascia, 1472 marzo 31: “reliquit dictus testator [Ser Iohannes Antonii Blaxii de Cassia] pro itinere ad ecclesiam S. Marie de Laureto et pro itinere ad S. Mariam de Quercu et itinere ad ecclesiam S. Marie de Caparanica fl. unum pro quolibet itinere et hoc pro satisfactione votorum factorum per ipsum testatorem ad dictas ecclesias”: Cascia, Archivio Comunale, Not., 4, Domenico Marini Angelilli (1471-75), f. 78v. Il medesimo rinnova il testamento il 1473 aprile 27, rimanendo immutata la disposizione di cui sopra: *ivi*, f. 229. Foligno, 1476 dicembre 25: “item reliquit iter S. Marie de cerqua pro anima ipsius testatrix casu quo decedat ex instanti infirmitate et ipsa testatrix per se ipsam dictum iter peragere non possit”: Foligno, Archivio di Stato, Fondo Notarile [d’ora in poi ASF, Not.], 82, Bartolomeo Gregori (1473-1476); Foligno, 1485 aprile 20: “item reliquit iter S. Marie de Quercu de Viterbio et quod ibi ponatur una ymago cere ad instar magnitudinis prefati Malateste (eius fratris carnalis) que olim ipse Malatesta reliquerat fieri, prout ipse testator asseruit”: ASF, Not., 92, Niccolò di Pietro (1459-1496), c. 124. Testimonianze del pellegrinaggio alla Quercia, ad Eggi, paese di transito delle mandrie in transumanza e Monteleone di Spoleto, al centro di ubertosi pascoli. Lungo le pareti della chiesa di San Michele arcangelo di Eggi, non lungi da Spoleto e nei pressi della via della Spina – detta anche strada delle pecore, perché percorsa dalle mandrie per l’alpeggio – sono affrescate più immagini votive della Madonna della Quercia: una, affiancata alla Madonna di Loreto, è datata 1481; un’altra, con a lato San Sebastiano, è datata 1483; una terza reca la data 1525: S. NESSI - A. CECCARONI, *Da Spoleto a Trevi lungo la Flaminia*, Spoleto 1979, p. 22 (“Itinerari spoletini”, 5).

⁸¹ G. EROLI, *Descrizione delle chiese di Narni e suoi dintorni, le più importanti rispetto all’antichità e alle belle arti*, Narni 1898, pp. 412-419.

e da tempo scomparsi cito quello di Monteleone di Spoleto⁸²; mentre ancor oggi è attivo e frequentato quello della Madonna della Quercia di Morrovalle, eretto nel secolo XVII e attualmente custodito dai Padri Passionisti⁸³.

Non dissimile il successo della Madonna del Buon Consiglio, venerata a Genazzano (Roma): in questo santuario, detto anche “La venuta”, oggetto di culto è un dipinto *a fresco* raffigurante la Madonna con il Bambino che le stringe il braccio al collo che va sotto il titolo di Madonna del Buon Consiglio⁸⁴. Se ne celebra la festa il 25 aprile. L’immagine, nell’anno 1467, di questo giorno, proveniente da Scutari in Albania e trasportata per mano angelica a Genazzano, apparve alla Beata Petruccia, sulla parete della chiesa degli agostiniani (“in pariete dicte ecclesiae miraculose apparuit”). Da tutta Italia – scrive Ambrogio da Cori, nel suo *Defensorium*, edito nel 1481 – fu un accorrere di gente; venivano processionalmente da città e da borghi “cum signis, miraculis et elemosinis inexplicabilibus”, tanto da permettere, vivente la Beata Petruccia, non solo la costruzione di una chiesa più grande, ma anche di un nuovo convento⁸⁵. La Madonna del Buon Consiglio, assunta come patrona dall’Ordine degli Agostiniani, ha avuto numerose repliche, dando lungo a numerosi santuari *ad instar*.

⁸² Su questo santuarietto, intitolato alla Madonna della Quercia e che sorgeva fuori le mura di Monteleone nel cuore della catena appenninica umbro-marchigiana, quasi a confine con l’Abruzzo, un breve cenno in A. CORONA, *Convento e chiesa di San Francesco in Monteleone di Spoleto*, Spoleto s.d., pp. 29-30. Mentre la conferma della devozione che gli abitanti di Monteleone avevano verso il santuario della Quercia si evince dalle repliche del simulacro che si trovano nella chiesa conventuale di San Francesco, posta all’interno del piccolo centro: trattasi di tre affreschi di fine secolo XV, con repliche del simulacro della Quercia; due di questi, posti in verticale, raffigurano la stessa immagine su tegola: quello in alto reca la scritta “S(an)c(t)a Maria de la Ce<r>qua”; la scritta di quello sottostante recita: “Divitie devotione 149III”.

⁸³ E. ANNIBALI, *La Madonna della Quercia di Morrovalle ed i Passionisti*, San Gabriele dell’Addolorata 1990.

⁸⁴ Anche la festa lauretana del 10 dicembre va sotto il nome di “Venuta”. Si iniziò a celebrare questa festa del volo angelico a partire dai primi decenni del Cinquecento, ed essa fu sancita solo alla fine di quel secolo: cfr. G. SANTARELLI, *Il pellegrinaggio lauretano*, in *Il pellegrinaggio nella formazione dell’Europa, aspetti culturali e religiosi*, Padova 1990, pp. 39-120: 51 sgg.

⁸⁵ “Divinamente apparve questa immagine” il 25 aprile 1467. *Storia e tradizione del santuario della Madonna del Buon Consiglio, Genazzano*, Roma [1996].

Per non dire dei *transfert* di moderni santuari mariani: si pensi alle ricostruzioni su modello della grotta di Lourdes, o della statua della Vergine, apparsa a Fatima⁸⁶.

Mi si dispensi infine da una pur breve riflessione sui santuari legati a corpi santi e reliquie. Vastissima la letteratura sul culto e la canonizzazione dei santi⁸⁷. Per le reliquie, mi limito a ricordare come non ha decollato la capella del Sancta Sanctorum, dove si trovava la più preziosa raccolta romana di reliquie che, nelle intenzioni di Sisto V (1585-1590) – il quale al “luogo santo” aggiunse la Scala Santa –, avrebbe dovuto dar vita al santuario per eccellenza della cristianità⁸⁸. Mentre la ‘collezione’ di reliquie, nella chiesa di San Marziale a Limoges, nel Delfinato, aveva dato luogo a un santuario che si animava per le ostensioni che si facevano ogni sette anni⁸⁹. Nonostante le recenti riflessioni sulle reliquie, problematica è invece la stessa elencazione dei relativi santuari *ad instar*⁹⁰.

L'indagine, che ho ristretto a pochi esempi, andrebbe estesa a quant'altri santuari – nessuna regione, anzi nessun continente escluso – che hanno dato luogo a delle repliche e ne risulterebbe un quadro articolato, ricco di suggestioni. Le esemplificazioni, di cui sopra, sono quanto bastava per rendersi conto di come, per attivare un santuario *ad instar*, sia sufficiente la ricostruzione su modello del prototipo, o la semplice replica dell'immagine ivi venera-

⁸⁶ Su questi santuari la letteratura è vastissima; per una prima informazione, con bibliografia essenziale, cfr. *Nuovo dizionario di mariologia*, a cura di S. DE FIORES - S. MEO, Torino 1986, pp. 569-580 (*Fatima*, a cura di S. DE FIORES), 796-805 (*Lourdes*, a cura di R. LAURENTIN).

⁸⁷ A titolo di esempio, cito P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino 1983; P. GOLINELLI, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologna 1991; D. VON DER NAHMER, *Le vite dei santi, introduzione all'agiografia*, Genova 1998, pp. 10-28.

⁸⁸ Cfr. G. SEVERANO, *Sommario delle reliquie che si conservano et indulgenze che sono in questa Sancta Sanctorum*, Roma 1674; G.M. SORESINI, *Della Scala Santa avanti il Sancta Sanctorum venerata*, Roma 1676; *Sancta Sanctorum*, Milano 1995, pp. 19-37; CAMPANARI - AMODEI, *Scala Santa e Sancta Sanctorum*, cit., pp. 32 sgg.; M. SENSI, *Scala Santa e Sancta Sanctorum*, in *Pellegrini a Roma per il Giubileo dell'Anno Santo del 2000*, a cura del Comitato Centrale per il Grande Giubileo dell'anno 2000, Milano 1999, pp. 84-86.

⁸⁹ L'esempio è riferito da DUPRONT, *Antropologia del sacro...*, cit., p. 364 n. 7.

⁹⁰ Fra le recenti riflessioni sulle reliquie ricordo L. CANETTI, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra antichità e Medioevo*, Roma 2002, dove tuttavia la problematica legata ai relativi santuari è appena sfiorata: pp. 26 sgg., 45 sgg., 116 sgg.

ta, o una reliquia insigne prelevata da un corpo santo e persino un privilegio di indulgenza simile a quella che si lucra nel santuario prototipo.

3. *Il caso di Monselice*

Il complesso di Villa Duodo a Monselice apparentemente è un luogo ‘senza una storia’, privo com’è di un evento epifanico, e tuttavia trattasi di una splendida pagina di storia della pietà, nell’accezione data da don Giuseppe de Luca, che per pietà intende “quel *quid* che fa dell’uomo qualcosa d’unico col suo Dio e lo fa agire”⁹¹. Questo santuario, con le sue cappelle *romanis basilicis pares*, beneficia di un triplice *transfert* di sacralità: per le indulgenze *ad instar* elargite da Paolo V; per le reliquie prelevate dalle Sette basiliche romane; per le icone, con i santi titolari di dette basiliche, alloggiate in altrettante cappelle dedicate, nell’ordine, a: Santa Maria Maggiore, San Giovanni in Laterano, Santa Croce in Gerusalemme, San Lorenzo fuori le mura, San Sebastiano e, la sesta, ai Santi Pietro e Paolo. Detta successione ripete e quindi rimanda alla devozione della “Visita alle Sette chiese”, secondo la rivisitazione fatta da San Filippo Neri, il quale istituì tale devozione per togliere migliaia di persone dal carnevale romano, che riteneva un’orgia pagana⁹². La concepì come una gita-pellegrinaggio,

⁹¹ G. DE LUCA, *Introduzione alla storia della pietà*, Roma 1962, pp. 25-26; si veda inoltre la lettera che De Luca scrisse a Prezzolini il 21 gennaio 1961, edita in G. DE LUCA - G. PREZZOLINI, *Carteggio: 1907-1962*, a cura di G. PREZZOLINI, Roma 1975, pp. 274-275.

⁹² I pellegrini che, negli anni santi, per lucrare l’indulgenza plenaria, dal 1373, erano tenuti a visitare, oltre alle basiliche di San Pietro, San Paolo e San Giovanni in Laterano, anche Santa Maria Maggiore (cfr. *Bollario dell’Anno Santo. Documenti di indizione dal Giubileo del 1300*, a cura di E. LORA, Bologna 1998, pp. 38-43), nel secolo XV avevano aggiunto, per propria devozione – alle quattro, dette maggiori –, altre basiliche. Di certo, nella seconda metà del secolo XV, era invalso l’uso di pellegrinare dal santuario mariano di Santa Maria ‘de Popolo’ a San Sebastiano. È quanto si apprende dalla seguente disposizione testamentaria dettata a Foligno, il 18 settembre 1481: “d. Elena uxor qn. Filippi ser Andree de Varinis de Fulgineo et sotietate crucis* Item, reliquit quod infr. Iohannes Mactias, eius filius et heres universalis [...] teneatur et debeat fieri facere iter S. Sebbastiani de Urbe, cum hoc: quod ille qui accedet ad dictum iter faciendum, videlicet discedendo ab ecclesia S. Marie de Popolo, debeat ire nudis pedibus, videlicet ad ecclesiam S. Sebbastiani usque ad altare maius prefate ecclesie S. Sebbastiani, teneatur ire genuflexum ac etiam visitari ecclesias maiores dicte Urbis civitatis”: ASF, Not., 36, Andrea di Fe-

in compagnia della “Madre dei cristiani”. La visita doveva iniziare – secondo le direttive dello stesso San Filippo – in Santa Maria Maggiore, con l’intonazione, da parte dei cantori, del *Magnificat*; quindi, proseguiva con la visita alle altre sei chiese – si badi bene, quelle ripetute, nello stesso ordine, a Villa Duodo – mentre lungo il percorso si lodava Maria, nel fare “orazione in comune, salmeggiando, cantando laudi, litanie e altre devozioni”. Il rito, che occupava tutta la giornata, si concludeva “alla sera per il suono dell’Ave Maria”; quindi “ognuno tornava alle proprie case sereno e con il proposito di ritornarvi”⁹³.

Giova ribadire che, con la sola eccezione della sesta cappella, intitolata ai due apostoli, anziché al solo apostolo Paolo – abbinamento dettato dalla chiesa di San Giorgio con cui si chiude il per-

liciano di Buono (1481-1483). Mentre un riprova della frequentazione, da parte dei pellegrini, della basilica di Santa Croce in Gerusalemme, dove si conserva la più importante reliquia della Croce, è l’incisione fatta, nel 1495, da Israel van Meckenem (1440-1503) dell’*Imago pietatis*, copia dell’icona-mosaico quivi venerata. Vi si legge: “Hec ymago contrefacta est ad instar et similitudinem illius prime imaginis pietatis custodite in ecclesia S. Crucis in Urbe romana, quam fecerat de/pingi sanctissimus Gregorius papa Magnus, post habitam ac sibi ostensam desuper visionem / Israel v(an) M(eckenem)”; cfr. il catalogo di M. LEHR, *Geschichte und kritischer Katalog der deutschen, niederländischen und französischen Kupferstiche im XV. Jahrhundert*, n. 677, tav. 28; inoltre BELTING, *L’arte e il suo pubblico...*, cit., pp. 216 e 223. Il fatto che San Lorenzo diacono sia il protomartire di Roma spiega, infine, l’inserimento di questa chiesa nel pellegrinaggio devoto alle ‘Sette chiese’, devozione che si praticava già prima di San Filippo Neri, come attesta Marin Sanudo, uno degli oratori inviati da Venezia, nel 1522, a Roma, al neoeletto pontefice Adriano VI per fargli “obedientia”: detti oratori “andarono a 7 chiese dove sono le stazioni de devotioni bellissime”: M. SANUDO, *I diarii (1496-1533)*, a cura di R. DUFLIN et al., Venezia 1879-1902 (rist. anast. Bologna 1969), passo riferito da VALANDRO, *Il monte sacro...*, cit., p. 109. Stesse le basiliche, solo che l’ordine di successione e lo spirito del pellegrinaggio non sono quelli imposti dalla devozione filippina, di cui appresso.

⁹³ *Esercizi dell’Oratorio*, Roma, Stamperia Pagliarini 1785, pp. 134 sgg. Su questa pia pratica vedi, inoltre, M. ARMELLINI, *La visita alle Sette chiese e San Filippo Neri*, Roma 1894; L.V. PASTOR, *Storia dei papi*, IX: *Gregorio XIII (1572-1585)*, Roma 1925, p. 130; A. LAZZARINI - C. GASBARRI, *La spettacolarità del ‘Gaudium’ e la visita filippina alle Sette chiese*, Roma 1947; *Il primo processo per San Filippo Neri*, edito e annotato da G. INCISA DELLA ROCCHETTA e N. VIAN, con la collaborazione di C. GASBARRI, 4 voll., Città del Vaticano 1957-1963; A. VENTUROLI, *San Filippo Neri. Vita, contesto storico e dimensione mariana*, Casale Monferrato 1988, p. 116; *Viaggio nell’Italia dell’anno santo. Giubileo 2000*, a cura di G. MONETA, Torino 1999, pp. 121-123 (*L’Itinerario di San Filippo Neri*, con luogo di partenza, “Santa Maria in Vallicella, la Casa dei Filippini e la sede dell’Oratorio”, e prima visita alla basilica di San Pietro, che però nella gita-pellegrinaggio di San Filippo faceva da conclusione).

corso –, la successione di Villa Duodo ripete il pellegrinaggio romano alle ‘Sette chiese’, rito che Dupront ricorda, per inciso, affermando che “di regola” costituì “la pratica penitenziale dei giubilei romani”⁹⁴. Effettivamente questo pellegrinaggio si praticò nel Giubileo del 1575: fu ad esempio una delle devozioni che compì lo stesso cardinale Borromeo, quando vi si recò per l’apertura, nel dicembre del 1574⁹⁵, e nel Giubileo del 1600: la praticò mensilmente lo stesso Clemente VIII († 1605), nonostante i suoi attacchi di gotta⁹⁶. Tuttavia questo pellegrinaggio, attestato sin dal primo Cinquecento, è legato ai Giubilei romani solo per il fatto che la visita alle basiliche maggiori di Roma – appunto, quattro delle ‘Sette chiese’ –, dal tempo di Bonifacio IX, fu una delle condizioni per lucrare l’indulgenza giubilare⁹⁷. Mentre le altre tre chiese sono rimaste sempre estranee ai percorsi obbligatori dei Giubilei romani.

Quanto al numero delle chiese che si visitavano, Dupront si limita ad osservare come questa esplorazione dello spazio sacro è contraddistinta “dal numero sette, come i percorsi della Mecca”⁹⁸. Mentre commentando l’incisione, con *Le Sette chiese di Roma*, eseguita forse da Stefano Dupérac e pubblicata a Roma da Antonio Lafréry, nel 1575, in occasione dell’anno santo, Marcello Fagiolo mette in relazione la città devozionale delle ‘Sette chiese’ con la città archeologica dei sette colli e, nella città devozionale, ritrova la stessa ideologia che qualche anno più tardi guidò gli interventi

⁹⁴ DUPRONT, *Il sacro...*, cit., p. 407.

⁹⁵ Ecco quanto riferisce un contemporaneo del santo: “cominciò la visita alle chiese deputate andandovi sempre a piedi e alcune volte anche a piedi ignudi [...] Oltre le chiese deputate per il Giubileo, visitò ancora tutte le altre dove era qualche segnalata reliquia o che sono in particolar devozione presso il popolo. Visitò similmente a piedi le Sette chiese più volte e quasi ogni giorno faceva genuflesso la scala santa”: il passo è riferito da P. BREZZI, *Storia degli anni santi: da Bonifacio VIII al Giubileo del 2000*, Milano 1997², pp. 96-97. Su questo pellegrinaggio da Milano a Roma, fatto tutto a piedi, impiegandovi tredici giorni, vedi inoltre G.D. GORDINI, *Storie di pellegrini, di briganti e di anni santi*, Torino 1974, p. 168, L. ZANZI, *S. Carlo e l’età barocca*, in *L’Alto Milanese all’epoca di Carlo e Federico Borromeo. Società e territorio*, Atti del Convegno di studi (Gallarate, 1984), Gallarate 1987, pp. 491 sgg.; ID., *Metamorfosi dei pellegrinaggi dal’età medievale all’età moderna*, in *Medioevo in cammino. L’Europa dei pellegrini*, Atti del Convegno internazionale di studi (Orta San Giulio, 1987), Orta San Giulio 1989, p. 183.

⁹⁶ L.V. PASTOR, *Storia dei papi*, XI: *Clemente VIII (1591-1605)*, Roma 1929, p. 516.

⁹⁷ Cfr. *Bollario dell’Anno Santo. Documenti di indizione dal Giubileo del 1300*, cit., indice analitico, p. [32].

⁹⁸ DUPRONT, *Il sacro...*, cit., p. 407.

di Sisto V sul tessuto urbano, il quale valorizzò la rete basilicale, a spese della città storica⁹⁹. Fermo restando che la gita-pellegrinaggio coniata da San Filippo Neri – oggetto della nostra attenzione – è una devozione antica, rivisitata in chiave mariana, e non un rito penitenziale da ricondurre agli anni santi¹⁰⁰, ritengo che le ragioni del numero ‘sette’ vadano ricercate, in primo luogo, nella visita ai Sette altari della Basilica di San Pietro, devozione con la quale, *ab antiquo*, si riteneva di lucrare un santo perdono, ratificato da San Pio V (1566-1572) il quale, di notte, era solito scendere dal Palazzo vaticano in basilica, per compiersi questo pellegrinaggio¹⁰¹. Ma, stante la connotazione mariana, non è fuori luogo ipotizzare un rimando anche a devozioni verso la Madonna, legate al numero settenario, come la corona dell’Addolorata, o dei “Sette dolori”¹⁰²; né sono da escludere altre devozioni settenarie, come quella ai sette Angeli che don Antonio del Duca, un santo prete romano, contemporaneo a San Filippo Neri, legò al culto mariano, quando appunto il 15 agosto 1550 nel *tepidarium* delle Terme di Diocleziano, a piazza dell’Esedra, eresse un santuario mariano dedicandolo a Santa Maria dei Sette Angeli, tempio che però, il 5 agosto 1561, fu ridedicato a Santa Maria degli Angeli e dei martiri, per ricordare i 40.000 cristiani, in gran parte soldati delle legioni d’Oriente, condannati a Diocleziano a costruire le terme¹⁰³.

⁹⁹ M. FAGIOLO, *La città delle basiliche*, in *Roma Sancta...*, cit., pp. 266-268. Per l’incisione pubblicata nel 1575 cfr. *supra*, n. 17.

¹⁰⁰ Un *flash* sulle ‘Sette chiese’ (le quattro giubilari più il percorso allargato, proposto da San Filippo Neri) in G. PALUMBO, *Giubileo giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, con prefazione di S. BOESCH GAJANO, Roma 1999, pp. 174-191. BREZZI, *Storia degli anni santi...*, cit., p. 93, ricorda, per il giubileo del 1575, la visita alle ‘Sette chiese’: “pratica non nuova, ma allora ripristinata e, dopo qualche ostilità iniziale, molto apprezzata, diffusa e praticata anche dai pontefici”. Mentre non trovo ricordo di questa devozione filippina nella relazione di M. LOCONSOLE, *Luoghi e liturgie della “Gerusalemme romana”*, in *L’Europa dei pellegrini*, a cura di L. VACCARO, Milano 2004, pp. 83-104: dal titolo dell’intervento ci si sarebbe aspettati almeno la citazione di questa devozione, laddove ad esempio si illustra la basilica di Santa Maria Maggiore (pp. 94 sgg.).

¹⁰¹ I sette altari della basilica vaticana sono: la Madonna detta *la Gregoriana*, Santi Processo e Martiniano, San Michele Arcangelo, Santa Petronilla Vergine, Madonna della Colonna, Santi apostoli Simone e Giuda, San Gregorio Magno: A. LÉPICIER, *Le indulgenze*, Vicenza 1931, pp. 528-530.

¹⁰² S. MAGGIANI, *Addolorata*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cit., pp. 3-16: 9. Altre devozioni settenarie, le “Sette angosce e allegrezze” e i “Sette mercoledì”, in onore di San Giuseppe: cfr. *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, cit., p. 222.

¹⁰³ Cfr. M. DEJONGHE, *Roma santuario mariano*, Bologna 1969, p. 251.

Conclusioni

Chiarito che il complesso delle ‘Sette chiese’ a Villa Duodo è, a tutti gli effetti, un santuario, ci si chiede in quale delle quattro tipologie dei luoghi sacri, enumerate da Dupront, rientri e da dove derivi la sacralità del luogo. Va da sé che, stanti l’ubicazione e il paesaggio, debba escludersi la prima categoria, quella delle montagne e delle sorgenti sacre; come anche la seconda, quella dei luoghi che si riferiscono ad una storia tipologica e ai quali sono legati anche i Sacri Monti e lo stesso culto delle reliquie. Fatta eccezione per la pianta centrale – che però nella chiesa di San Giorgio sembra avere significato diverso dell’*Anastasis* – nessun rimando alla Terra Santa si ha nella “via romana”, o “delle Sette chiese”. Mentre la sala retrostante l’altare, costruita per accogliere le reliquie e i corpi santi, è una realizzazione barocca e pertanto è fuori luogo l’ipotesi che il committente delle ‘Sette chiese’ abbia voluto sacralizzare il complesso con dette reliquie. Stante la funzione di cappella funeraria, che avrebbe dovuto svolgere la chiesa di San Giorgio, posta com’è al termine della “via romana”, ritengo che, nell’immaginario dei Duodo, il santuario dovesse – almeno inizialmente – rispondere alla nozione di “luogo del compimento escatologico”, dove si entra nella felicità beata, significata dalla stessa tipologia di San Giorgio, edificio a pianta centrale che rimanda agli *Heroa*, appunto la terza categoria nella classificazione del Dupront¹⁰⁴. Quando poi, per il “santuario di Monselice”, fu ottenuta l’indulgenza, legata alla devozione delle ‘Sette chiese’, quella coniata da San Filippo Neri e che era di impostazione mariana, è verosimile che abbia preso il sopravvento la devozione mariana: questa poteva costituire un atto di omaggio a Francesco, fondatore del primitivo oratorio, che si era distinto a Lepanto, come comandante di Galeazze; è noto, infatti, come la vittoria di Lepanto sia legata alla Madonna del rosario. Di certo poi, già prima del 1615, quasi a sottolineare la matrice mariana del percorso delle ‘Sette chiese’, l’oratorio di San Giorgio ebbe un secondo appellativo, quello di Santa Maria di Loreto¹⁰⁵; ed è pro-

¹⁰⁴ DUPRONT, *Il sacro...*, cit., pp. 400-402.

¹⁰⁵ VALANDRO, *Il monte sacro...*, cit., p. 92, scrive che Mons. Marco Corner, nella visita pastorale effettuata a Monselice nel 1615, “registra compiute, con espressioni d’elogio per la bella forma, le sei chiesine e dichiara co-titolare dell’oratorio la Madonna di Loreto”.

babile che, in un prosieguo di tempo, l'icona di San Giorgio abbia ceduto il posto ad una raffigurazione della Madonna di Loreto, probabilmente da identificate con la pala oggi allogata nel duomo nuovo (fig. 6)¹⁰⁶. Rafforzò infine la matrice mariana del santuario l'indulgenza "ad instar Portiuncolae" che si acquistava facendo il periplo attorno alla grotta sanfrancescana "ad instar Alverniae", incastonata nell'esedra¹⁰⁷. La fase mariana del santuario ebbe però breve vita, in quanto subentrò timidamente prima e quindi si affermò, facendo del tutto obliterare il culto mariano, il culto delle reliquie, che si è imposto a discapito delle precedenti funzioni, come sta a dimostrare la popolarità che ancor oggi gode San Valentino martire, il cui corpo santo occupa una posizione centrale rispetto alle altre reliquie. Mentre, dal punto di vista tipologico, il santuario di Monselice costituisce un interessante caso di trasferimento di sacralità, fondato sull'imitazione – mediante ricostruzione su modello del prototipo, da cui peraltro è stata prelevata una reliquia autentica – e sulla rappresentazione iconica del titolare del luogo sacro, che – secondo la cultura orientale – non solo lo rappresenta, ma lo rende anche presente.

¹⁰⁶ L'ipotesi è che questa pala d'altare con soggetto lauretano, agli inizi del secolo XIX attestata nella chiesa di Santa Giustina, provenga dal santuario delle 'Sette chiese', così come il reliquiario: ambedue finiti tra gli arredi del duomo. La pala d'altare rappresenta, in primo piano, la Madonna di Loreto, statica, ma in atto di essere trasportata in cielo da quattro angeli; indossa l'abito rituale della dalmatica (veste di forma trapezoidale che ricopre il corpo per intero, dal collo ai piedi) e la corona, secondo l'iconografia che si affermò dopo la peste del 1498, manca però il tabernacolo marmoreo ad arco. Al racconto di fondazione del santuario – traslato da Nazareth a Loreto – si allude con la struttura della Santa Casa, al centro del dipinto e portata da due angeli, mentre in basso si vede la sponda italiana dell'Adriatico, meta del volo angelico; il tutto in scala minore, rispetto alle figure di primo piano. La pala, attualmente conservata nella cappella invernale del duomo nuovo di Monselice, nell'inventario, redatto nel 1815, dal canonico mansionario Giacomo Ferretto, viene registrata per la chiesa di Santa Giustina, suggerendo il nome di Palma il Giovane. Di recente, però, la tela è stata attribuita all'ambito della bottega dei Maganza: cfr. P.L. FANTELLI, *Le cose più notabili riguardo alle belle arti che si trovano nel territorio di Padova*, "Padova e la sua provincia", 27 (1981), n. 4, pp. 21-23; 22 (anche G.A. MOSCHINI, *Viaggio per l'antico territorio di Padova fatto da Gianantonio Moschini l'anno 1809 in traccia di monumenti alle persone di studio*, a cura di P.L. FANTELLI, Padova 1993, p. 29); C. CESCHI, *Chiese, conventi e monasteri: una rassegna del patrimonio artistico tra Settecento e Ottocento*, in *Monselice...*, cit., pp. 565-593; 566, fig. 1, 568-569.

¹⁰⁷ VALANDRO, *Il monte sacro...*, cit., pp. 87, 97.

Santuario a tutti gli effetti, ancorché dal difficile linguaggio simbolico, nelle 'Sette chiese' di Monselice confluiscono elementi propri del pellegrinaggio – il percorso per la visita alle chiese – e della montagna, simboleggiata dalla chiesa di San Giorgio che costituisce il vertice ideale del cammino, a sua volta metafora del pellegrinaggio della vita umana. Mentre almeno tre i ruoli svolti: inizialmente sorse come santuario dinastico, per l'autocelebrazione familiare, una tipologia su cui, finora, non si è prestata la dovuta attenzione; ci fu poi la fase mariana, per configurarsi, da ultimo, come santuario legato alle reliquie. La fase intermedia è la più interessante, per aver dato luogo a un'architettura, supportata da 'icone', che aveva lo scopo di rendere visibile un *transfert* di sacralità, facendo così del santuario un *unicum*.

Appendice I

Monselice, Ufficio abbaziale arcipretale del Duomo, Breve con cui Paolo V autorizza Pietro Duodo ad edificare nella Villa di Monselice sei cappelle concedendo, a quanti alle solite condizioni le visiteranno, un'indulgenza simile a quella accordata a quanti si recano in pellegrinaggio alle 'Sette chiese' di Roma.

Stampa originale, Padova presso Gaspare Crivellario (s.a.).

Paulus papa V, universis christifidelibus praesentes literas inspecturis salutem et apostolicam benedictionem.

De salute Dominici gregis curae nostrae divina dispositione commissi paterna charitate solliciti, coelestes Ecclesiae thesauros quorum a Domino dispensatores constituti sumus libenter erogamus, cum praesertim piorum et nobilium virorum vota id exposcunt ac alias in Domino salubriter conspiciamus expedire. Cum itaque, sicut accepimus, dilectus filius eques Petrus Duodus, patritius venetus, unus ex oratoribus a dilectis filiis nobilibus viris Marino duce et Republica Venetorum ad praestandam nobis obedientiam nuper missis, quandam ecclesiam sub invocatione Sancti Georgii martyris in castro Montis Scilicis Paduanae Dioecesis propriis sumptibus aedificari faciant, cupiatque ecclesiam praedictam ut a christifidelibus in maiori veneratione habeatur, aliquibus indulgentiarum donis per nos decorari. Nos illius pio desiderio favorabiliter annuentes, devotis supplicationibus eius nomine nobis humiliter porrectis inclinati, de Omnipotentis Dei misericordia et Beatorum Petri et Pauli apostolorum eius auctoritate confisi, omnibus utriusque sexus christifidelibus vere poenitentibus et confessis ac sacra communione refectis, qui praedictam ecclesiam ac sex etiam capellas prope dictam ecclesiam erectas, seu erigendas devote visitaverint et ibi pro christianorum principum concordia, haeresum extirpatione ac sanctae matris Ecclesiae exaltatione pias ad Deum preces effuderint, easdem indulgentias et

MARIO SENSI

peccatorum remissiones ac gratias spirituales, quas visitantes septem Urbis et extra muros ecclesias consequi solent, ac possunt misericorditer in Domino concedimus. Non obstante nostris de non concedendis indulgentiis ad instar, aliisque constitutionibus et ordinationibus apostolicis, ceterisque contrariis quibuscumque praesentibus, perpetuis, futuris temporibus duraturis.

Datum Romae apud Sanctum Petrum, sub anulo piscatoris, die XII novembris MDCV, pontificatus nostri anno primo.

M. Vestrius Barbianus

Patavii, apud Gasparem Crivellum, Superioribus permissi.

Appendice II

RELIQUIARIO DEL LEGNO DELLA SANTA CROCE E DI ALTRE RELIQUIE

Bottega veneta (?) dell'inizio del secolo XVII (teca); bottega veneta del secolo XIX (piede e stelo).

Metallo dorato (piede e stelo), argento dorato, sbalzato, cesellato, inciso e fuso (teca).

h cm 33,5 diam. teca cm 17,5.

Iscrizioni:

DE LIGNO S. CRUCIS sul *recto*, al centro della teca.

SS [SANCTISSIMAE] C[RUCIS] FRAG[MENTA] A P[AULO] V P[ONTIFICE] M[AXIMO] PETRO DUODO EQUITI IN EIUS PRO SER[VITIO] V[ENETAE] R[EI] P[UBLICAE] LEGATIONE TRADITA FUERE A[NNO] MDCVI sul *verso* della teca; sopra l'iscrizione: stemma del papa Paolo V, Camillo Borghese (1605-1621), sormontato dalla tiara papale con le chiavi decussate; sotto la scritta: stemma Duodo.

Il reliquiario è un manufatto costituito in due tempi, di notevolissimo rilievo storico in relazione al santuario delle sette chiesette di Monselice. Il piede è circolare, con un bordino esterno liscio, su cui si imposta una corona perlinata che a sua volta introduce la cornice a tacche esterna, seguita da una più interna e lievemente concava. La base è decorata a incisioni, con motivi vegetali interrotti da nastri, secondo uno schema ordinato e ricorrente. Verso l'alto si imposta un primo rocchetto, inciso a foglie, che sostiene un piattello, sorreggente un elemento incavato dal quale si erge il nodo, trasformato in un elemento a sezione ovoidale, rastremato verso l'alto e inciso a foglie d'acanto. Un rocchetto concavo conduce a due piattelli lievemente convessi e intervallati da un altro piccolo elemento concavo, ripetuto sopra il secondo piattello e collegato direttamente alla teca. Sulla fascia che la contorna l'orafo ha lavorato a sbalzo foglie e frutti, in verità in modo un po' confuso. Alle estremità laterali sono due testine di serafino, sormontate da una sferetta e lavorate 'doppie', visibili dal *recto* e dal *verso*, sostenute da una sorta di mensoli-

na a due volute; la crocetta apicale potrebbe essere stata apposta quando la teca venne montata sul piede. Sul rovescio la teca reca la tabella con l'iscrizione e un garbato decoro a nastri e foglie. Sul *recto* è invece a vista, ripartita in sette settori, uno centrale circolare, con la reliquia della Croce, e gli altri sei disposti intorno. Nei sei settori altrettanti cartigli dichiarano la natura della reliquia: *S. Sebastiani martyris; de lacte et veste Beatae Mariae Virginis; S. Johannis Baptistae; S. Petri apostoli; S. Pauli apostoli; S. Laurentii martyris.*

Grazie alla scritta siamo in grado di contestualizzare l'occasione dell'esecuzione del reliquiario e di individuarne la provenienza. È ben noto difatti che l'autorevole Pietro Duodo fu in missione diplomatica presso la Santa Sede in anni molto difficili per la Serenissima, colpita dall'interdetto papale. Pietro era figlio di Francesco, che insieme al fratello Domenico, alla fine del Cinquecento, aveva affidato a Vincenzo Scamozzi la costruzione della villa e dell'oratorio sul versante sud del colle di Monselice. Pietro Duodo ottenne con il breve papale del 12 novembre 1605 non solo un gruppo di venerande reliquie, ma anche, e soprattutto, il privilegio delle stesse indulgenze lucrare dai pellegrini che a Roma sostavano nelle sette basiliche: era questa un'antica pratica devota, che alla fine del Cinquecento aveva conosciuto un nuovo e forte impulso per opera di San Filippo Neri e dei Padri Filippini. Nel documento papale si dice che cappelle sono erette, o da erigersi, sicché il dono delle reliquie sembra accompagnarsi all'iniziativa di Pietro Duodo. Ora il nostro reliquiario adombra, nella piccola e ricercata formulazione, questa storia che nella sua versione 'architettonica' ha segnato tanto inconfondibilmente il fianco del paesaggio collinare monselicense. I sette *fragmenta* del reliquiario, infatti, sono quelli dei santi titolari delle sette basiliche romane, e dunque le particole della Santa Croce (basilica di Santa Croce in Gerusalemme), del latte e della veste della Vergine (basilica di Santa Maria Maggiore), di San Paolo Apostolo (basilica di San Paolo fuori le mura), di San Lorenzo (basilica di San Lorenzo fuori le mura), di San Sebastiano (basilica di San Sebastiano), di San Giovanni (basilica di San Giovanni in Laterano) e di San Pietro (basilica di San Pietro in Vaticano) certificano con tutta evidenza la volontà e le intenzioni di Pietro Duodo: il dono delle reliquie è a monte della costruzione – nuovamente da parte di Scamozzi, ma con alterazioni successive, forse dovute al padovano Vincenzo Dotto – delle sei cappelline lungo il percorso che porta alla villa e all'oratorio, già dedicato a San Giorgio e cointitolato alla Madonna di Loreto (1615), forse per ricordare la battaglia di Lepanto (1576), dove si era distinto il figlio di Pietro, Francesco Duodo: la vittoria in quel conflitto era stata legata a un intervento provvidenziale della Madonna lauretana (rinvio al mio *Il santuario delle sette chiesette di Monselice*, in *Viaggiare nei luoghi dello Spirito. Antiche pievi, santuari e monasteri nelle province di Brescia, Verona, Vicenza e Padova*, a cura di F. FLORES D'ARCAIS, Vicenza 2000, pp. 150-153, con altra bibliografia).

Va tuttavia riconosciuto che nella forma attuale il reliquiario è frutto di un rimaneggiamento, in quanto la teca e il sostegno sono diversi come materiale e come lavorazione; il piede e il fusto, poi, mettono insieme un decoro nastriforme e fogliato, di ascendenza seicentesca, con particolari di gusto classicista-architettonico marcatamente ottocenteschi, come le foglie d'acanto del nodo o i rocchetti sovrapposti. Diverso è il discorso della teca, per la quale ci si può legittimamente interrogare sulla provenienza romana o veneta. Non sappiamo cioè se papa Paolo V abbia regalato a Duodo la teca o solo le reliquie, successivamente inserite nella teca. Essa non è, a mio modo di vedere, di caratteristiche formali spiccatamente orientate: tuttavia la presenza della data 1606, posteriore di almeno qualche mese alla lettera papale, potrebbe far pensare ad un'esecuzione veneta, ordinata da Duodo al suo rientro da Roma. Ci si aspetterebbe difatti, se la teca fosse di provenienza vaticana, una forma più magniloquente e aulica, come è in genere l'arte della corte papale.

Non abbiamo date precise sugli spostamenti del reliquiario. Gaetano Cognolato¹, scrivendo nel 1794, ne dichiarava la presenza dentro la quarta nicchia della chiesa di San Giorgio: lo storico afferma che il manufatto, donato dal papa Paolo V, è in argento dorato e ne elenca le reliquie. Sotto la base è incollato un cartellino, di grafia novecentesca, dove è annotata a penna la provenienza dal "Santuario dei Santi". Non ci aiuta neppure la considerazione dello stemma di ceralacca che sigilla la teca sul lato sinistro, in quanto lo stemma è abraso, anche se la presenza del cappello cardinalizio induce a pensare a un sigillo episcopale.

GIOVANNA BALDISSIN MOLLI

¹ G. COGNOLATO, *Saggio di memorie della terra di Monselice, di sue sette chiese, del santuario in esse aperto ultimamente*, Padova 1794, pp. 99-100.

CARLO TOSCO

*Montagne sacre nell'età romanica**

1. *La sacralizzazione dello spazio alpino*

In un affresco conservato nella cappella di San Jacopo a Grissiano, sulle Alpi del Trentino, è raffigurata la scena del sacrificio d'Isacco (fig. 1). La storia è narrata con fedeltà al testo sacro e un corteo di personaggi biblici si snoda per salire alla montagna del sacrificio. L'arcone absidale offre la possibilità di rappresentare l'ascesa, guidata dal patriarca Abramo, che indica il cammino ad un giovane Isacco, mentre la strada è aperta dal servitore e dal suo mulo carico di legna che s'inerpica verso il colmo dell'arcone. Sullo sfondo non è difficile riconoscere le montagne delle Dolomiti, con le cime frastagliate e le guglie di pietra che si stagliano nel cielo, ritratte con i caratteristici colori sfumati dal giallo al rosa intenso. È significativo che il pittore abbia scelto di fissare la sua attenzione non sulla scena del sacrificio, come era abituale nella tradizione iconografica, ma sul momento che la precede: la scalata verso il monte, nel grande abbraccio nel paesaggio alpino.

Il dipinto di Grissiano, databile al primo XIII secolo, dimostra come il territorio dell'Alto Adige fosse ormai uno spazio familiare, guardato con un senso di appartenenza da parte dei suoi abitanti. La collocazione della scena biblica non avviene in uno sfondo neutro, ma in un ambiente noto a tutti i fedeli della comunità

* Questo testo, fornito dall'autore su invito del curatore A. Diano, sostituisce utilmente quello letto al Convegno, rispetto al quale – per forza di cose, innanzitutto la ristrettezza dei tempi, provvisorio – sono stati ampliati e ridefiniti prospettive e contenuti. Il curatore intende esprimere al collega prof. Tosco viva gratitudine per la supplementare disponibilità di tempo e il contributo di scienza [n.d.c.].

di San Jacopo. Il territorio alpino ne esce così sacralizzato, come una Terra Santa traslata tra le cime dolomitiche. Si tratta di una delle prime attestazioni nella pittura tardoromanica di un espediente iconografico che diventerà abituale tra XIII e XIV secolo, che traspone gli episodi della storia biblica nello spazio delle città e delle campagne, facilmente riconoscibile agli occhi delle comunità locali. Le Alpi però avevano raggiunto tardi questa dignità nell'arte e nella cultura cristiana: per lunghi secoli le cime lontane erano sembrate uno spazio ostile di pericolo e di tentazione.

L'immagine delle Alpi come territorio ai margini della civiltà, popolato da genti degradate e frequentato dal maligno, è abituale nella poesia e nella cronachistica medievale¹. Le montagne entrano nelle fonti soprattutto quando devono essere attraversate, da pellegrini o da uomini di Chiesa, che affrontano un viaggio irto di pericoli e di minacce. L'incontro con il diavolo, in un punto difficile di passaggio, è un episodio ricorrente nell'agiografia², e la presenza demoniaca sembra un correlato indispensabile nell'immaginario popolare delle Alpi.

Un atteggiamento diverso comincia a delinearci nelle fonti quando la cristianizzazione raggiunge in modo stabile i territori montani. La fondazione di nuove chiese e le comunità dei santi restituiscono, in maniera simbolica, le Alpi al consorzio umano. La letteratura religiosa descrive sotto il segno della fede un processo di antropizzazione in atto nelle vallate, in forte accelerazione a partire dall'XI secolo, con i fenomeni di espansione agraria, di aumento della mobilità viaria, di crescita degli insediamenti, stabili nel fondovalle e stagionali in quota per lo sfruttamento dei pascoli estivi. Si tratta di fenomeni economici e sociali ben noti alla storiografia.

¹ *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, a cura di C. THOMASSET - D. JAMES-RAOUL, Paris 2000; cfr. anche *Alpi gotiche. L'alta montagna sfondo del revival medievale*, Atti del Convegno (Torino, 1997), a cura di C. NATTA-SOLERI, Torino 1998, e *Paesaggio e sacralità*, a cura di A. SALVADORI, Varese 2003. Per un confronto con l'area bizantina, dove la percezione della montagna assume presto caratteri sacrali di tradizione biblica: A.-M. TALBOT, *Les saintes montagnes à Byzance*, in *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, a cura di M. KAPLAN, Paris 2001, pp. 199-218.

² R. BROOKE - C. BROOKE, *La religione popolare nell'Europa medievale*, trad. it. Bologna 1989, e R. MANSELLI, *Il soprannaturale e la religione popolare nel Medio Evo*, Roma 1985.

grafia³, che ridisegnano la geografia umana delle Alpi, favoriti dal miglioramento climatico esteso dal 900 al 1300 circa che gli storici ambientali chiamano il “Periodo Caldo Medievale”⁴.

La “conquista alla civiltà” dello spazio montano trova un riscontro nei processi di sacralizzazione. Interrogarsi sulle montagne sacre nell'età romanica significa indirizzare la ricerca verso i fenomeni religiosi considerati come un indice per leggere le dinamiche in atto nel mondo medievale. Uno studio sistematico su questi processi, in grado di portare a convergenza le notizie fornite dai documenti e i resti materiali conservati nelle strutture insediative, di fatto ancora manca. Il Convegno di Monselice offre lo spunto per abbozzare alcuni orientamenti di ricerca in questa direzione, che potranno essere ripresi e rielaborati. Senza pretendere di fornire dati universalmente validi, come spazio di riferimento verrà considerata una grande area dell'arco alpino occidentale, compresa tra le Alpi Marittime e le Cozie, centrata sulla Valle di Susa, che lungo il corso della Dora Riparia ospitava il grande fascio di comunicazioni che valicava i passi del Monginevro e del Moncenisio.

In luogo di premessa è bene richiamare due concetti che saranno utili nella ricerca, tratti da discipline diverse: quello di *sacralizzazione*, elaborato nella storia delle religioni, e quello di *significazione*, derivato da una scienza più giovane, la semiotica. La sacralizzazione corrisponde ad un processo per cui un luogo, un tempo o un oggetto sono sottratti alla sfera del profano, del quotidiano, e vengono investiti di un valore sacro. Nel cristianesimo medievale la sacralizzazione può verificarsi in modi diversi: tramite un'azione di *consacrazione* da parte di un sacerdote, che segue rituali prestabiliti, oppure tramite un intervento spontaneo del divino che si manifesta in un luogo o in un oggetto. L'esempio più caratteristico di sacralità di un oggetto si ritrova nel culto delle reliquie,

³ Sull'espansione del popolamento alpino: H. FALQUE-VERT, *Les hommes et la montagne en Dauphiné au XIII^e siècle*, Grenoble 1997; *Le Alpi medievali nello sviluppo delle regioni contermini*, a cura di G.M. VARANINI, Napoli 2004; F. BARTALETTI, *Geografia e cultura delle Alpi*, Milano 2004.

⁴ E. LEROY LADURIE, *Tempo di festa, tempo di carestia. Storia del clima dall'anno Mille*, trad. it. Torino 1982; P. ALEXANDRE, *Le climat en Europe au Moyen Âge: contribution à l'histoire des variations climatiques de 1000 à 1425*, Paris 1987; *Che tempo faceva? Variazioni del clima e conseguenze sul popolamento umano. Fonti, metodologie e prospettive*, a cura di L. BONARDI, Milano 2004.

che dimostra una vitalità straordinaria per tutti i secoli del Medioevo⁵. Le reliquie sono in grado di comunicare la loro sacralità anche ad altri oggetti (come ad esempio i *brandea*, i pezzi di stoffa che venivano portati a contatto con l'urna del santo), oppure ai luoghi ove sono deposte, che divengono santuari meta di devozioni e di pellegrinaggi.

All'idea di sacralizzazione si connette quella di *significazione*, applicata con successo dalla geografia culturale. Si tratta di un processo che attribuisce ad elementi dello spazio fisico dei particolari significati, condivisi a livello collettivo dalle popolazioni insediate in un territorio. Gli elementi naturali (montagne, rocce, acque, alberi) investiti di questi valori divengono forme simboliche, dotate di un alto significato identitario. Nella società medievale i processi di sacralizzazione e di significazione tendono a convergere, e offrono un punto di contatto interdisciplinare tra lo storico delle istituzioni, lo storico dell'arte e lo storico del territorio. Le nuove chiese nate nel paesaggio montano sono un osservatorio privilegiato per la lettura di questi fenomeni, che andrebbero studiati con strumenti interdisciplinari. I santuari cristiani hanno rappresentato storicamente un forte veicolo d'identità collettiva e di unificazione dello spazio alpino, prima che l'età contemporanea frantumasse il territorio in un sistema di servizi periferici destinati ai non residenti, agli sport invernali, alle vacanze, alla viabilità veloce di passaggio transfrontaliero.

2. *Santi locali e santi universali*

La presenza dei santi e del loro lascito terreno, le reliquie, costituisce storicamente il primo fattore di sacralizzazione cristiana delle aree alpine. Nella letteratura agiografica gli uomini di Dio salgono sulle montagne come monaci per vivere nei cenobi o come eremiti per affrontare l'ascesi e combattere il maligno. La solitudine della montagna diviene il deserto, l'*eremos* dei monaci orientali. Dopo la sua morte, la presenza del santo permane all'interno della comunità nel luogo della sepoltura, e il culto delle reliquie rende sempre attuali i benefici spirituali della sua vita terre-

⁵ Sul culto delle reliquie è recente il bilancio storiografico di L. CANETTI, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra antichità e Medioevo*, Roma 2002.

na. È opportuno distinguere a questo proposito tra due categorie di santi: i propagatori della fede apostolica, venerati in tutto l'orbe cristiano, e i santi locali, che hanno operato nel contesto regionale, sepolti nelle chiese a loro dedicate. Le forme di culto si configurano in modo diverso, con ricadute significative sulla nascita dei relativi santuari, sulle scelte artistiche e sui modelli architettonici.

Nell'area che abbiamo individuato come caso di studio, il culto dei santi "universali" si concretizza con l'arrivo dall'Oriente di preziose reliquie. Il caso più antico si colloca in Savoia, nella regione della Maurienne, lungo la Valle dell'Arc, dove una donna avrebbe portato d'oltremare alcuni frammenti del corpo di San Giovanni Battista, custoditi in un cofanetto d'oro. La tradizione agiografica appare molto antica, già testimoniata nel VI secolo da Gregorio di Tours⁶. Nella chiesa di Saint-Jean-de-Maurienne, dove veniva custodita la preziosa reliquia, si era formata una sede diocesana autonoma, distaccata verso il 580 da quella di Torino per intervento del re franco di Borgogna, Gontranno. La cattedrale sarà consacrata al Battista, esprimendo così la nuova dignità dell'antica *statio* alpina sulla via delle Gallie. Con lo sviluppo dell'architettura romanica, nel secondo quarto dell'XI secolo, la chiesa venne interamente ricostruita e dotata di una delle cripte più vaste del territorio montano, spazio sacro riservato alle liturgie in onore del Precursore di Cristo⁷. L'edificio nasceva con il probabile apporto di maestranze itineranti di provenienza lombarda, salite nella Valle della Maurienne sfruttando la grande arteria di comu-

⁶ *In gloria martyrum*, cap. 104, in *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum*, 1, 2.

⁷ Per la cattedrale di Saint-Jean-de-Maurienne: J. VALLERY-RADOT, *Saint-Jean-de-Maurienne. La cathédrale Saint-Jean-Baptiste*, in *Congrès archéologique de France-Savoie* (1965), Paris 1965, pp. 49-90; M. COLARDELLE - R. COLARDELLE, *Saint-Jean-de-Maurienne (Savoie). Cathédrale*, in *Le paysage monumental de la France autour de l'an Mil*, a cura di X. BARRAL I ALTET, Paris 1987, pp. 712-713. Per gli stucchi della cripta: C. SAPIN, *Les stucs de Saint-Jean-de-Maurienne*, "Cahiers archéologiques", 43 (1995), pp. 67-100. Nuove indagini condotte con metodi di dendrocronologia hanno confermato la datazione delle travi in larice del tetto verso la metà dell'XI secolo: I. PARRON, *Saint-Jean-de-Maurienne (Savoie). Cathédrale*, "Archéologie médiévale", 25 (1995), pp. 263-264. Per i rapporti con il romanico lombardo: J. HUBERT, *La crypte de Saint-Jean-de-Maurienne et l'expansion de l'art lombard en France*, in *Il romanico pistoiese nei suoi rapporti con l'arte romanica dell'Occidente*, Atti del I Convegno internazionale di studi medioevali di storia e di arte (Pistoia, 1964), Prato 1966, pp.184-190, e C. TOSCO, *Architetti e committenti nel romanico lombardo*, Roma 1997, pp. 37-38.

nicazione della Francigena. Una straordinaria serie di capitelli decorati con motivi astratti, ricavati nella pietra con semplici incisioni lineari, rappresenta un apporto importante per conoscere i primi sviluppi della scultura romanica nell'area.

Un altro centro di prima importanza per la sacralizzazione dello spazio alpino è rappresentato dall'abbazia di Novalesa, fondata nel 726 dal nobile franco Abbone, *rector* della Maurienne e di Susa. Frutto di un vasto progetto di colonizzazione e di controllo politico-religioso dei territori a cavallo del Moncenisio, la Novalesa era stata consacrata alla protezione dei Santi Pietro e Andrea. È significativo che l'agiografia locale abbia favorito la nascita di una leggenda relativa all'arrivo delle reliquie del principe degli apostoli alla Novalesa chiaramente modellata su quella di Saint-Jean-de-Maurienne: anche qui una devota pellegrina aveva sottratto a Roma un osso dalla tomba di San Pietro e l'aveva deposto nel monastero, che arricchiva così il suo tesoro liturgico con un *pignum* del primo papa⁸. Il territorio montano veniva sacralizzato grazie all'arrivo provvidenziale da Roma e dalla Terra Santa di reliquie di grande dignità. Gli scavi archeologici condotti nel sito della Novalesa hanno contribuito a riportare alla luce le strutture stratificate del monastero, interessato da un complesso rinnovamento costruttivo tra VIII e IX secolo⁹.

Al culto dei santi "universali" si affiancava però la devozione verso i santi locali, tenuta viva dalla presenza delle sepolture. Un riferimento interessante si riconosce nel culto di San Dalmazzo, un martire venerato nel luogo della sua sepoltura, nel borgo delle Alpi Marittime che prenderà il suo nome, oggi a 10 chilometri da Cuneo¹⁰. Come nei casi precedenti, anche questo santuario era nato in un'area di strada, presso l'insediamento romano di Pedona, all'imbocco delle valli Gesso e Vermenagna aperte verso il col-

⁸ *Cronaca di Novalesa*, a cura di G.C. ALESSIO, Torino 1982, pp. 18-19.

⁹ Per un aggiornamento sugli studi novalicensi: *Novalesa. Una storia tra fede e arte*, Atti del Convegno (Novalesa, 1999), Bussoleno 2000, e *Novalesa: nuove luci sull'Abbazia*, a cura di M.G. CERRI, Milano 2004.

¹⁰ Per le indagini sulla fondazione monastica: A.M. RIBERI, *San Dalmazzo di Pedona e la sua abazia (Borgo S. Dalmazzo) con documenti inediti*, Torino 1929, e C. TOSCO, *San Dalmazzo di Pedona: un'abbazia nella formazione storica del territorio. Dalla fondazione paleocristiana ai restauri settecenteschi*, Cuneo 1996; per le più recenti ricerche archeologiche: *La chiesa di San Dalmazzo a Pedona. Archeologia e restauro*, a cura di E. MICHELETTO, Cuneo 1999.

le della Maddalena e il valico di Tenda. Le tradizioni agiografiche avevano inserito San Dalmazzo tra i martiri della Legione Tebea, venerati in tutto l'arco alpino dal VI secolo all'età della Controriforma, con una grande proliferazione di chiese, cappelle, piloni votivi. Una versione del nucleo di leggende agiografiche dedicate al culto di Dalmazzo, conservata in un manoscritto alle Archives Départementales di Avignone (G II 94), aggiunge un elemento topografico che non si trovava nelle redazioni più antiche. Dopo il martirio le reliquie del santo erano state traslate dai fedeli "ad radices montis Vesuli", alle falde del Monviso, per essere sottratte al pericolo di profanazioni. Si giustificava così la presenza della tomba venerata presso l'abbazia di Pedona. Il massiccio cristallino del Monviso, che svetta in questo tratto della catena alpina, aveva fornito ai redattori del testo un riferimento ad alta visibilità per identificare la regione in cui si trovava il monastero. È significativo che i monaci abbiano scelto come *landmark* una delle poche cime che, nella vaga geografia alpina degli scrittori antichi, veniva ricordata con un nome preciso. La punta del Monviso veniva così investita di un processo di significazione, e il ricordo agiografico diveniva un orientamento geografico per i lettori della *passio* di Dalmazzo.

Anche in questo caso il culto del martire innescherà fenomeni positivi nelle strutture architettoniche del santuario: fin dall'VIII secolo era stato creato un allestimento di grande impatto monumentale sulla tomba di Dalmazzo, descritto dalle fonti e conservato fino ad oggi nei frammenti scultorei riutilizzati in età romanica per la costruzione della grande cripta a tre navate collocata sotto il presbitero della chiesa. La collocazione del centro di culto lungo una via transalpina, frequentata da mercanti e pellegrini, aveva favorito la rinascita della comunità monastica tra X e XI secolo e l'apertura di un grande cantiere, che gli scavi archeologici hanno consentito di riportare alla luce.

La rinnovata devozione verso i santi locali è un fenomeno che si estende in questi anni in tutta l'area alpina. La crisi aperta dalle incursioni saracene, provenienti dalla base provenzale di Frassineto, e l'instabilità politica del territorio avevano provocato una profonda cesura, con l'abbandono di antichi santuari e la dispersione delle reliquie. La fase di ripresa iniziata alla fine del X secolo, e i nuovi quadri di dominio feudale imposti sul territorio alpino dopo la disgregazione dell'Impero carolingio, avevano favorito la riat-

tivazione dei culti e la riscoperta di antiche tradizioni. Così alla Novalesa, ripopolata dalla comunità monastica dopo l'abbandono provocato dalle distruzioni saracene, si rivitalizzavano memorie devozionali legate al territorio. Il culto di San Pietro restava vivo tra le mura dell'abbazia, ma un'importanza crescente veniva attribuita ad un abate locale vissuto nell'età carolingia, San Eldrado, con la formazione di una leggenda agiografica e di un ufficio liturgico custodito dai monaci.

Nel circuito del cenobio nasceva alla fine dell'XI secolo una cappella dedicata a San Eldrado, distinta da quella abbaziale, una semplice struttura a navata unica monoabsidata, decorata da un importante ciclo di affreschi che narrava i fatti salienti della vita dell'abate¹¹. Un aspetto interessante di queste pitture si riconosce nella volontà di riferire al territorio alpino gli eventi raffigurati: in una vela della volta a crociera è ritratto l'episodio di Eldrado che coltiva una vigna presso l'asta fluviale della Dora Riparia, che discende tumultuosa dalle montagne, mentre sullo sfondo è rappresentato il "locus Ambillis", nelle terre di Provenza (fig. 3). È significativa l'attenzione del pittore verso gli aspetti più realistici del mondo rurale, che si ritrova nell'immagine della vite coltivata "ad alteno", con il sostegno di tutori arborei, secondo una pratica all'epoca diffusa nella Valle segusina. Per la prima volta nel territorio, tra le pitture giunte fino a noi, si riconosce il progetto di comunicare ai fedeli una rappresentazione del paesaggio non puramente convenzionale, ma radicata nei caratteri locali. La vita terrena del santo, i suoi miracoli, la sua testimonianza di fede, si collocavano in un ambiente sacralizzato dalle iconografie esibite nella cappella dedicata alla sua memoria.

La lotta di San Eldrado contro i serpenti che infestavano l'alta Valle di Susa nella conca di Bardonecchia¹², descritta in un altro passo della sua agiografia, è il segno di una visione ancora ostile e

¹¹ Sulle pitture novalicensi, da ultimo: C. SEGRE MONTEL, *I percorsi delle reliquie, tra thece dignissime, libri miraculorum e imagines depicte*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*, Atti della L Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 2002), Spoleto 2003, II, pp. 891-917. Per la figura storica del santo: L. PROVERO, *L'abbaziale di Eldrado a Novalesa e il confronto con la società valsusina (secolo IX)*, "Bollettino storico-bibliografico subalpino", XCIX (2001), 2, pp. 382-404.

¹² *Cronaca di Novalesa*, cit., p. 191.

minacciosa dell'ambiente alpino. Talvolta i documenti consentono di ricostruire la percezione del paesaggio per gli uomini dell'epoca, dove l'alta montagna è evocata come un territorio selvaggio, da conquistare con le armi della fede. In un documento del 1065 il vescovo di Torino Cuniberto descrive a tinte fosche la missione dei canonici che erano saliti nell'alta Valle per riedificare l'antica *Plebs Martyrum*, distrutta dai saraceni, e fondare la chiesa di San Lorenzo nella piana di Oulx:

Erat equidem intra fines nostri episcopii locus inter alpes situs, qui Plebs Martyrum nuncupatur, inter Secusiam et Jani montem, secus ripam Durie fluminis, reverentia et religione revera dignus, sed multo tempore incuria et negligentia post persecutionem et desolationem paganorum usque ad tempus nostrum desertus. [...] Inter gelidas alpes, algore nivium et affinium orribili sublimitate rupium, durus est et difficilis incolatus et asper.¹³

Una viva geografia mentale emerge da questa descrizione di un territorio diocesano periferico rispetto al centro urbano e alla pianura torinese, nel tratto compreso tra Susa e il Monginevro ("Jani montem"), presso il corso torrentizio della Dora Riparia. La pieve di Oulx, oggi completamente scomparsa, sorgeva infatti sulla strada che saliva al passo transfrontaliero, vicino alla confluenza della Dora di Cesana con la Dora di Bardonecchia, che formavano il primo tratto del corso fluviale. Le parole del vescovo offrono un'immagine eloquente della percezione dell'alta montagna per un "cittadino" dell'XI secolo. Le "gelidas alpes" erano spazi ancora da conquistare alla cristianità (e quindi alla civiltà) grazie all'impegno missionario degli uomini di Chiesa. Pochi anni dopo i canonici di Oulx potevano considerare vinta questa battaglia di sacralizzazione contro le forze della natura, con il completamento dei lavori nella nuova sede e la formazione di un vasto patrimonio di dipendenze, con 41 chiese dislocate nella Valle.

Negli stessi anni un altro santo locale veniva opportunamente scoperto e valorizzato nella città di Susa, il centro urbano d'origine romana più importante dell'area. Le ossa del martire Giusto vennero rinvenute in una remota vallata alpina e traslate per ini-

¹³ *Le carte della prevostura di Oulx fino al 1300*, a cura di G. COLLINO, Pinerolo 1908, pp. 22-23, doc. XXI; il documento, non pervenutoci nella redazione originale, ha subito alcune interpolazioni nel catalogo delle dipendenze canonicali, ma è da considerarsi sostanzialmente credibile: G. CASIRAGHI, *La diocesi di Torino nel Medioevo*, Torino 1979, p. 49 e n. 175.

ziativa del marchese di Torino Olderico Manfredi nel nuovo monastero fondato nel 1029, costruito in suo onore presso le mura di Susa. L'edificio è oggi ben conservato ed è stato oggetto di una recente campagna di restauri, che hanno consentito di approfondire lo studio delle strutture¹⁴. Le spoglie di San Giusto vennero probabilmente deposte nella chiesa, in una cappella a pianta centrale appositamente costruita nel braccio sud del transetto, che in seguito assumerà funzioni battesimali. In questo caso il culto di un martire locale veniva promosso dai rappresentanti del potere arduinico, con la creazione di un cenobio destinato a divenire un punto di riferimento centrale nel quadro della politica religiosa dinastica. Le reliquie di San Giusto però furono traslate dal luogo originario di sepoltura, e collocate opportunamente nella città dominata dai marchesi di Torino. Il culto risulta pertanto "urbanizzato", sottratto allo spazio alpino e affidato ad una comunità che si presenta come emanazione del potere laico. L'operazione di natura politica aveva suscitato perplessità e sono note le critiche di Rodolfo il Glabro che offre una lettura negativa della consacrazione, con l'inquietante presenza di manifestazioni demoniache che avrebbero infestato la chiesa di Susa¹⁵. Di fatto il progetto arduinico era destinato al successo e il monastero acquisterà un'autorità notevole nel contesto territoriale, sviluppando con impegno la devozione verso il martire.

3. *Pellegrinaggio locale e pellegrinaggio sovraregionale*

Un evento significativo nel rilancio dei santi locali si riconosce nel conflitto aperto tra due monasteri collocati sui versanti opposti della Valle di Susa: la comunità di Santa Maria di Celle, nata sulle pendici del monte Caprasio, e la più nota abbazia di San Michele delle Chiuse, fondata sulla cima del monte Pirchiriano. L'oggetto del contendere era il culto di San Giovanni Vincenzo, un

¹⁴ *La Basilica di San Giusto. La memoria millenaria della Cattedrale segusina*, Atti del Convegno (Susa, 2000), Susa 2002.

¹⁵ RODOLFO IL GLABRO, *Historiae* IV,7, in *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, a cura di G. CAVALLO - G. ORLANDI, Milano 1991, p. 209. Lo storico locale C. Sacchetti nelle *Memorie della chiesa di Susa*, Torino 1788, p. 59, riporta una tradizione, priva di altri riscontri, secondo cui le reliquie sarebbero state traslate da una chiesa collocata nell'area di Oulx.

eremita vissuto tra X e XI secolo, che le tradizioni agiografiche collegavano ad entrambe le fondazioni monastiche¹⁶. Il sepolcro del santo era custodito nella cripta della chiesa di Celle, ed era presto divenuto meta di un pellegrinaggio locale, in grado di rivaleggiare con il santuario dell'arcangelo Michele. Gli eremiti di Celle occupavano uno spazio defilato rispetto al fondovalle, lontano dai grandi flussi di transito della via Francigena, ma la collocazione geografica non aveva impedito di creare un polo devozionale alternativo, grazie alla fama di santità di Giovanni Vincenzo. La cripta è ancora conservata, caratterizzata da un impianto a sala semicircolare, con tre colonnine collocate sul lato lungo che sorreggono crociere munite di sottarchi. La disposizione insolita a navata trasversale, collegata alle due rampe di scale poste ai lati, suggerisce un percorso di circolazione riservato ai pellegrini che salivano a Celle per la visita al sepolcro venerato. Come alla Novalesa, le volte della cripta vennero decorate da un programma di affreschi, oggi conservati solo in scarsissimi frammenti, che illustravano episodi della vita dell'eremita¹⁷. La presenza di un centro di culto a quasi 1000 metri s.l.m. diviene segno di una conquista dei versanti alpini, nelle vaste distese dei pascoli estivi, e di un popolamento che risale verso aree fino ad allora non antropizzate. Il rapporto con il territorio si concretizza a Celle nella presenza di una cappella votiva, una "Sacra grotta" collocata a fianco della chiesa principale, dove si custodiva il rifugio dell'eremita, con un altare posato sulla viva roccia. La cappella rupestre, che nel Settecento verrà dotata di una facciata barocca monumentale, sfruttava i caratteri geologici del paesaggio, e rappresenta una testimonianza signifi-

¹⁶ Per le vicissitudini del culto e il contrasto tra le due comunità monastiche: G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel Medioevo italiano*, Roma 1994, pp. 105-120. Per le diverse forme di pellegrinaggio cfr. anche i saggi raccolti nel volume *Le vie del Medioevo*, Atti dei Convegni (Torino, 1994-1996), Torino 1998; R. STOPANI, *Le Alpi nel sistema delle vie di pellegrinaggio del Medioevo*, "De strata Francigena", XI (2003), 2, pp. 27-38; G. SERGI, *I pellegrinaggi altomedievali e lo spaesamento della comunicazione*, in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*, Atti della LII Settimana di studio della Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 2004), Spoleto 2005, II, pp. 1165-1188.

¹⁷ C. SEGRE MONTEL, *Un ciclo medievale inedito in valle di Susa: gli affreschi della cripta della parrocchiale di Celle*, "Bollettino storico-bibliografico subalpino", LXXIX (1981), pp. 67-106. Sulle strutture medievali della chiesa: S. SAVI, *La Cattedrale di San Giusto e le chiese romaniche della Diocesi di Susa*, Pinerolo 1992, pp. 195-210.

cativa del primo nucleo eremitico che potrà essere indagata, in futuro, da ricerche archeologiche. L'archeologia dei siti monastici rupestri rappresenta un settore di ricerca in espansione¹⁸, che offre nuovi elementi per valutare i fenomeni di sacralizzazione nell'area alpina.

Nella geografia ecclesiastica di questo tratto dello spazio alpino, che ormai cominciava a dare segni di eccessivo 'affollamento', nascevano conflitti e tensioni per il controllo 'spirituale' del territorio. I monaci di Celle erano in aperta concorrenza con il culto, ben più importante, fondato in onore dell'arcangelo Michele negli anni 983-987¹⁹. Le leggende agiografiche riferivano alla figura di Giovanni Vincenzo anche la nascita della Sacra e pure i monaci clusini erano interessati a promuovere il culto del santo eremita. La battaglia dei monaci di Celle contro l'aristocratica abbazia di San Michele era destinata alla sconfitta, che si consumerà nel XII secolo con la traslazione delle reliquie di Giovanni Vincenzo nella chiesa di Sant' Ambrogio, collocata alla base del monte Pirchiriano, sotto il diretto controllo della Sacra.

San Michele della Chiusa vanta una storia religiosa che si distingue nettamente da quelle incontrate fino ad ora: la sacralità del luogo derivava dalla diretta manifestazione di una potenza celeste. La ierofania dell'arcangelo si era verificata sul Pirchiriano seguendo il modello delle altre rivelazioni che avevano preceduto la storia di questo "culto delle cime", dal monte Gargano in Puglia, nella penisola affacciata sul Mediterraneo, al Mont Saint-Michel,

¹⁸ G.P. BROGIOLO - A. GHEROLDI - M. IBSEN, *Insedimenti rupestri nell'Alto Garda bresciano*, "Archeologia medievale", XXIX (2002), pp. 75-96; cfr. anche *Insedimenti rupestri medievali della Toscana*, a cura di E. DE MINICIS, Roma 2003, e *Il sacello rupestre di S. Michele presso la chiesa dei SS. Nazaro e Celso a Verona*, a cura di G.M. VARANINI, Verona 2004.

¹⁹ *La Sacra di San Michele. Storia. Arte. Restauri*, a cura di G. ROMANO, Torino 1990; P. CANCIAN - G. CASIRAGHI, *Vicende, dipendenze e documenti dell'abbazia di S. Michele della Chiusa*, Torino 1993; E. CASTELNUOVO, *L'arte nel Torinese: San Michele della Chiusa*, in *Storia di Torino, I: Dalla preistoria al comune medievale*, a cura di G. SERGI, Torino 1997, pp. 584-605; C. TOSCO, *La circolazione dei modelli architettonici nel romanico subalpino: il ruolo della Sacra nei secoli X e XI*, in *La Sacra di San Michele simbolo del Piemonte europeo*, Atti del IV Convegno Sacrense (Sacra di San Michele, 1995), a cura di C. CAMPI - L. LOMBARDO, Stresa 2000², pp. 201-227. Sulle ricerche archeologiche tuttora in corso: L. PEJRANI BARICCO - F. BOSMAN, *S. Ambrogio. Abbazia di S. Michele della Chiusa. Analisi stratigrafica degli elevati e scavi nell'area dei "ruderi del monastero nuovo"*, "Quaderni delle Soprintendenza Archeologica del Piemonte", 18 (2001), pp. 117-119.

sulle spiagge atlantiche della Normandia²⁰. Il culto non si basava su reliquie o sepolture, ma sull'ordine di costruire una chiesa impartito a Giovanni Vincenzo dalla voce stessa dell'arcangelo. La montagna del Pirchiriano diveniva la presenza più sacra della Valle, e il cronista leggeva nel suo nome un'immagine della ierofania angelica, facendo derivare fantasiosamente l'etimologia dal greco *pyr*, fuoco. Si attuava così un processo di significazione nei confronti di un elemento dell'orografia locale, che verrà esaltato dalla mole della chiesa innalzata nel XII secolo. Per questo progetto straordinario del romanico maturo è possibile parlare di una consapevole "architettura del paesaggio", che non temeva confronti nel contesto locale.

Nel quadro che si è delineato sommariamente, appare chiaro come il momento cruciale per la sacralizzazione di questo spazio alpino si collochi tra X e XI secolo, nel periodo che corrisponde alla prima fase del romanico. È in questi anni che si fondano nuove chiese, si rivitalizzano i centri antichi, si conquistano gli spazi più alti dei versanti alpini nel segno della cristianità. A partire dal XII secolo le nuove fondazioni divengono più rare, mentre si apre alla Sacra di San Michele il grande cantiere della chiesa oggi conservata, che attiva circuiti di maestranze sovraregionali. Il percorso di accesso dei pellegrini che salgono alla montagna sacra viene dotato di un apparato monumentale, ricavato scavando i gradini nella roccia, con un effetto scenografico di grande impatto. I modelli architettonici di allestimento degli spazi sacri subiscono un radicale aggiornamento, che si allinea alle conquiste tecnologiche del romanico sviluppato nell'area padana. Con questi lavori si può dire che i grandi programmi d'intervento giungono a conclusione, mentre la stagione gotica non ha lasciato nella Valle che scarse testimonianze. Il processo di sacralizzazione dello spazio si era compiuto e le Alpi Cozie non sono più percepite come un territorio selvaggio e ostile, ma appaiono densamente popolate e ricche di un patrimonio monumentale consolidato.

Una ripresa dell'attività edilizia, collegata alla rivitalizzazione dei centri parrocchiali e agli sviluppi devozionali del culto dei santi, si verificherà soltanto alla fine del Medioevo, nel corso del XV seco-

²⁰ *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'Archange*, Atti del Colloque (Cérisy-la-Salle - Mont Saint-Michel, 2000), a cura di P. BOUET - G. OTRANTO - A. VAUCHEZ, Roma 2003.

lo. In questa fase, mentre le architetture ripetono senza innovazioni forme tradizionali, la testimonianza più significativa è da ricercare nei numerosi cicli affrescati che si conservano nel territorio montano, ricchi di temi popolari e di episodi tratti dalle raccolte agiografiche tardive. La pittura religiosa offriva ora immagini di un ambiente ospitale e familiare. Così sulle pareti della chiesa romanica di San Pietro ad Avigliana ritroviamo una figura di San Giuseppe, carico dei suoi strumenti di falegname, che guida la fuga in Egitto della sacra famiglia (fig. 2). Un Egitto, però, senza nulla di esotico, ma segnato da una strada che si snoda a tornanti in un paesaggio alpino e sale verso una catena di montagne, simile a quella che si apre di fronte alla pianura di Avigliana.

ALESSANDRO ROVETTA

*Committenti, gruppi sociali, produzione artistica
nei Sacri Monti: aspetti e problemi,
con alcune esemplificazioni lombarde e piemontesi**

“...di quel monte non ho se non travaglio...”. Così Carlo Bascapè, vescovo di Novara, si sfogava con il generale dei Barnabiti di Milano in una lettera del 9 marzo 1604, riferendosi al suo operato di arbitro e promotore delle attività al Sacro Monte di Varallo¹.

Dal punto di vista delle dinamiche di committenza, i Sacri Monti hanno conosciuto vicende molto complesse e stratificate che, a causa del loro profondo radicarsi nel contesto locale, hanno acquisito fisionomie peculiari, difficili da ricondurre sistematicamente a criteri interpretativi omogenei.

Si possono ad ogni modo individuare frequenze e analogie significative, che emergono da un certo numero di elementi comuni alle fabbriche dei Sacri Monti. Da una parte, lo sviluppo di dinamiche simili è stato favorito dall'autorevolezza e dalla fama del modello archetipo, rappresentato da Varallo, e dal tipo di linguaggio artistico messo in campo, che coinvolge ambiente, architettura, scultura e pittura, con una forte intenzionalità rappresentativa, fino ai caratteri della teatralità. Dall'altra, la forte diffusione in un'area territoriale ben definita, quella lombardo-piemontese, ha comportato la ricorrenza delle stesse figure istituzionali (vescovi, ordini religiosi, duchi), facilitando la mobilità delle stesse maestranze artistiche e il confronto con situazioni sociali e politiche simili².

* Un particolare ringraziamento a Jessica Gritti.

¹ P.G. LONGO, “Un luogo sacro... quasi senz'anima”. Carlo Bascapè e il Sacro Monte di Varallo, in Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo. Coscienza e azione pastorale in un vescovo di fine Cinquecento, Atti del Convegno di studio (Novara - Orta - Varallo Sesia, 1993), Novara 1994, p. 373.

² Amilcare Barbero sottolinea a questo proposito che “i Sacri Monti sono una specificità italiana, di cultura lombardo-piemontese, che in questa area geogra-

La concentrazione delle esperienze dei Sacri Monti in un'area ristretta e facilmente circoscrivibile ha determinato un imponente fenomeno devozionale e artistico, ben caratterizzato e conosciuto. Nei confronti di queste manifestazioni, le esperienze geograficamente più esterne di fenomeni santuariali legati al monte o hanno intercettato nella loro formazione soluzioni e comportamenti simili a quelli che hanno dato origine ai Sacri Monti lombardo-piemontesi (poiché radicati nello stesso tipo di clima culturale, religioso, istituzionale e artistico, come nel caso di San Luca a Bologna)³, o vi si sono direttamente paragonate, pur in forme e misure differenti (come nel caso precocissimo di San Vivaldo).

È opportuno premettere al nostro tipo di indagine alcune considerazioni desumibili dalla più recente storiografia sui Sacri Monti, giustamente preoccupata di precisare definizioni di campo⁴, tra le quali ci limiteremo, in questa sede, a citare le questioni più significative. Innanzitutto si segnala la necessità di verifiche nel più ampio contesto santuariale europeo, dove si incontrano fenomeni analoghi nelle intenzioni, ma diversi nelle forme (come ad esempio i casi spagnoli, slovacchi o bretoni), e contestualmente l'esigenza di distinguere tra Sacri Monti, *Viae Crucis* e Calvari, fino a comprenderne le interpolazioni in casi specifici (come il caso della cappella del Sepolcro a Varallo, databile al 1491, che si iscrive nel generale fenomeno europeo del culto del *Christus Passus*). D'altra parte è importante non disgiungere, in considerazioni eccessivamente autoreferenziate, i Sacri Monti dal più ampio fenomeno santuariale: soltanto Varallo, Orta e Varese mantengono, infatti, nel tempo la connotazione prevalente di Sacro Monte, mentre per Crea, Belmonte e Oropa, soprattutto nella considerazione popolare, è prevalsa l'immagine santuariale, che è all'origine del loro insediamento. A livello territoriale specifico, una considerazione complessiva del fenomeno santuariale può portare a osservazioni di tipo sistemico e soprattutto permette di rivelare importanti contaminazioni tipologiche. A titolo esemplificativo si

fica ha avuto origine, si è radicata e si è diffusa" (A. BARBERO, *Complessi devozionali europei dal Quattrocento al Settecento*, in *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis*, a cura di A. DA ZEDELGEM, Casale Monferrato 2004, p. 49).

³ Per la Madonna di San Luca di Bologna si veda M. FANTI - G. ROVERSI, *La Madonna di San Luca in Bologna*, Bologna 1993.

⁴ BARBERO, *Complessi devozionali europei...*, cit., pp. 43-61.

veda l'impressionante casistica, tutta mariana, della Valtellina⁵, con due santuari cacuminali (santuario della Madonna della Sassella e santuario dell'Apparizione della Vergine di Galivaggio), due santuari extraurbani su confluenze viarie (santuario dell'Assunta di Morbegno e santuario della Madonna di Tirano), una serie di altri santuari legati a immagini miracolose (santuario della Madonna di Campagna a Ponte) e alla diffusione di culti particolari (Santa Casa di Loreto a Tresivio), che rappresentano in assoluto i cantieri architettonici e artistici più importanti e aggiornati della valle. Si nota, inoltre, come le tipologie architettoniche delle cappelle dei Sacri Monti risentano dei modelli dei santuari, prevalentemente a pianta centrale⁶, e i santuari stessi tendano viceversa ad accogliere al loro interno forme espressive tipiche dei Sacri Monti (si veda a tale proposito il gruppo ligneo nella Cappella del Cenacolo nel santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Saronno)⁷.

Dobbiamo, infine, ricordare che in tempi recenti sono state messe in discussione alcune acquisizioni storico-critiche ormai radicate nella storiografia, come la visione dei Sacri Monti in veste di 'sistema' prealpino eretto dalla Chiesa a difesa dal mondo protestante e la centralità del ruolo di San Carlo nella trasformazione del fenomeno in termini controriformati⁸. Su questo ultimo punto si nota in particolare che la fioritura dei Sacri Monti, dopo Varallo, è legata più specificamente a Carlo Bascapè e Federico Borromeo, e che non si hanno notizie di normative ecclesiastiche specifiche sui Sacri Monti emanate da San Carlo, che è invece molto attivo per i santuari di pianura (si vedano i casi di Caravaggio e Rho)⁹.

⁵ Per i santuari valtellinesi si vedano A. ROVETTA, *L'architettura*, in *Civiltà artistica in Valtellina e Valchiavenna. Il Medioevo e il primo Cinquecento*, a cura di S. COPPA, Sondrio 2000, pp. 83-133, e ID., *L'architettura*, in *Civiltà artistica in Valtellina e Valchiavenna. Il secondo Cinquecento e il Seicento*, a cura di S. COPPA, Bergamo 1998, pp. 47-75.

⁶ Il progetto di Galeazzo Alessi per il Sacro Monte di Varallo, di cui resta il cosiddetto *Libro dei Misteri*, è in questo senso molto indicativo.

⁷ Per il santuario di Saronno si veda *Il santuario della Beata Vergine dei Miracoli di Saronno*, a cura di M.L. GATTI PERER, Saronno 1996.

⁸ A. ANNONI, *Incidenza della legislazione ecclesiastica sui Sacri Monti*, in *Sacri Monti. Devozione, arte e cultura della Controriforma*, a cura di L. VACCARO - F. RICCARDI, Milano 1992, pp. 161-171.

⁹ Per il santuario di Caravaggio si veda F. BARBIERI, *Il santuario della Madonna di Caravaggio*, Bergamo 1988; per Rho P. AIRAGHI, *Il santuario della Madonna Addo-*

Si tratta di sollecitazioni stimolanti, che vanno tuttavia attentamente valutate caso per caso (come mostra il fenomeno valtellinese, territorio in cui l'imponente fioritura di santuari, cacuminali e non, tra Cinque e Seicento è difficilmente disgiungibile dalla situazione politica del territorio sotto giurisdizione politica grigiona protestante).

Le dinamiche di committenza legate ai Sacri Monti si comprendono anche alla luce delle sollecitazioni storiche e religiose che ne hanno determinato la nascita. Alcune sono specifiche, altre condivisibili con esperienze santuariali diverse che sono in definitiva "espressione della devozionalità di un notevole, di un Ordine religioso, di una comunità, i cui elementi innovativi di diversificazione sono riconducibili alla personale esperienza dei committenti, alla loro sensibilità e cultura, alla creatività degli artisti che vi hanno lavorato"¹⁰.

Si possono ricordare alcuni fattori storico-sociali che hanno contribuito allo sviluppo del fenomeno dei Sacri Monti, come la caduta di Costantinopoli nel 1453 e la conseguente problematicità del pellegrinaggio in Terrasanta a causa della pressante presenza turca nel Mediterraneo. Di centrale importanza sono stati la diffusione e il rafforzamento della spiritualità francescana, a sua volta comprensibile nel più ampio fenomeno dell'Osservanza degli Ordini mendicanti e predicatori, sostenitori di un tipo di immedesimazione nella preghiera, coinvolta anche dal punto di vista fisico, in particolar modo per quanto riguarda gli episodi della Passione. Il fenomeno dei Francescani e delle loro diverse famiglie e riforme diverrà, inoltre, importante nel Cinquecento per la gestione di diversi Sacri Monti (ad esempio Varallo e Orta in forma conflittuale, al proprio interno e con le altre componenti sociali). Anche la diffusione della preghiera del Rosario influisce sull'evoluzione dei Sacri Monti, nonostante l'iniziale intento cristocentrico e topomimetico dei Luoghi Santi, verso una prevalente connotazione mariana legata ai Misteri, come al Sacro Monte di Varese.

Va inoltre considerato come tra la fine del Quattrocento e il primo Cinquecento la crisi dell'istituto plebano nell'ambito dell'or-

lorata di Rho, Cantù 1972, e *La Madonna Addolorata di Rho: 'indagine sui fatti prodigiosi all'origine del Santuario'*, a cura di C. MARCORA - L. GIANI, Milano 1983.

¹⁰ BARBERO, *Complessi devozionali europei...*, cit., p. 51.

ganizzazione ecclesiastica territoriale porti le comunità cittadine o borghigiane alla ricerca di luoghi di riconoscimento pubblico, che catalizzino le risorse finanziarie ed economiche e siano punto di connessione con altri istituti a carattere prevalentemente assistenziale (ospedali, Monti di Pietà), talvolta in senso di contrapposizione al potere ducale o statale (si vedano ad esempio Santa Maria della Croce a Crema¹¹, l'Incoronata di Lodi¹², ma anche il Sacro Monte di Orta).

Ruolo determinante nelle fabbriche santuariali avranno poi le confraternite, già esistenti o costituite *ad hoc*, e i loro rapporti, non sempre piani, con i vertici diocesani e con il potere centrale.

Alcuni casi esemplari: il Sacro Monte di Varallo

La peculiarità di ogni Sacro Monte rende difficili letture trasversali sistematiche, mentre risulta più agevole osservare alcuni casi significativi, utilizzando uno stesso punto di vista, quello appunto dei rapporti tra committenza, gruppi sociali e produzione artistica, dato che emergono con evidenza non solo comportamenti analoghi ma, considerando la prossimità geografica e storica di molti episodi, vere e proprie interferenze.

Le nostre considerazioni possono partire dal caso di Varallo, che per diversi aspetti rappresenta un prototipo, non solo cronologico¹³. Il primo protagonista dell'impresa valsesiana è il france-

¹¹ Per Santa Maria della Croce di Crema si veda *La basilica di Santa Maria della Croce a Crema*, Cinisello Balsamo 1990.

¹² Per Santa Maria Incoronata a Lodi si veda R. AULETTA MARRUCCI, *L'Incoronata. Il Tempio di Lodi*, Lodi 1995.

¹³ Sui singoli Sacri Monti si è scelto di segnalare la bibliografia più significativa in relazione al tema trattato. Per il Sacro Monte di Varallo si vedano *I Sacri Monti nella cultura religiosa e artistica del Nord Italia*, a cura di D. TUNIZ, Milano 2005; A. SQUIZZATO, *I Sacri Monti*, Roma-Bari 2004, pp. 7-41; *Atlante dei Sacri Monti prealpini*, a cura di L. ZANZI - P. ZANZI, Milano 2002, pp. 100-101; *Terra Santa e Sacri Monti*, Atti della giornata di studio (Milano, 1998), a cura di M.L. GATTI PERER, Milano 1999, pp. 7-80; C. DEBIAGGI, *Il Sacro Monte di Varallo: breve storia della basilica e di tutte le cappelle*, Varallo Sesia 1990; F. CARESIO, *I Sacri Monti del Piemonte*, Torino 1989, pp. 17-97; ID., *Il Sacro Monte di Varallo*, Biella 1984; C. DEBIAGGI, *A cinque secoli dalla fondazione del Sacro Monte di Varallo. Problemi e ricerche*, Varallo 1980; S. LANGÈ, *Sacri Monti piemontesi e lombardi*, Milano 1967, pp. 13-20; M. BERNARDI, *Il Sacro Monte di Varallo*, Torino 1960; P. GALLONI, *Sacro Monte di Varallo. Origine e svolgimento delle opere d'arte*, Varallo Sesia 1914; A.M. CHIARA, *Dell'importanza monumentale del Sacro Monte di Varallo*, Torino 1883.

scano Bernardino Caimi che fin dal 1486, quando si concentrano le prime donazioni seguite all'approvazione papale, imposta il Sacro Monte su un duplice intento topomimetico¹⁴, legato all'esperienza della Custodia di Terrasanta, e mnemotecnico¹⁵, legato alla spiritualità dell'Ordine. La prima componente ha una ricaduta prevalentemente topografica e architettonica, impegnata nella replica dei Luoghi Santi; la seconda, tesa all'immedesimazione nei Misteri della Passione¹⁶, si definisce in termini prevalentemente figurativi, soprattutto nelle forme inedite e coinvolgenti dell'invenzione artistica gaudenziana, plastica e pittorica, ai limiti della teatralità¹⁷.

L'abituale coinvolgimento dell'Ordine francescano nel tessuto sociale d'ambito, legato soprattutto alla predicazione, porta ad un immediato coinvolgimento delle componenti cittadine nella realizzazione del Sacro Monte: nel 1493 l'intera comunità di Varallo dona le aree sulle quali si sono già edificati il convento, il santuario e le prime cappelle del Monte; contemporaneamente i notabili più in vista diventano fabbricieri, tra i quali verrà ad emergere la personalità di Marco Scarognino¹⁸.

La connessione e l'accordo fra le tre componenti – religiosa: i francescani; cittadina: i fabbricieri; artistica: Gaudenzio Ferrari – determina la crescita della fabbrica negli anni seguenti, confer-

¹⁴ Come attesta l'iscrizione sulla lapide della cappella del Santo Sepolcro del 1491 ("...Frater Bernardinus Caymus de Mediolano Ordinis Minoris de Observantia Sacra huius Montis excogitavit loca ut hic Hierusalem videat qui peragrarare nequit"): si veda a questo proposito M. ROSSI, *I sacri monti: cultura artistica e pietà popolare*, in *Ascensioni umane. La montagna nella cultura occidentale*, a cura di G. LANGELLA, Brescia 2004, p. 61.

¹⁵ Come emerge dal *Quadragesimale* scritto nel 1488 ca.: ROSSI, *I sacri monti...*, cit., p. 62.

¹⁶ Su questi temi si veda anche G. GENTILE, *Sacri Monti e Viae Crucis: storie intrecciate*, in *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis*, cit., pp. 31-42.

¹⁷ M. ROSSI, *Problemi aperti sulle origini del Sacro Monte di Varallo*, in *Terra Santa e Sacri Monti*, cit., pp. 53-62; per un aggiornamento degli studi su Gaudenzio a Varallo si veda da ultimo S. BAIOTTO - E. VILLATA, *Gaudenzio Ferrari, Gerolamo Giovenone. Un avvio e un percorso*, Torino 2004.

¹⁸ La donazione si riferisce al giorno 24 aprile e coinvolge la chiesa e il convento di Santa Maria delle Grazie, il romitorio del Santo Sepolcro, la cappella *subtium cruce* (da identificare probabilmente con la Cappella del Sepolcro della Madonna) e la cappella dell'Ascensione, congiuntamente con una serie di edifici allora in costruzione. Sugli Scarognini si veda DEBIAGGI, *A cinque secoli dalla fondazione...*, cit., pp. 13-14.

mando il duplice intento, topomimetico e mnemotecnico. Alcune notizie rivelano comunque un rapporto concorrenziale e non sempre paritario, fortemente legato al valore dei protagonisti. Tra il 1509 e il 1517 è rettore del Sacro Monte fra' Francesco da Merignano¹⁹, che un memoriale del secondo Cinquecento definisce "disegnatore di detta fabbrica, maestro di legname... il quale parimenti era stato in Gerusalem"²⁰, quasi a segnalare l'intento dell'Ordine di far valere competenze interne su più fronti. Gli fanno riscontro da un lato la gestione decisa della Fabbrica da parte dello Scarognino e dall'altro la crescente autorevolezza della direzione artistica di Gaudenzio, culminante nella Cappella della Crocifissione e attiva almeno fino al 1528. È indicativo che il distacco del Ferrari dal Monte coincida con il rallentamento, fino alla stasi, dell'impresa.

Il Sacro Monte riprende impulso attorno al 1560, quando all'interno della Fabbriceria diventa protagonista la famiglia D'Adda, con Giacomo, Giovanni Antonio e Girolamo, fino al Seicento inoltrato. Appartenente alla ricca borghesia milanese e legata da stretti vincoli di parentela agli Scarognino di Varallo, la famiglia D'Adda, agendo prevalentemente sulla scelta degli artisti, assolve per quasi un secolo il compito di rivendicare con forza i diritti municipali sul Monte, anche nei confronti dei *forenses*, cioè i valligiani non varallesi che tentavano di ampliare l'identità territoriale dell'istituzione²¹.

La prima mossa di Giacomo D'Adda è la richiesta a Galeazzo Alessi di un nuovo progetto, steso sui fogli del celebre *Libro dei Misteri* (1565-1569)²², che resta privo di attuazione, ma segna un deciso mutamento concettuale nel 'percorso' del complesso, favorendo un ordine cronologico-didattico e promuovendo un aggiornamento architettonico, quasi sperimentale, in termini aulici e monumentali. Gli stessi correttivi all'ambizioso progetto alessiano,

¹⁹ Alla morte di Caimi, nel 1499, la reggenza della fabbrica era passata a Candido Ranzo e poi al Merignano.

²⁰ ROSSI, *I sacri monti...*, cit., p. 64, e P.G. LONGO, *Fonti documentarie sui Francescani a Varallo Sesia tra XV e XVI secolo*, Varallo 1987 ("Quaderno di studio Sacro Monte di Varallo Sesia", v), pp. 90-92.

²¹ LONGO, "Un luogo sacro... quasi senz'anima"..., cit., p. 370.

²² Per il *Libro dei Misteri* si veda G. ALESSI, *Il libro dei Misteri*, anast. a cura di A.M. BRIZIO - S. STEFANI PERRONE, Bologna 1974.

attestato da un gruppo di disegni di Martino Bassi²³, sembrano richiesti dallo stesso Giacomo, a nome dei fabbricieri e con l'approvazione dal Padre provinciale.

A questo punto interviene un fatto nuovo nelle dinamiche di gestione del Sacro Monte: l'interesse dell'autorità diocesana per un controllo sempre più deciso che superi le conflittualità tra comunità cittadina e ordine religioso. La situazione doveva essere davvero confusa. Segni evidenti ne erano l'immobilismo delle attività, almeno fino al 1576, e le sollecitazioni pontificie. Difficile è valutare in tal senso l'incidenza di Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano, che sale ripetutamente al Monte per gli esercizi spirituali²⁴. Nell'ultima di queste occasioni, nel 1584, si propone di "porre qualche ordine alla fabbrica... parendogli molto confusi i misteri"²⁵. Ne traspare una prevalente preoccupazione per la conduzione ecclesiastica e la chiarezza iconografica: la mossa è decisa, perché egli convoca il 'suo' architetto, Pellegrino Pellegrini, il suo predicatore preferito, Padre Francesco Panigarola, e il suo amministratore di fiducia per l'edilizia ecclesiastica, Ludovico Moneta; ma è tardi, almeno per lui che muore in quello stesso anno, tanto che non risultano sue specifiche disposizioni.

La volontà di creare ordine attraverso l'imposizione di un'autorità diocesana che espropri il Sacro Monte da conflitti localistici, sia cittadini che religiosi, si manifesta chiaramente con l'intervento di Sisto V che, nel 1587, sollecitato dal vescovo di Novara, Cesare Speciano, e dal Padre generale dell'Ordine francescano, Francesco Gonzaga, nomina l'ordinario diocesano "delegato apostolico" con piena autorità sul Monte, anche in merito alle scelte iconografiche e devozionali²⁶. Precisi decreti vengono stabiliti anche

²³ M.L. GATTI PERER, *Martino Bassi, il Sacro Monte di Varallo e Santa Maria presso San Celso a Milano*, "Arte Lombarda", IX (1964), 2, pp. 21-61.

²⁴ Nel 1571, nel 1580 e nel 1584 (questi ultimi probabilmente dettati da Carlo Bascapè). Si veda ANNONI, *Incidenza della legislazione ecclesiastica...*, cit., p. 162.

²⁵ G. GENTILE, *Gli interventi di Carlo Bascapè nella regia del Sacro Monte di Varallo*, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo...*, cit., p. 427, riferimento alla lettera di San Carlo del 19 ottobre 1584 da Arona per convocare a Varallo gli artisti suddetti per una consultazione sul procedere dei lavori (la lettera è conservata presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano, Ms. P. 24 inf., vol. II, c. 623).

²⁶ Si tratta delle Costituzioni di Sisto V del 30 maggio 1587 per le quali un grande peso hanno giocato le ingerenze di Cesare Speciano: esse sono citate nel *Libro inventario dell'archivio della fabbrica del Monte*. Si veda in proposito LONGO, "Un luogo sacro... quasi senz'anima"..., cit., p. 370.

per l'elezione e la conduzione della Fabbriceria, con equa ripartizione tra religiosi e comunità cittadina, tuttavia tali disposizioni dovranno essere ribadite nel 1589 perché ancora disattese.

La piena realizzazione di questo nuovo modello gestionale si attua con il vescovo di Novara, Carlo Bascapè, barnabita e stretto collaboratore di San Carlo, che dal 1593 al 1604 dispone un ampio e preciso rilancio della vita spirituale del Sacro Monte. Egli riesce a stabilire la piena autorità diocesana attraverso il controllo della Fabbriceria, la promozione e l'ordinamento dell'immaginario devozionale e figurativo, secondo le indicazioni controriformate del Borromeo e di Gabriele Paleotti²⁷, lasciando peraltro ai fabbricieri l'iniziativa sulla scelta degli artisti²⁸.

L'esito concettuale complessivo delle iniziative del Bascapè su Varallo è stato indicato nel definitivo "tramonto o l'abbandono della topomimesi palestinese e gerosolimitana, per fare soprattutto di quel 'luogo sacro' un sistema di percorsi devozionali semplici e lineari attorno ai misteri della vita e passione di Cristo"²⁹, per cui il vescovo novarese chiede nel 1599 un disegno di riordino globale a Domenico Alfano e successivamente la collaborazione del Padre cappuccino Cleto da Castelletto, attivo anche a Orta³⁰. In termini di linguaggio figurativo, la significativa indicazione della cappella gaudenziana della Crocifissione come modello di riferimento troverà conseguente sviluppo nelle interpretazioni drammatiche di Giovanni d'Enrico e Tanzio da Varallo (i quali, va ricordato, sono valsesiani)³¹; anche se, dal punto di vista della fruizione devozionale, l'ordine di installare grate e vetrate porta ad un forte ridimensionamento dell'originario principio di immedesimazione fisica. Ovviamente Bascapè interviene anche sulla gestione religiosa, esautorando progressivamente gli Osservanti a favore dei frati riformati e trovando in questo anche il favore della comunità cittadina.

²⁷ E. DE FILIPPIS, *L'indirizzo e il controllo del Bascapè in tema di arte sacra: i cantieri dei Sacri Monti*, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo...*, cit., pp. 289-306.

²⁸ Nel frattempo nel 1589 era divenuto fabbricere Giovanni Antonio d'Adda, figlio di Giacomo.

²⁹ LONGO, "Un luogo sacro... quasi senz'anima"..., cit., p. 393.

³⁰ Il 3 ottobre il Carlo Bascapè chiede a Domenico Alfano di fare un disegno per il Monte che rispondesse al riordino delle cappelle da lui stabilito, nel 1602 il vescovo solleciterà i fabbricieri a rispettare il disegno fatto da Alfano, nel 1604 sarà coinvolto anche Padre Cleto da Castelletto Ticino: *ivi*, pp. 375-376.

³¹ Giovanni d'Enrico e Tanzio da Varallo sono attivi al Sacro Monte dal 1616.

La decisa politica del Bascapè discende dall'autorevolezza del personaggio, ma per i vertici diocesani è impossibile una costante presenza a Varallo. Ne consegue che il potere sul Monte torna presto ad essere di fatto conteso localmente tra comunità cittadina e frati francescani. Significativa in tal senso è l'azione di Gerolamo D'Adda, fabbriciere dal 1613, il quale si pone come garante del proseguimento delle iniziative del Bascapè, da tempo assente, favorendo, di fatto, gli interessi famigliari e quelli dei "vicini" a scapito dei frati riformati: la fondazione nel 1614 della nuova chiesa sul Monte attua un progetto del vescovo e allo stesso tempo chiude la possibilità ai frati di costruire nello stesso luogo un convento che avrebbe facilitato il pieno controllo sull'istituzione.

Il caso di Orta, Sacro Monte francescano

Le complesse dinamiche di gestione e di committenza rapidamente descritte per il Sacro Monte di Varallo trovano rispondenze e varianti in altri casi lombardi e piemontesi. Le componenti sociali coinvolte sono le stesse – comunità cittadina, ordine religioso, autorità diocesana – ma cambia il livello d'intervento, date le peculiarità del contesto territoriale e delle origini dei complessi monumentali.

Ne è un chiaro esempio il caso di Orta, centro della Riviera di San Giulio, terra 'franca' tra ducato di Milano e domini sabaudi³². Dal punto di vista ecclesiastico, la Riviera è sotto la giurisdizione del vescovo di Novara, ma l'autorità religiosa 'interna' è il Capitolo di San Giulio, insediato sull'isola omonima e rappresentato dalle più illustri famiglie ortensi, che si assicurano in tal modo le cappellanie dei paesi del lago³³. L'autorità civile è invece la *Credentia et vicinanita hominum Hortae*, anch'essa composta dai notabili locali. La presenza francescana si era imposta nel corso del Quat-

³² Per il Sacro Monte di Orta si vedano SQUIZZATO, *I Sacri Monti*, cit., pp. 8-14; *Atlante dei Sacri Monti prealpini*, cit., pp. 94-95; E. DE FILIPPIS, *Bascapè e il Sacro Monte di Orta*, in *Carlo Bascapè sulle orme del Borromeo...*, cit., pp. 307-317; F. MATTIOLI CARCANO, *Il ruolo di ideazione e di committenza della comunità ortese nella vicenda del S. Monte di S. Francesco*, in *Terra Santa e Sacri Monti*, cit., pp. 93-114; CARESIO, *I Sacri Monti del Piemonte*, cit., pp. 142-188; G. MELZI D'ERIL, *Sacro Monte d'Orta*, in *Isola San Giulio e Sacro Monte d'Orta*, a cura di G.A. DELL'ACQUA, Torino 1977; LANGÈ, *Sacri Monti piemontesi e lombardi*, cit., pp. 20-25.

³³ MATTIOLI CARCANO, *Il ruolo di ideazione...*, cit.

trocento favorendo un culto diffuso per il santo fondatore e San Bernardino.

Diversamente da Varallo, ma analogamente alla maggior parte degli altri Sacri Monti, quello di Orta si innesta su una preesistenza santuariale, legata ad un avvenimento miracoloso³⁴. L'antica chiesa di San Nicolao, divenuta santuario della Madonna delle Grazie nel 1580, era gestita dalle famiglie ortensi Gemelli e Olina. Non sorprende quindi che risalga alla comunità di Orta la prima idea, nel 1583, di una serie di cappelle nella 'selva' di San Nicolao, anche se ufficialmente la prima pietra, posata nel 1590, vede protagonisti Amico Canobio, abate vallombrosano di Novara, e Pietro Paino, canonico di San Giulio. Di fatto il Sacro Monte dedicato a San Francesco si pone come un tipico fenomeno di identificazione e rappresentanza di un assetto sociale e territoriale dai contorni poco definiti e facile preda dei potenti interessi limitrofi.

Anche nel caso di Orta, un primo livello conflittuale è interno alla famiglia francescana chiamata al ministero spirituale del Monte, divisa tra riformati e cappuccini, ovviamente manovrati dai centri di potere territoriale – il Capitolo di San Giulio e la *Credentia* – anch'essi in forte antagonismo. La spuntano i cappuccini, e cappuccino è l'architetto, Cleto da Castelletto Ticino, che progetta l'intero complesso e che troviamo coinvolto anche a Varallo; ma i riformati non recedono e fondano sulla sponda opposta del lago un nuovo convento *in cacumine montis*, parimenti dedicato a San Francesco. Ancora una volta è l'autorità diocesana, nella persona di Carlo Bascapè, ad imporsi come possibilità ordinatrice³⁵. Il vescovo di Novara diviene, infatti, la vera guida del Sacro Monte: istituisce la Fabbriceria riservandosi la nomina dei tre membri, verifica il progetto generale lavorando a stretto contatto col Padre Cleto (per il quale ottiene dal Padre provinciale la residenza ortense), controlla accuratamente il versante iconografico della decorazione pittorica. Ai committenti locali, anche per evidenti motivi eco-

³⁴ Nel 1538 una statua della Vergine era stata vista emanare sudore e chiudere e aprire ripetutamente gli occhi.

³⁵ DE FILIPPIS, *Bascapè e il Sacro Monte di Orta*, cit., pp. 307-317; ID., *Il vescovo Carlo Bascapè e il Sacro Monte di Orta*, in *Sacri Monti...*, cit., pp. 385-391; F. FRANGI, *Dalla nascita del Sacro Monte all'Accademia di Corconio. La pittura del Seicento nella Riviera d'Orta*, in *Pittura tra il Verbano e il lago d'Orta dal Medioevo al Settecento*, a cura di M. GREGORI, Milano 1996, pp. 44-55.

nomici, lascia la scelta degli artisti, pur in accordo con Cleto e i fabbricieri³⁶. In tal senso Bascapè, impegnandosi anche in prima persona nei finanziamenti³⁷, ratifica la dotazione privata delle singole cappelle, come del resto accade per gran parte dei Sacri Monti, pur imponendo il progetto architettonico e controllando l'impalcatura iconografica della decorazione. Rendendosi inoltre conto di non poter garantire una sua presenza continua, investe i cappuccini di verificare la congruenza devozionale delle scelte della fabbrica e dei singoli committenti. L'implicazione del vescovo novarese è così forte che il suo intervento colpisce comunque anche la scelta degli artisti: è il caso della cappella della Porziuncola (XI, secondo la numerazione in sequenza delle cappelle), dove contesta alla famiglia Martelli – osti facoltosi attivi anche a Milano – la scelta di un mediocre pittore locale, Giovanni Francesco Monti, proponendo in alternativa il Moncalvo, che aveva apprezzato in Sant' Alessandro a Milano, o i Fiammenghini, che avevano lavorato alla sua cappella (III)³⁸.

Un ultimo dato sociale interessante, rintracciabile anche in altri casi, è il coinvolgimento di famiglie e confraternite professionali implicate nel vasto fenomeno dell'emigrazione: la cappella della Nascita di San Francesco (I) è dotata dalla Compagnia degli stagnari e terracottari attivi in Francia e Spagna, così come la cappella della Conferma della Regola (XII) è legata agli Ortensi residenti a Roma.

L'impronta e il controllo vescovile, ad Orta diversamente da Varallo, si faranno sentire anche nel secondo Seicento: ne dipendono l'attività di maestranze provenienti dal Sacro Monte di Varallo e dalla seconda Accademia Ambrosiana (Nuvolone, Busca, Busola ecc.) e, quando il Cusio e la Valsesia passano al Piemonte, la forte resistenza 'lombarda' rispetto alla virata su Torino di Varallo³⁹.

³⁶ I primi sono i Fiammenghini, che nel 1608 decorano la terza cappella (*San Francesco rinuncia ai beni terreni*), cui seguono Cristoforo Prestinari e Giovanni d' Enrico. Si segnala anche in questo caso che si tratta di artisti impegnati tutti anche a Varallo.

³⁷ La citata terza cappella è dotata dallo stesso Carlo Bascapè: cfr. *supra*, n. 36.

³⁸ Il pittore Moncalvo rifiuterà l'incarico a Orta che verrà adempiuto, probabilmente dietro suggerimento del Bascapè, da Morazzone a partire dal 1615. Si veda DE FILIPPIS, *Il vescovo Carlo Bascapè...*, cit., pp. 390-391.

³⁹ M. DELL'OMO, *Artisti del Settecento al Sacro Monte di Orta e al Sacro Monte di Varallo: un confronto*, in *Terra Santa e Sacri Monti*, cit., pp. 103-114.

Il caso di Varese, Sacro Monte mariano

Anche il Sacro Monte di Varese⁴⁰ si innesta su un precedente santuario, Santa Maria al Monte, di origine medievale, rifondato nella seconda metà del Quattrocento e legato ad un cenobio di Romite ambrosiane, tradizionalmente segnato da un forte culto della Passione⁴¹. Già alla fine del XV secolo si era pensato alla costruzione di una sorta di sacro percorso con un paio di cappelle, interpellando lo stesso Bernardino Caimi, fondatore di Varallo⁴². Un dato particolare di questa proto-fase è il forte interesse su questo luogo degli Sforza, ovvero del potere politico centrale.

La fondazione del Sacro Monte vero e proprio è comunque rimandata di circa un secolo e vi ritroviamo le consuete componenti: l'ordine religioso, la comunità cittadina, l'autorità diocesana. La nascita è infatti legata al cappuccino Giovan Battista Aguggiari, priore a Casbeno e assistente delle Romite, ma si registra da subito l'intervento delle altre forze, senza le quali sarebbe impensabile un'impresa così vasta e complessa, il cui percorso si ispira ai Misteri che scandiscono la recita itinerante del Rosario. Dalle comunità del territorio varesino provengono i primi deputati della fabbrica, rappresentanti delle famiglie più in vista, come i Biumi e i Dralli⁴³. Contemporaneamente l'arcivescovo di Milano, Federico Borromeo, dimostra tutto il suo interesse, nell'ambito di un più vasto programma dedicato ai luoghi di culto mariano, che

⁴⁰ Per il Sacro Monte di Varese si vedano SQUIZZATO, *I Sacri Monti*, cit., pp. 44-71; *Atlante dei Sacri Monti prealpini*, cit., pp. 104-107; A. SPIRITI, *La IV cappella del Sacro Monte di Varese: cultura ebraica e scelte iconografiche di una famiglia emergente*, in *Terra Santa e Sacri Monti*, cit., pp. 83-89; L. ZANZI, *Sacri Monti e dintorni. Studi sulla cultura religiosa ed artistica della Controriforma*, Milano 1990 (2005²); S. COLOMBO, *Contributo per la storia della fabbrica delle cappelle del S. Rosario a Santa Maria del Monte sopra Varese*, in P. BIANCONI et. al., *Il Sacro Monte sopra Varese*, Milano 1981, pp. 132-150; LANGÈ, *Sacri Monti piemontesi e lombardi*, cit., pp. 28-34.

⁴¹ La zona presbiteriale della chiesa di Santa Maria del Monte fu realizzata negli anni di Galeazzo Maria Sforza con finanziamenti ducali; si trova presente sul cantiere anche Benedetto Ferrini. Si veda L. GIORDANO, *Milano e l'Italia nord-occidentale*, in *Storia dell'architettura italiana. Il Quattrocento*, a cura di F.P. FIORE, Milano 1998, pp. 181-182.

⁴² A. BERTONI, *La basilica di Santa Maria del Monte sopra Varese: religiosità, arte e committenza tra quindicesimo e sedicesimo secolo*, in *Sacri Monti...*, cit., pp. 335-351.

⁴³ COLOMBO, *Contributo per la storia della fabbrica delle cappelle del S. Rosario...*, cit., pp. 132-150.

coinvolge il santuario di Saronno e Santa Maria di Loreto a Milano⁴⁴. Non è un caso se nel 1610 il breve di Paolo V, che costituisce la Congregazione per la Fabbrica delle Cappelle, vede insieme la componente locale e quella diocesana. Il progetto architettonico viene affidato a Giuseppe Bernasconi, architetto locale di indubbia capacità, che tra il 1604 e il 1624 erige tredici cappelle. Federico condivide lo spirito 'interventista' di Bascapè a Varallo e soprattutto a Orta, dando precise disposizioni: le cappelle "per la vaghezza dell'opera non sijno tutte d'una forma, ma nel disegno s'esprimino in pianta et elevato secondo più converrà a ciascun mistero"⁴⁵, e nello specifico dell'Annunciazione raccomanda la tessitura muraria a vista, come nel prototipo lauretano⁴⁶. Anche nella scelta degli artisti troviamo coinvolte la componente locale, l'esperienza presso altri Sacri Monti e l'appartenenza all'Accademia Ambrosiana fondata da Federico: tra i plasticatori emergono Francesco Silva e famiglia, il Prestinari e il Bussola; tra i pittori Morazzone e Busca.

Nel caso varesino, la dotazione delle cappelle si estende all'intero Ducato e in particolare alla città di Milano, portando a concessioni iconografiche e stilistiche legate agli interessi della committenza: si veda il caso della cappella della Presentazione di Gesù al Tempio (IV), dove emergono, a livello iconografico, la cultura ebraica cara alla famiglia committente, gli Omodei, e, a livello di scelte artistiche, il loro gusto romanista, ben interpretato dal Ghisolfi⁴⁷.

Una discendenza da Varese: il Sacro Monte di Ossuccio

Il Sacro Monte di Ossuccio, fondato nel 1635 (o 1623) sulle sponde occidentali del Lario e consacrato alla Vergine⁴⁸, ricalca in più punti la scelte varesine: soprattutto nella tipologia del percor-

⁴⁴ Per Saronno cfr. *supra*, n. 7.

⁴⁵ L. ZANZI, *Fonti nuove per la politica monumentale di Federico Borromeo al "Sacro Monte" sopra Varese*, in ID., *Sacri Monti e dintorni...*, cit., p. 206.

⁴⁶ *Ivi*, p. 208.

⁴⁷ SPIRITI, *La IV cappella...*, cit. Si ricorda inoltre che la settima cappella (*Flagellazione*), con le statue di Rezio e gli affreschi di Morazzone, dotata dalla famiglia Litta Modigliani, annovera tra i personaggi rappresentati i due patroni della famiglia, Francesco e Gerolamo.

⁴⁸ Anche a Ossuccio si segnala una preesistenza santuariare del 1537 in forma di oratorio, forse corrispondente all'attuale cappella del Soccorso, e anche in questo

so e nell'impianto centrale delle cappelle, con differenti punti di vista e d'ingresso, ma che restano più semplici e ridotte rispetto al prototipo. Anche il reclutamento delle maestranze guarda a Varese, soprattutto per i Silva, ma, come nella consuetudine, attinge anche alle risorse locali, in particolare ai fratelli Recchi⁴⁹. La conduzione della fabbrica risulta semplificata e meno dipendente da direttive diocesane, forse per il carattere meno ingerente della curia comasca a questa altezza cronologica. Sta di fatto che ai meriti del francescano Lorenzo Serenato, considerato il fondatore del Sacro Monte, seguono quelli ben più ampi e articolati di fra' Timoteo Snider, sindaco della Fabbriceria dal 1643 al 1683, che assomma con decisione su di sé ruoli che, nelle committenze di altri complessi, siamo avvezzi a trovare suddivisi in modo più articolato. Allo Snider si possono, infatti, riferire anche competenze architettoniche, come quelle di Padre Cleto da Castelletto, elemento che si evince da un ritratto che lo rappresenta con una planimetria tra le mani, probabilmente quella del santuario⁵⁰.

Il caso di Ossuccio appare, nelle dinamiche di gestione e committenza, molto più libero e semplificato, forse anche per la minore 'esposizione' dell'iniziativa, ma non per questo è privo di coerenza e unità linguistica. La direzione dello Snider è molto attenta e pervasiva, al punto che i pagamenti agli artisti impegnati nella decorazione delle cappelle, quasi tutte di committenza privata, sono effettuati direttamente da lui, che evidentemente raccoglieva personalmente i lasciti dei dotatori⁵¹. Questo non significa che i meriti delle famiglie committenti venissero oscurati, dato che appare il loro stemma sulla facciata delle cappelle. Anche per Ossuccio, ma è caratteristica di tutte le committenze artistiche lariane di questi secoli, prevalgono dotazioni di famiglie emigrate per motivi di lavoro, come i Brentano, impegnati nel commercio di limoni e seta.

caso legato a una statua miracolosa della Vergine, oltre che a notizie di un precedente sito di culto pagano. Per il Sacro Monte di Ossuccio si vedano SQUIZZATO, *I Sacri Monti*, cit., pp. 71-74; P. GATTA PAPAVALASSILIOU, *Il Sacro Monte di Ossuccio*, Gorle (BG) 1996.

⁴⁹ GATTA PAPAVALASSILIOU, *Il Sacro Monte di Ossuccio*, cit.

⁵⁰ Il ritratto si trova oggi nel santuario della Madonna del Soccorso: *ivi*, p. 23.

⁵¹ Le famiglie appartenevano prevalentemente al territorio del Lario occidentale, spesso emigrate per lavoro, come i Brentano, attivi nel commercio dei limoni e della seta, i Salice, i Gilardoni, i Mainoni e i Cetti.

Due casi piemontesi: Crea e Oropa

I casi di Crea e Oropa sono esemplificativi di situazioni in cui l'origine santuariale dei complessi, entrambi legati al leggendario trasporto da parte di Sant'Eusebio di statue della Vergine realizzate da San Luca, mantiene il primato sul successivo ampliamento nelle forme di Sacro Monte, dichiaratamente dedotte dal modello di Varallo.

A Crea⁵² sono i canonici lateranensi, nella persona di Costantino Massino⁵³, a pensare, ancora nel 1589, ad una serie "di cappelle ove si rappresentano i Misterii della Reina dei Cieli" a complemento dell'antico santuario. I tempi sono quelli di Orta, e simile è anche la situazione socio-politica, tesa all'affermazione di un'identità locale, in un territorio sempre governato da 'esterni', prima i Paleologi e poi i Gonzaga. La committenza delle singole cappelle si divide, infatti, tra il giro gonzaghese e la nobiltà locale. Negli anni del suo rettorato, Massino provvede alla cooptazione degli artisti – Wespín, Tabacchetti, Moncalvo e Fiammenghini – in uno stretto e vicendevole rapporto con Varallo e Orta.

Ad Oropa il primo impulso all'ampliamento del santuario mariano e alla successiva costruzione di cappelle giunge dalla stessa popolazione, come forma di espiatione dei peccati e di richiesta di soccorso in una situazione socio-economica molto difficile⁵⁴. L'autorità vescovile di Vercelli ebbe sempre un ruolo guida, prima con Giovan Stefano Ferrero poi con Giacomo Gorìa, ma l'amministrazione del complesso rimase nelle mani del Consiglio della città e di un'apposita congregazione. La particolare distribuzione delle 20 cappelle, erette a partire dal 1620, non risponde ad

⁵² Per il Sacro Monte di Crea si vedano *Atlante dei Sacri Monti prealpini*, cit., pp. 83; A. BARBERO, *Sacro Monte di Crea*, Alessandria 1998; CARESIO, *I Sacri Monti del Piemonte*, cit., pp. 99-138; LANGÈ, *Sacri Monti piemontesi e lombardi*, cit., pp. 25-28.

⁵³ Il priore Massino chiede a Vincenzo Gonzaga l'autorizzazione e i finanziamenti per la realizzazione dell'opera, dichiaratamente secondo il modello di Varallo. A questo proposito scrive un trattato con intento illustrativo e pedagogico, anche nei confronti di coloro i quali non potessero recarsi al Sacro Monte, nel quale specifica gli intenti che lo hanno guidato nell'elaborazione del progetto, che sottopone all'attenzione del duca.

⁵⁴ Per il Sacro Monte di Oropa si vedano G.C. BASCAPÈ - G. DELL'ORO, *Per la storia del Sacro Monte di Oropa*, Milano 2002; *Atlante dei Sacri Monti prealpini*, cit., p. 91; CARESIO, *I Sacri Monti del Piemonte*, cit., pp.199-220; LANGÈ, *Sacri Monti piemontesi e lombardi*, cit., pp. 37-40.

un criterio ascensionale, ma si distende sulle aree adibite a pascolo. Le dotazioni delle cappelle hanno un forte carattere civico essendo legate alle comunità rionali di Biella; la scelta degli artisti si muove, come nei casi già esaminati, sul doppio binario dell'esperienza in altri Sacri Monti (Giovanni e Melchiorre d' Enrico nella cappella dell'Incoronazione) e della valorizzazione delle forze locali, qui ben rappresentate dallo scultore Pietro Giuseppe Auregio. Diversamente da Crea, Oropa conoscerà un crescente interessamento da parte dei Savoia, peraltro concentrato prevalentemente sul santuario, fino a diventare "regio stabilimento", degno di essere inserito tra i monumenti del *Theatrum Sabaudiae*.

MARINA MONTESANO

Un sacro monte 'americano'

Dovete sapere che all'inizio dell'Ottocento, viveva a Chicago un uomo chiamato Edward Gordon. Sia lui che sua moglie erano timorati di Dio, e soffrivano tanto delle miserie del mondo, che pregavano sempre il Signore di dar loro occasione di alleviarle. Ora avvenne che la moglie intraprese un viaggio in mare e fece naufragio. Nel momento del maggior pericolo udì la voce del Signore che le ordinava di insegnare agli uomini a vivere uniti e concordi. La donna scampò alla morte, e portò al marito il comando divino. Il marito disse: "Iddio ci ordina di vivere uniti, e noi ubbidiremo. Ma al mondo vi è un luogo solo degno di ricevere un così grande messaggio. Riuniamo i nostri amici e trasferiamoci con loro a Gerusalemme, per annunciare dal monte Sion il messaggio del Signore". Così Gordon e sua moglie partirono per Gerusalemme con circa trenta persone che volevano vivere come Iddio comandava. Presero dimora in una sola casa, mettendo tutto in comune, dividendo fra tutti quanto alcuni possedevano, aiutandosi e guidandosi a vicenda. Cominciarono a raccogliere bambini poveri, a curare ammalati, a mantenere vecchi e miserabili senza chiedere alcun compenso.¹

Molti avranno riconosciuto una pagina del bellissimo romanzo del Premio Nobel per la letteratura Selma Lagerlöf, *Jerusalem*, pubblicato in Svezia fra 1901 e 1902, nel quale l'autrice ricostruisce la vera storia di una intera comunità agricola svedese che il fervore religioso e le attese messianiche avevano spinto, alla fine dell'Ottocento, a trasferirsi a Gerusalemme unendosi alla setta americana dei Gordonisti, dal nome dei due fondatori. Al tempo, nella città santa, la presenza di cristiani protestanti di origine statunitense era forte; segno di un attaccamento per la Terra Santa assai vivo nella religiosità americana. Tuttavia, le condizioni di vita per molti di loro erano estremamente difficili: a cominciare dalla lunghezza del viaggio, che tagliava i ponti con la madrepatria in ma-

¹ S. LAGERLÖF, *Jerusalem*, trad. it. Milano 1997, p. 156.

niera ben più netta di quanto avvenisse per gli europei; se le donazioni non arrivavano, le colonie di militanti religiosi rischiavano di morire di fame. Il clima, il cibo, l'acqua, il contatto con i malati erano fonte di contagio e molti finivano per morire a Gerusalemme: magari come avevano sognato di fare, ma forse ben più rapidamente di quanto immaginassero.

Come scrive ancora la Lagerlöf "...fuori dalle mura di Gerusalemme, sul pendio del monte Sion, una missione americana possedeva un cimitero, dove aveva autorizzato i Gordonisti a seppellire i loro morti. [...] La morte aveva mietuto largamente, e già pareva ai Gordonisti di occupare troppo spazio nel piccolo cimitero"². È per questo che, grosso modo contemporaneamente allo svolgersi degli eventi narrati dalla scrittrice svedese, negli Stati Uniti il rapporto con la Terra Santa si evolveva anche in un'altra direzione: se visitarla era difficile e pericoloso, si poteva comunque ricrearla in America. Non si tratta, con tutta evidenza, di un processo molto diverso da quello verificatosi in Europa nei secoli precedenti. Tuttavia, il suo realizzarsi in tempi di industrializzazione ormai avanzata, nonché alcune caratteristiche peculiari del mondo protestante americano, hanno fatto sì che le ricostruzioni della Terra Santa negli States abbiano sposato due istanze peculiari: la commercializzazione e il radicalismo politico.

Per ragioni di spazio, non è qui possibile tracciare con accuratezza una storia delle riproduzioni americane della Terra Santa³. Lo faremo per sommi capi, per concentrare la nostra attenzione su un esempio particolarmente significativo. Si ometterà invece la descrizione del Sacro Monte voluto dai padri Francescani in California in quanto troppo simile, per tipologia e committenza, a quelli europei.

Uno dei primi e più significativi esempi delle rappresentazioni della Terra Santa in America vede già all'opera il connubio fra istanze religiose e istanze commerciali. Verso la fine degli anni settanta dell'Ottocento nello Stato di New York, sulle rive del lago Chautauqua, il ministro metodista John Heyl Vincent, insieme all'industriale e suo correligionario Lewis Miller, fondava il Palestine Park: un par-

² *Ivi*, p. 283.

³ Rinviamo alla dettagliata ricostruzione di B.O. LONG, *Imagining the Holy Land: Maps, Models, and Fantasy Travels*, Bloomington 2003; da integrare con la recensione di K. PINTO, "Journal of Palestine studies", XXXIII (2004), 4, p. 132.

co a tema nel quale, con una scala di 1/300 circa, si riproduce l'intera Terra Santa (fig. 1). A quanto pare, inizialmente il parco non era fatto per durare, essendo costruito con materiali molto poveri; ma il successo della prima stagione fu maggiore del previsto e il parco divenne permanente, arricchendosi anzi di spettacoli e di animazioni in costume: da finti musulmani in preghiera a viandanti in abiti orientali. Nel 1907 una parte delle strutture fu soggetta a restauri.

Nel frattempo, però, a St. Louis si era andati ancora più avanti. Nel 1904, in occasione delle celebrazioni del centenario dell'acquisto della Louisiana da parte dei francesi, nella città venne allestita la *World's Fair* – la Fiera del mondo –: l'evento era importante perché l'acquisizione aveva compreso tutti i territori fra il Mississippi e le Rocky Mountains e aveva aperto la strada allo sviluppo verso il Pacifico. Aperta dal 30 aprile alla fine dell'anno, la Fiera di St. Louis ospitò circa 20 milioni di visitatori, che assisterono alla messa in opera di alcune meraviglie di una tecnologia che si apprestava a divenire di massa: pattinare sul ghiaccio in estate, parlare attraverso il telegrafo senza fili con città distanti 2000 km, sperimentare la prima aria condizionata. Allo stesso tempo, vi si rappresentavano in 1240 aceri le 'meraviglie' del mondo (dalle Alpi tirolesi ai *pueblos* messicani, dalle giungle asiatiche ai villaggi eschimesi e così via) e della storia. Il motivo ideologico sottinteso alla grande messa in scena era chiaro: l'America si proponeva come sintesi ma anche come progresso rispetto alle culture che l'avevano preceduta. In questa visione teleologica della Storia americana, la Terra Santa, e soprattutto Gerusalemme, avevano un ruolo particolare, in quanto il progresso tecnologico e la preminenza degli Stati Uniti sulle altre nazioni erano vissute come il segno della benedizione divina, come il simbolo di un nuovo patto, in tutto simile a quello che Dio aveva stretto con il popolo d'Israele. Per questo la Città Santa di epoca ottomana veniva riprodotta insieme alle altre meraviglie, ma in scala esatta e popolata di figuranti in costume (fig. 2).

Nel corso del Novecento l'interesse per le rappresentazioni della Terra Santa non diminuì. Tuttavia, nonostante l'incremento di possibilità economiche, almeno in determinati periodi, esso si radicò sempre più nell'idea di 'importare' la Terra Santa, invece di visitarla. Il che d'altro canto incontrava un'altra peculiarità del mondo statunitense, cioè la scarsa attitudine a viaggiare all'estero. Come recitava l'opuscolo distribuito in occasione della Fiera di St. Louis,

i visitatori avrebbero evitato lo squallore e la povertà della moderna Gerusalemme e avrebbero visto la Gerusalemme del tempo di Gesù così com'essa era stata. Non era vero, ovviamente, visto che la città ottomana era ben altra cosa, ma poco importava.

A diffondere l'immagine della Terra Santa nel subcontinente americano contribuirono altre iniziative: come quella, per esempio, di Charles Foster Kent e Jesse Lyman Hurlbut, i cui stereoscopi con immagini tridimensionali della Palestina e dei suoi luoghi santi ebbero grande successo. Un contributo fondamentale venne poi dalla fondazione della "American School of Oriental Research" (ASOR), fondata agli inizi del secolo da un docente della Harvard University, J. Henry Thayer. L'associazione, attiva anche a Gerusalemme, si proponeva di "portare a compimento l'azione di riconversione cristiana della Terra Santa iniziata dai crociati medievali"⁴. Negli anni fra il 1920 e il 1929, e poi ancora dal 1933 al 1936, il direttore William Foxwell Albright portò l'associazione a una svolta, incrementando le attività imprenditoriali pur senza trascurare quelle scientifiche: compì infatti diverse missioni di archeologia biblica, che lo portarono a formulare teorie in materia, che tuttora oggi risultano nel loro complesso errate⁵.

Ma ormai la 'mania' delle riproduzioni della Terra Santa era diffusa in tutto il paese e i parchi a tema – più o meno grandi, più o meno fortunati – sorgevano in numerosi Stati. Fra i molti, uno merita la nostra particolare attenzione, in quanto la parabola compiuta dalla metà del Novecento ai nostri giorni è significativa dei cambiamenti della visione religiosa avvenuta nel frattempo negli States.

Nel 1965 Charles F. Robertson, in qualità di rappresentante della Elna M. Smith Foundation, annunciò l'intenzione di costruire una grande statua di Gesù sulla cima di una collina nota come Magnetic Mountain e situata appena al di fuori della cittadina di Eureka Springs, nel distretto dei Monti Ozark, nello Stato dell'Arkansas. Il distretto degli Ozark comprende un territorio che si estende fra il nord dell'Arkansas e il sud del Missouri. La zona circostante fu colonizzata negli anni trenta dell'Ottocento, ma non tutti i bianchi poveri riuscirono a trovarvi buone terre per stabilirvisi, anche per via di manovre speculative in atto. Così gli Ozark,

⁴ LONG, *Imagining the Holy Land...*, cit., p. 135.

⁵ Se ne parla nell'ottimo lavoro di I. FINKELSTEIN - N.A. SILBERMAN, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, trad. it. Roma 2002, *passim*.

nonostante la catena non superi di molto i 600 metri di altezza, divennero il rifugio di quanti non avevano luoghi migliori per vivere, e con il loro sostanziale isolamento finirono per diventare sede di comunità povere e tradizionaliste, oggetto di attenzione solo da parte degli etnologi in cerca di sacche di conservazione del patrimonio folklorico. Eureka Springs costituì per un certo periodo un'eccezione. Gli indiani che vi abitavano prima di essere uccisi o cacciati da quei territori conoscevano le proprietà terapeutiche delle acque delle sorgenti che poi dettero il nome alla località. E verso il 1890 presso quelle fonti si allestirono alcuni bagni termali attorno ai quali sorse l'insediamento umano. Il successo dei bagni durò grosso modo sino alla Seconda Guerra mondiale, per poi esaurirsi.

Difficile dire perché la fondazione avesse scelto la località, comunque talmente povera da accogliere con favore qualunque novità. Non così un cronista della "Gazzetta" della capitale dello Stato Little Rock, Patrick J. Owens, il quale scavò nel passato della fondazione scoprendo alcuni dettagli interessanti. I suoi fondatori erano i coniugi Gerald L.K. ed Elna Smith. Negli anni Trenta, Smith aveva guidato l'America First Party (il partito "Prima l'America") che si opponeva all'ingresso in guerra degli Stati Uniti e abbracciava posizioni antisemite. Noto per i suoi discorsi infuocati e privi di mezze misure, avrebbe rivolto l'invito ai suoi militanti perché cacciassero "lo storpio" (Franklin Delano Roosevelt) dalla Casa Bianca; si era poi insediato a Detroit dove, sotto la protezione di Henry Ford, aveva combattuto i sindacati dei lavoratori dell'industria. Negli anni Cinquanta, cioè agli albori della lotta per i diritti civili delle minoranze, Gerald Smith era stato il *leader* della Christian Nationalist Crusade, un'associazione politica dell'estrema destra segregazionista, la cui rivista "The Cross and Flag" ("La croce e la bandiera") era stata diretta dallo stesso portavoce della fondazione, il già menzionato Robertson. Interrogato nel 1955 da una Commissione del Congresso per un parere in merito alle leggi che regolavano l'immigrazione, aveva citato Albert Einstein come un esempio di straniero cui le leggi federali avrebbero dovuto proibire l'ingresso nel Paese⁶.

⁶ Su Gerald Smith si legga G. JEANSONNE, *Gerald L.K. Smith. From Wisconsin Roots to National Notoriety*, "Wisconsin Journal of History", winter 2002-2003, pp. 18-29 (anche per la bibliografia precedente).

Tuttavia nel 1965 Smith era una figura di secondo piano, superata a destra da altre organizzazioni che si opponevano all'integrazione fra bianchi e neri, al tempo la questione sociale che più infiammava il dibattito politico. Così, nonostante gli articoli di Owens, il progetto andò avanti servendosi dello scultore del Montana Emmett Aloysius Sullivan, in collaborazione con altri artigiani e un ingegnere. Il risultato fu inaugurato nel giugno 1966: una scultura di cemento rinforzato con l'acciaio, che misura 19 m di altezza e 18 m dalla punta di una mano all'altra (fig. 3). Il modello potrebbe esser stato il celebre *Cristo* di Rio de Janeiro, terminato nel 1931, alto circa il doppio rispetto a quello degli Ozark e di fattura notevolmente migliore; per costruirlo si impiegarono infatti dieci anni.

Comunque, le intenzioni di Smith erano molto più ambiziose. Quasi contemporaneamente all'inaugurazione della statua, la fondazione prese contatti con un giovane scrittore di Tucson (Arizona), Robert Hyde, incaricandolo di scrivere sceneggiatura e coreografia per un grande dramma della Passione. *The Great Passion Play* è infatti il nome con il quale lo spettacolo si sarebbe intitolato. Oppure, in alternativa e con una certa pretenziosità, *Mount Oberammergau Passion Play*, dalla Oberammergau bavarese nella quale, a partire dal 1634, ogni decennio ha luogo una celebre, immensa rappresentazione della Passione.

Al contrario della statua, questo progetto non poteva passare sotto silenzio. I drammi della Passione non erano un genere insolito nel Paese. Per esempio, uno cattolico si svolgeva a Union City (New Jersey) già da diversi decenni; un altro, metodista, aveva luogo dal 1959 a Fall City (Washington). Quasi tutti erano generalmente accusati di propagandare una visione pesantemente antiebraica; accuse particolarmente forti in anni di rinnovato interesse per i temi razziali, tanto che il *Passion Play* cattolico di Union City proprio dal 1968 aveva avviato un'opera di revisione dei testi. Il *Great Passion Play* di Eureka Springs iniziò sottotono nell'estate del 1968, con cinque spettacoli settimanali fra maggio e giugno, in un anfiteatro in parte naturale posto tra le colline. Ma nel luglio dell'anno successivo cominciarono i guai. Il cronista del "New Yorker" Calvin Trillin, recatosi a vedere lo spettacolo, ne pubblicò la recensione sul numero del 26 luglio. Fra le altre cose, scriveva: "Il concilio dei vescovi ha elencato circa una mezza dozzina di modi in cui un dramma della Passione può trasformarsi in

un esercizio di anti-semitismo [...] e la versione di Hyde li contiene proprio tutti”. Passava poi a ricordare il passato di Smith, concludendo che il personaggio non era cambiato⁷. Avendo il “New Yorker” altro peso rispetto alla “Gazzetta” di Little Rock, questa volta le polemiche non finirono con l’articolo. Nel mondo politico locale, il timore di veder associata la località con movimenti di estrema destra cominciò a prender piede. In ballo vi era la richiesta di fondi, avanzata dalla fondazione Smith, per costruire una strada in grado di agevolare e incrementare i visitatori. Il governatore Winthrop Rockefeller inizialmente non si era opposto al progetto, appoggiato dagli enti per la viabilità, ma nello stesso periodo suo fratello Nelson correva come governatore dello Stato di New York contro il giudice Goldberg, e nello Stato progressista, sede di una ricca comunità ebraica (non per nulla entrambi i candidati erano ebrei), il supporto a un noto antisemita non avrebbe portato buoni auspici; di conseguenza Rockefeller tornò sui suoi passi e, nel 1970, il progetto della strada venne cancellato.

Tuttavia, Gerald Smith guadagnava in intraprendenza ciò che perdeva sul fronte delle buone maniere. Traendo spunto dal fallito progetto della strada, nel 1971 si congratulava con i suoi avversari sulle pagine del quotidiano locale, annunciando come sui terreni che dovevano servire a quello scopo avrebbe costruito una Nuova Gerusalemme. Un volantino del tempo dettaglia bene lo scopo dell’iniziativa: “I nemici del Cristo sono in possesso della Terra Santa originale e ne stanno dissacrando i Luoghi Santi [...]. Siamo dinanzi a una situazione in cui i nemici del Cristo in Terra Santa utilizzeranno le aree da loro rese desolate per glorificare l’Anticristo invece del nostro Salvatore”.

Il solito Hyde fu spedito a Gerusalemme per studiare la possibilità di costruire repliche dei principali Luoghi Santi, e realizzare disegni e fotografie. La fondazione avrebbe finanziato i lavori iniziali, affidandosi poi a donazioni per finire l’opera. I lavori cominciarono poco tempo dopo, ma Smith non ne avrebbe visto la conclusione: morì infatti nel 1976; l’opera fu proseguita per un certo periodo dalla moglie, per poi passare direttamente nelle mani della fondazione, gestita da un erede dell’ex portavoce Robertson. La *New Holy Land* – questo è il nome definitivo – ha aperto i

⁷ C. TRILLIN, “New Yorker”, 26 luglio 1969.

battenti negli anni Ottanta e da allora non ha mancato mai di rinnovarsi, aggiungendo continuamente nuove attrazioni.

La visita si svolge in un autobus che conduce i visitatori da un luogo all'altro. Si accede al parco attraverso una riproduzione della Porta d'Oro di Gerusalemme e poi si passa a visitare i luoghi principali della vita del Cristo, con scenari arricchiti da figuranti in costume che in genere fungono anche da guide e spiegano le tappe dell'itinerario (per esempio la scena dell'Ultima Cena illustrata a due turisti da un figurante) (fig. 4). Arricchisce la rappresentazione anche un pezzetto di muro di Berlino, qui trasportato dopo lo smantellamento, sul quale un anonimo aveva scritto in tedesco una citazione dal *Salmo 23,4*: "Anche se cammino attraverso la valle della morte, non temo alcun male". La scelta di inserirlo qui segue probabilmente un'idea dell'ex presidente Reagan, che ne volle un altro pezzo nel suo museo (molti presidenti americani hanno musei personali che ne ricordano l'opera). Nel tempo, oltre al muro, si sono aggiunti un museo d'arte sacra, uno sulla Bibbia e altre appendici.

A questo punto, sarebbe facile fermarsi e notare come la volontà di Smith, a prescindere dal suo discutibile e discusso passato, sia arrivata a compimento. Eureka Springs è divenuto ormai un Sacro Monte: fondato su un antico luogo di culto, o almeno di cura, pre-cristiano, è ora caratterizzato dalla gigantesca statua che ne segnala la presenza anche a chilometri di distanza, da una rappresentazione della Passione e da una riproduzione della Terra Santa che nel tempo hanno attirato milioni di visitatori. Il tutto, che può essere giudicato *kitsch* da occhi europei, ha certamente assunto sempre più i caratteri di un'impresa commerciale ma, come già si diceva, anche questi sono tratti forti della religiosità americana.

Tuttavia, il fatto non è così semplice. Si potrebbe pensare che le polemiche sul luogo si siano attutite in quanto, morti i fondatori, gli eredi legali ne hanno ammorbidito i toni fondamentalisti, trasformandosi esso in una versione *à la* Disneyland di un Sacro Monte. Ma così non è: il cambiamento è stato ben più profondo e, ancora una volta, si lega a una svolta interessante dell'America degli ultimi decenni. Il 'lancio' commerciale di *New Holy Land* è infatti coinciso con l'avvento al potere di una lunga serie di presidenze repubblicane: dal 1980 ad oggi, come si ricorderà, a parte gli otto anni di Clinton, se ne sono avuti otto di presidenza Reagan e dieci fra Bush padre e figlio. Rispetto alla vecchia guardia del Partito Repubblica-

no, queste amministrazioni hanno portato sulla scena politica personaggi nuovi; molti dei vecchi collaboratori, rimasti attivi sino alla fine degli anni Settanta, hanno dato le dimissioni e si sono ritirati dalla scena politica. Ora, questa nuova guardia – una parte della quale è ormai globalmente nota con il nome di *neo-cons* – raccoglie consensi e persone all'interno della destra cristiana protestante, anch'essa soggetta nel tempo a forti cambiamenti. Se un tempo l'antisemitismo ne era un cavallo di battaglia, oggi al contrario sono i cosiddetti cristiani sionisti ad avere un ruolo di primo piano; un cambiamento che si lega ovviamente all'impegno di queste amministrazioni in Palestina in favore di Israele, ma anche, e già da prima, alla penetrazione di ferventi sostenitori della causa sionista in istituti e fondazioni che prima erano di segno assolutamente contrario: è il caso della già ricordata American School of Oriental Research, nella quale l'ingresso di un personaggio come Max Leopold Margolis, sostenitore della fondazione dello Stato di Israele durante l'occupazione inglese, riuscì a trasformare un'associazione nata per “portare a compimento l'opera dei crociati” in un'associazione filo-sionista. Le origini di questa tendenza possono essere rintracciate nella cosiddetta teologia “dispensazionalista” nata in America a cavallo tra Ottocento e Novecento, e a lungo restata minoritaria. Oggi, al contrario, 70 milioni di “cristiani rinati” americani, seguaci della Moral Majority e dei predicatori televisivi come Jerry Falwell e Pat Robertson, sono convinti che l'America sia l'Impero del Bene dei Tempi Ultimi, e che aiutando Israele a prendere possesso dell'intera Terra Santa secondo le promesse bibliche, l'America acceleri il secondo avvento di Gesù. Fra questi vi è ad esempio l'ebreo “rinato cristiano” Marvin J. Rosenthal, fondatore del più recente “parco biblico”, creato a Orlando in Florida, che promette dalle pagine del sito internet www.zionshope.org (“speranza sionista”) di essere il più spettacolare fra tutti: nella *Holy Land Experience*, questo il nome, scene dal Vecchio e dal Nuovo Testamento sono presentate attraverso mezzi multimediali, ricostruzioni e drammatizzazioni teatrali⁸.

⁸ Sulla destra cristiana un tempo antisemita, oggi fervente sostenitrice del sionismo, sono apparsi negli ultimi anni diversi studi interessanti: G. HALSELL, *Prophecy and Politics. The Secret Alliance between Israel and the U.S. Christian Right*, Westport, CT 1989; ID., *Forcing God's Hand: Why Millions Pray for a Quick Rapture... and Destruction of Planet Earth*, London 2002; K. SILVERSTEIN - M. SCHERER, *Born-Again*

Il discorso potrebbe continuare a lungo, ma è opportuno tornare alla *New Holy Land*, dove i segni di questo cambiamento sono molto evidenti: anni dopo l'apertura, fra le attrazioni si pensò infatti di inserire in una rappresentazione essenzialmente neotestamentaria una riproduzione del Tabernacolo di Mosè dove, recita la *brochure*, “un sacerdote [Dick Ludig, anch'egli un ebreo ‘rinato cristiano’] spiegherà gli oggetti presenti all'interno e le loro funzioni come sono viste attraverso gli occhi dei credenti sia del Nuovo che del Vecchio Testamento”; un bel passo avanti per un centro nato col fine di preservare l'immagine della Terra Santa dai “nemici del Cristo” che la possiedono. Il *merchandising*, importante in luoghi del genere, è altrettanto significativo: dalle magliette pro-Bush, a quelle che sciolgono in modo originale l'acronimo CIA, ai simboli cari alla destra religiosa più militante ed estrema (figg. 6-7). A partire dall'aprile 2005, accanto alla *New Holy Land* aprirà un museo didattico sui dinosauri, anch'esso dotato di un significato ben preciso. Infatti, dimentichi della lezione che da San Gerolamo in poi ha insegnato a leggere il linguaggio della Bibbia come simbolico, soggetto a interpretazione, contestualizzato e storicizzato, questo tipo di cristiani adepti delle teorie del creazionismo credono che la Bibbia illustri alla lettera tutta la storia del creato, e dunque in essa si parli anche dei dinosauri.

Cos'altro sarebbero altrimenti il Beemot e il Leviatano di *Giobbe* 40-41? Ma c'è di più: nel libro di *Neemia* non si legge forse: “Uscii di nottetempo per la porta della Valle, verso la sorgente del Dragone e quindi verso la porta del Letame, ispezionando le mura di Gerusalemme diroccate e le porte divorate dal fuoco” (2,13)? Il Dragone è sicuramente un dinosauro, che nel 440-420 a.C., quando si pensa sia vissuto Neemia, avrebbe abitato la città: come commentano in uno dei molti siti internet dedicati all'argomento, “...questo verso non solo parla dei dragoni, ma li mostra come creature reali, addirittura occupanti parti di Gerusalemme”. E nei *Salmi*, dove si legge: “Lodate il Signore dalla terra: voi mostri marini e tutti gli abissi” (148,7), si tratta invece senz'altro di dinosauri acquatici. Nel Museo, quindi, l'Eden, la glaciazione e

Zionists, “Mother Jones”, sept.-oct. 2002; T.P. WEBER, *On the Road to Armageddon: How Evangelicals Became Israel's Best Friend*, Grand Rapids, MI 2004. Per le connessioni con il fondamentalismo ebraico si veda I. SHAHAK - N. MEZVINSKY, *Jewish Fundamentalism in Israel*, London 1999.

il diluvio saranno presentati come quasi contemporanei; e sull'Arca di Noè, pure presente, si imbarcheranno due piccoli dinosauri.

Il quadro della nuova destra cristiano-fondamentalista è a questo punto completo; a suggellare le sue nuove scelte in fatto di politica, interna ed estera, anche la *brochure* di presentazione (fig. 5) riscrive la storia della fondazione della *New Holy Land* che, a distanza di oltre trent'anni da quando la si dichiarava necessaria per contrastare le devastazioni dei "nemici del Cristo" che l'avevano occupata all'indomani della conquista e dell'annessione israeliana del 1967, oggi riporta invece che la Elna Foundation "...era così preoccupata che i luoghi santi del Medio Oriente fossero distrutti dalla guerra da costruire repliche negli Ozarks, al sicuro dagli attacchi degli arabi".

GIUSEPPE BARBIERI

Il santuario e la città: Monte Berico a Vicenza

Il santuario mariano di Monte Berico (fig. 1) sintetizza pertinentemente, mi pare, tutti i termini prescelti nel titolo di questo Convegno. È certamente un “monte sacro”: così viene infatti identificato all’inizio del pubblico ‘processo’ promosso dalla città di Vicenza, alla fine del 1430, per dare pieno riscontro alla veridicità delle apparizioni della Vergine, attraverso l’escussione di ogni possibile testimone (e tuttavia senza aver potuto o voluto esaminare il maggiore, la donna a cui si era manifestata Maria, ossia Vincenza Pasini, morta da pochi mesi); ed ecco che nelle primissime righe del Codice conservato nel monastero sino al momento delle soppressioni napoleoniche e ora, dopo alcune avventurose peregrinazioni, nei depositi della Biblioteca Bertoliana di Vicenza possiamo leggere, per l’appunto: “in monte Berice, qui nunc *juste* mons sacer appellatur”¹.

¹ Il corsivo è mio. Si tratta del *Processus factus [...] per egregium et sapientem legum doctorem dominum Johannem de Portis pro Communi Vincentie judicem consulem et ad bancum aquile specialiter deputatum*, un codice cartaceo in 8°, di 26 fogli, con il testo diviso in due parti (la seconda delle quali, dal f. 19r, esattamente datata al 13 novembre 1430, la prima presumibilmente raccolta tra l’ottobre e il novembre dello stesso anno), autenticato dal sigillo del podestà veneziano Marco Michiel, in data 15 marzo 1431. Più volte “renovato”, “trascrivendolo, et poi autenticato con debiti modi e solennità”, come stabilisce la parte del Consiglio dei Cento il 10 gennaio del 1529, per secoli conservato nel monastero servita di Monte Berico (“Iste liber est monasterii Sancte Marie montis Berice extra Vincentiam”, come si legge nell’ultima riga della prima pagina del codice stesso, dopo le soppressioni del 1810), pervenne ai fondi della Biblioteca Bertoliana di Vicenza (Mss., 266-267 = GONZ. 7.1.65). Un’accurata edizione in G.M. CASAROTTO, *La costruzione del santuario mariano di Monte Berico. Edizione critica del “processo” vicentino del 1430-1431*, Vicenza 1991 (“Bibliotheca Servorum Veneta”, 13); ma si vedano anche le precedenti osservazioni di G.M. TODESCATO, *Origini del santuario della Madonna di Monte Berico*, Vicenza 1989².

È addirittura *monte* per antonomasia, non ad altro rinviando l'etimo del toponimo, che è ancora di radice longobarda, e rimanda per l'appunto a *Berg*, monte, stabilendo per tempo una tradizione radicatissima, che ancora oggi è presente e diffusa in espressioni come “la Madonna di Monte”, “andare a Monte”, senza bisogno di ulteriori specificazioni, un po' come avviene a Padova per il Santo.

È quasi inutile sottolineare, in secondo luogo, la funzione di *santuario* del complesso, certamente tra i più eminenti di quelli dedicati alla venerazione della Vergine, secondo in Italia, per numero di pellegrini, solo a quello di Pompei.

Monte Berico attinge infine, sia pure solo in alcune fasi della sua storia in termini espliciti, anche il valore di ‘sacro monte’: l'anonima *Historia della miracolosa [co]struzione del sacro tempio di santa Maria di Monte di Vicenza*, pubblicata a Venezia nel 1556 – che è una sorta di ciscostanziata ricapitolazione della materia del *Processus*, dopo la recente, a quella data, *renovatione* del codice, solennemente sigillata il 16 settembre del 1531 – definisce per esempio almeno in due circostanze l'insieme del colle come “scala [...] del Soprano Cielo”². Un percorso di ascesi religiosa è attestato del resto anche ben prima delle apparizioni della Vergine e dell'instaurarsi del modello di ‘sacro monte’, almeno dal XIII secolo, quando sorgeva, sia pure solo a mezzo del pendio, un precedente edificio religioso, la piccola chiesa di San Pietro, di pertinenza delle monache benedettine dell'antichissimo e omonimo insediamento sulla testata orientale della città, e risulta convenientemente sottolineato dalle fonti che proprio in questo senso interpretano le circostanze dell'apparizione di Maria a donna Vincenza, che riferiscono intenta a salire la cima del colle “recitando la corona della Beata Vergine”, come ricorderà alla metà del XVII secolo, tra gli altri, Francesco Barbarano nella sua *Historia Ecclesiastica*³, ma in pressoché palmare concordanza con i documenti precedenti.

² Cfr. *Historia della Miracolosa Struzione del Sacro Tempio di S. Maria di Monte di Vicenza*, in Venetia, Petri Castelli MDLVI, p. 7v: “Accio il detto monte Berico scala fusse del soprano cielo”; p. 8r: “Onde tante altre indulgentie vi sono che veramente monte santo, & scala del cielo si potra chiamare”.

³ F. BARBARANO DE' MIRONI, *Historia ecclesiastica della Città, Territorio, e' Diocese di Vicenza [...] in sei libri. Si trova nel I de' Santi...*, in Vicenza, per Cristoforo Rosio MDCIL, p. 192.

Certamente il dato si inspessisce di senso dalla fine del XVI secolo. Dapprima con la configurazione del cosiddetto Arco delle Scalette, fatto erigere nel 1595 dal Capitano (la più alta carica militare in rappresentanza della Serenissima) Giacomo Bragadin, forse su un progetto preesistente – tra 1574 e 1576 – di annosa e discussa attribuzione a Palladio⁴, inizio del percorso obbligatorio di ascesa al santuario, almeno sino all’erezione dei portici muttoniani: nell’arco le iscrizioni incise sui pilastri rammentano significativamente non solo il rinvio al Salmo 15 (“Quis ascendet in Montem sanctum tuum?, Innocens manibus, & mundo corde”), ma anche, implicitamente, la particolare natura del cammino; di seguito il tema è ripreso dalle quindici cappelline che Natale Baragia edifica nei mesi centrali del 1614, il cui aspetto formale ci è provvidenzialmente trasmesso dall’*ex voto* di Caterina dal Soggio (1696) (fig. 2), e per le quali disponiamo altresì del lusinghiero (e quasi certamente interessato, vista la polemica che lo aveva opposto proprio a Muttoni su quale via d’accesso al santuario privilegiare) giudizio di Enea Arnaldi, nella *Descrizione delle Architetture, Pitture, e Sculture di Vicenza* del 1779: “il lor disegno è sodo, e bello; innalzandosi sopra di un basamento due Pilastrini Corintj, con sopra il Frontispizio ad imitazione dei Tabernacoli del Panteon”⁵; infine, con la via porticata al santuario (fig. 3) che Francesco Muttoni propone nel 1741 (la via porticata sarà costruita solo tra 1746 e 1761, e l’architetto potrà vederne appena l’inizio, dato che egli scompare nel 1747), ricollegando tuttavia esplicitamente il progetto a una riflessione iniziata fin dal 1717 e forse addirittura ancora precedente e che ritengo, come ho sottolineato più volte in passato⁶, inestricabilmente connessa con il grandioso progetto per la sistemazione della Fiera del capoluogo in Campo Marzo.

⁴ Per la ricapitolazione critica del dibattito in merito cfr. L. PUPPI, *Andrea Palladio*, nuova ed. aggiornata e ampliata a cura di D. BATTILOTTI, Milano 1999, pp. 419, 507.

⁵ E. ARNALDI, in *Descrizione delle Architetture, Pitture e Sculture di Vicenza con alcune osservazioni*, in Vicenza, Per Francesco Vendramini Mosca MDCCLXXIX, p. 76.

⁶ Cfr. il mio più recente intervento al riguardo: *L’immagine di Vicenza. La città e il territorio in piante, mappe e vedute dal XV al XX secolo*, Treviso 2003, pp. 158-167.

Ma detto dunque della congrua pertinenza del santuario di Monte Berico al tema del Convegno, occorre subito aggiungere che il mio intervento non vuole affrontare più da vicino questi elementi, tutti peraltro ricchi di suggestioni possibili; vorrei piuttosto provare almeno a indicare altre questioni, che derivano dalla particolare dislocazione del santuario e dal rapporto che si stabilisce tra questa sua sede e la città sottostante⁷, problemi certo non del tutto inediti, ma che forse non hanno ancora trovato l'occasione, se non proprio di una lettura organica, almeno di una prospettiva unitaria, che è quella del conflittuale rapporto che lega, in diverse fasi temporali, il capoluogo berico alla Dominante.

Non appare infatti casuale, in una sorta di traccia profonda della mitografia vicentina, il fatto che la 'spontanea' dedizione della città alla Repubblica di Venezia, nel 1404, venga a coincidere con l'avvio di un lungo e spaventoso periodo di pestilenze, cui avrebbe posto termine, per l'appunto, solo la miracolosa apparizione di Maria a Vincenza Pasini o, meglio, la tardiva adesione dei suoi concittadini alla richiesta della Vergine di erigere una chiesa in suo onore, nel luogo toccato dai suoi piedi e secondo il disegno da lei direttamente tracciato con un ramo d'ulivo. Come in realtà

⁷ A questo proposito, durante una pausa dei lavori di questo Convegno, Mons. Mario Sensi, che vivamente ringrazio, mi ha suggerito l'ipotesi di un qualche possibile rapporto tra la vicenda delle origini del santuario mariano, con l'apparizione della Vergine a Vincenza Pasini, e il movimento, insieme di riforma religiosa e di dinamica politica, dei Bianchi, su cui, dopo il volume di D.E. BORNSTEIN, *The Bianchi of 1399: popular devotion in late medieval Italy*, Ithaca (London) 1993, si vedano ora gli Atti del Convegno di Assisi del 1999 (*Sulle orme dei Bianchi. Dalla Liguria all'Italia centrale*, a cura di F. SANTUCCI, Assisi 2001, e segnatamente il contributo di M. SENSI, *I Bianchi tra Umbria e Marche. Mariofanie e transferts di sacralità*, *ivi*, pp. 237-270). Il 'mito delle origini' dei Bianchi – pur presente, ad es. nel Sercambi – vanta in effetti anche componenti mariane, ancorché esse non appaiano così fondative. Credo comunque opportuno fare presente l'osservazione di Mons. Sensi, che non posso sviluppare più a fondo in questa sede, in forza delle date delle apparizioni a Monte Berico, che non sono troppo lontane da quelle che segnano l'effimero movimento dei Bianchi, del loro certo passaggio per Padova (su cui cfr. *Padova 1399: le processioni dei Bianchi nella testimonianza di Giovanni da Conversino*, a cura di A.F. MARCIANO, Padova 1980), e delle tracce di una fraglia lasciate a Montagnana (cfr. G. DE SANDRE GASPARINI, *Un'immediata ripercussione del movimento dei Bianchi del 1399: la regola di una "fraternitas alborum" in diocesi di Padova (13 ottobre 1399)*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XXVI (1972), pp. 354-368). Tra gli studi precedenti occorre citare almeno A. FRUGONI, *La devozione dei Bianchi del 1399* (1962), ora in *ID.*, *Incontri nel Medio Evo*, Bologna 1979, pp. 203-214, e G. TOGNETTI, *Sul moto dei Bianchi nel 1399*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano", LXXVIII (1967), pp. 205-343.

ci informano gli storici, non esiste praticamente soluzione di continuità nelle epidemie di peste in questo territorio, come pure a Venezia, almeno dal 1380. E tuttavia, proprio nell'inchiesta del 1430-1431, cui alludevo in precedenza, all'inizio del cui verbale è fissata la definizione di Monte Berico come "mons sacer", la data del 1404 acquisisce in effetti, e implacabilmente, la dignità di un inizio: "ab anno Domini millesimo quadringentesimo quarto citra usque ad annum millesimo quadringentesimo vigesimo octavum [...] hec ipsa tunc infelix civitas vincentina eiusque districtus gravissimis pestilentijs morbisque continuo fere quassata et vexata est [...], quibus effectus est ut hec provincia gentibus et populis plurimum fuerit spoliata". Ciò finirà per ripercuotersi anche sulle successive riprese cinque e seicentesche⁸, in forza dell'assoluta coerenza di trasmissione, per molti versi davvero e significativamente letterale, delle notizie in ordine alle apparizioni, alla costruzione del tempio, ai successivi miracoli.

Tale sottolineatura appare tanto più vistosa in quanto il 'processo' del 1430-1431 prende avvio, come sappiamo, non sulla base di un'iniziativa religiosa, vescovile ma, al contrario, secondo una dinamica tutt'affatto laica, che si impernia sul preciso mandato ispettivo affidato dagli organismi civili cittadini al giudice console Giovanni da Porto. Il Padre servita Graziano Maria Casarotto, cui si deve, nel 1991, la moderna edizione critica del 'processo', sottolinea convenientemente questo aspetto e avvisa esplicitamente che "su questo dato bisognerà indagare ancora criticamente"⁹, ma non mi pare che da allora ciò sia troppo spesso avvenuto, nemmeno nel volume, per altri aspetti convincente, di Paolo Possamai

⁸ Cfr. per esempio l'*Historia Miracolosa...*, cit., p. 1r: "la popolata città di Vicenza & tutto il suo fruttifero circoito & destretto, fu con irata & pestifera verga da Iddio visitata" al punto da ritrovarsi trasformata "non che una città, ma una diserta & oscura spelonca". Ancora più esplicita e, mi pare, significativa, la versione dell'*Historia ecclesiastica...*, cit. di Francesco BARBARANO, che riporto senza soluzione di continuità proprio per evidenziare la concatenazione tra i due diversi ordini di eventi: "L'anno del Sacro Natale di Cristo Salvator Nostro mille quattrocento quattro, nel quale il Popolo Vicentino volontariamente si soggettò alla Serenissima Repubblica Veneta. Quella somma bontà di Dio giustamente sdegnato per i peccati del genere humano scaricò sopra l'Italia il terribilissimo dei suoi castighi, cioè la pestilenza [che tuttavia a Vicenza] più che in qualonque altro incrudelisse" (p. 191). Con accenti del tutto analoghi anche la pur tutt'affatto filo-veneziana *Historia di Vicenza*, di Giacomo MARZARI (1604).

⁹ Cfr. CASAROTTO, *La costruzione del santuario mariano...*, cit., p. 12 n. 3.

(*Andrea Palladio e il Monte Santo di Vicenza*, Roma 1994: che fin dal titolo segnala la questione negli ultimi lustri più accanitamente dibattuta, e qui criticamente riepilogata, ossia quella del coinvolgimento dell'architetto rinascimentale nell'ampliamento della chiesa quattrocentesca¹⁰).

Sono ancora gli storici a informarci, nel quadro di un esame complessivo dell'accordo che la dedizione a Venezia comportava, delle numerose questioni economiche e fiscali che restavano irrisolte, e a cui potrebbe forse anche alludere l'espressione "plurimum fuerit spoliata", che Giovanni da Porto riferisce certo alla peste, ma che poteva applicarsi purtuttavia anche a configurazioni, per dir così, più allegoriche, ossia alle nuove condizioni che si erano andate stabilendo, dopo i primi entusiasmi, tra Vicenza e la Serenissima¹¹. Si aggiungano poi le illuminanti osservazioni che Gherardo Ortalli ha dedicato ai *Cronisti e storici del Quattrocento e del Cinquecento*¹²: mi riferisco in particolare al tragico sommario ("Miserie, afflizioni, oppressioni, sconfitte, saccheggi, stupri, incendi, calamità e stragi") che apre per esempio la cronaca di Antonio Godi, pur di molto precedente, quanto a materia, il dominio veneziano, ma altrettanto preoccupata nel sottolinearci l'importanza della libertà politica per i vicentini; ovvero alla scelta di Giovanni Battista Pagliarini nelle sue *Croniche di Vicenza*, quella di interrompere il racconto storico delle vicende urbane "nel giorno di San Vitale alli 28 di Aprile [quando] la Serenissima Signoria di Venezia hebbe la Signoria della Città di Vicenza".

Può risultare non inutile integrare quanto sin qui sottolineato con un'ulteriore osservazione, anch'essa evidentemente suscettibile di sviluppi, ma non in questa circostanza, ossia quella del valore politico attribuito, nel corso dei secoli, al rapporto tra la città e il Monte Berico. Ricavo l'informazione che merita di essere

¹⁰ Su cui cfr. comunque anche BATTILOTTI, in PUPPI, *Andrea Palladio*, cit., pp. 505-506.

¹¹ Cfr. per esempio i saggi di A. MENNITI IPPOLITO (*La "fedeltà" vicentina a Venezia. La dedizione del 1404*, pp. 29-43) e di J.S. GRUBB (*Comune privilegiato e comune di privilegiati*, pp. 45-65), in *Storia di Vicenza*, III-1: *L'età della repubblica veneta (1404-1797)*, Vicenza 1989. Non risultano ancora disponibili gli atti dei convegni e le ulteriori pubblicazioni promosse in occasione del sesto centenario della dedizione (2004).

¹² Cfr. G. ORTALLI, *Cronisti e storici del Quattrocento e del Cinquecento*, *ivi*, pp. 353-380.

indicata da un passo del quinto libro dell'*Historia ecclesiastica* di Francesco Barbarano, dove leggiamo: “Era già questo Monte per lo più inselvato, ma l’anno 1262 la Città ordinò, che svelti gl’alberi sterili, fosse tutto piantato di vigne, onde hora è un’amenissimo [*sic!*] giardino, e produce uva, vino e frutti di meraviglioso sapore...”¹³. Il finale accento edenico rientra certo perfettamente nei diffusi canoni retorici dell’epoca, ma ciò non deve farci trascurare tuttavia il significato della data convocata, così ben radicata, oltre che in quella collettiva, anche nella memoria di Barbarano: che è quella, cioè, in cui si redige il *Regestum possessionum Communis Vincentie* all’indomani della conclusione del dominio ezzeliniano sul capoluogo e sul più ampio *districtus* berico¹⁴, atto essenziale di rivendicazione, sia pure con qualche anticipo rispetto alla promulgazione degli *Statuta* comunali (1264), della ritrovata, piena (e fugace) libertà politica della città, che con esso non solo riprendeva possesso dei beni usurpati, ma cercava altresì di conferire un assetto ordinato alla situazione urbana esistente e ai suoi futuri sviluppi. Che alla riconquistata libertà si saldi immediatamente l’intento di trasfigurare l’aspetto del Monte, alla data ancora privo di particolari connotazioni religiose, al di là di quelle ricordate in esordio, mi pare un elemento di cui tenere debito conto rispetto alla successiva data del 1404, in cui Vicenza concretamente rinuncia alla propria autonomia, segnatamente per quel che riguarda, come abbiamo notato, i termini di ricezione della questione nella storiografia berica, specchio eloquente di diffusi e radicati atteggiamenti, su cui sarebbe davvero lungo provarsi a indugiare.

Non si tratta, per quel che possiamo constatare, di una esplicita e immediata demonizzazione dei nuovi signori, ma almeno di una sorta di seme, che seguita successivamente a lievitare, a lasciare

¹³ F. BARBARANO DE’ MIRONI, *Historia ecclesiastica della Città, Territorio, e’ Diocese di Vicenza [...] in sei libri. Libro Quinto nel quale si descrivono le fondazioni delle Chiese, Oratorj, Hospitali, ed altri edificj della Città. Opera postuma*, in Vicenza, nella stamperia di Carlo Bressan MDCCLXI, p. 327.

¹⁴ Sul *Regestum* cfr. F. LOMASTRO, *Spazio urbano e potere politico a Vicenza nel XIII secolo. Dal “Regestum possessionum comunis” del 1262*, Vicenza 1981; sul periodo ezzeliniano il rinvio è al più recente *Ezzelini. Signori della Marca nel cuore dell’Impero di Federico II*, catalogo della mostra (Bassano del Grappa, 2001-2002), a cura di C. BERTELLI - G. MARCADELLA, Milano 2001.

tracce magari marginali, ma non trascurabili, né incomprensibili. Uno dei meriti del volume di Possamai che ho precedentemente ricordato è quello di aver allineato una sequenza di fonti che lasciano intravedere le componenti ideologiche che assai presumibilmente si affiancavano ai culti devoti e a una sincera fede religiosa nell'alimentare, in Vicenza, la devozione nei confronti della Madonna di Monte. Un dato che sorprende, e che mi pare tuttavia l'autore non ragioni nel suo complesso, così come del resto, in precedenza, Sebastiano Rumor¹⁵, e anche lo stesso Giorgio Cracco¹⁶, è il quasi perfetto allineamento tra i più acuti momenti di crisi nel rapporto tra la città suddita e la Dominante e il ravvivarsi dell'attenzione per il santuario, anche con precise ricadute a livello documentario e letterario.

Penso per esempio agli anni in cui cadono le copie dell'antico codice del 'processo' del 1430-1431, sicuramente giustificate dalle precarie condizioni della versione originale, ma che tuttavia collimano, quasi *ad annum*, alle ricorrenti intenzioni, da parte del potere marciano, di fortificare Monte Berico, con il conseguente e complessivo modificarsi della destinazione dell'area: si tratta infatti del 1529 e del 1631, e sono gli anni in cui, nel XVI secolo, si studia l'ipotesi di dotare il capoluogo di un convincente impianto di difesa che, per risultare efficace, doveva necessariamente corrispondere alla motivata opinione espressa da Bartolomeo d'Alviano di "tuor dentro il monte" e, nel XVII, di quelli in cui viene espressa e sostenuta la proposta di Francesco Tensini, che comunque prevedeva l'erezione di tre piazzeforti sulle pendici del Monte Berico (la più poderosa delle quali praticamente accostata alla chiesa, che sarebbe stata così certamente condannata alla demolizione), con la conseguente militarizzazione di un'area che si era viceversa affermata come una sorta di permanente polizza a garanzia della sicurezza dei vicentini. E vale la pena di ricordare infatti, in questo senso, come il 'processo' del 1430-1431 si articola nella sequenza, piuttosto indicativa, di 53 diversi *miracula*, segnale sin troppo vistoso della protezione elargita da Maria alla città.

¹⁵ Cfr. S. RUMOR, *Storia documentata del Santuario di Monte Berico*, Vicenza 1911.

¹⁶ Cfr. G. CRACCO, *Dinamismo religioso e contesto politico nel Medioevo vicentino*, "Ricerche di storia sociale e religiosa", 13 (1978), pp. 122-137.

Penso altresì alla tesi sostenuta da Emilio Gualdo, fratello del primo biografo di Andrea Palladio, Paolo, in un'opera che è andata perduta, ma che ci è stata almeno in parte consegnata da Francesco Barbarano, ancora nel quinto libro della sua *Historia ecclesiastica*. Gualdo vi insisteva sulle evidenti analogie di ruolo, a suo avviso, tra Vincenza Pasini (sempre deliberatamente riportata come "Vicenza") e Mosè,

poiché se colà [Iddio] disse a Mosè, che andasse a liberare il popolo dalla servitù di Faraone; qui Maria manda Vicenza a salvare il popolo vicentino dalla peste. Ivi Mosè ripugna, dicendo non essere atto per tale impresa, qui Vicenza dice, che non sarà creduta. Ivi Mosè viene respinto, qui Vicenza spedita per pazza. Ivi raddoppiano le piaghe, qui cresce la peste; ivi rientra il popolo liberato dalla servitù, qui dalle fauci della morte; ivi Mosè lo guida per il deserto alla terra di promissione, qui Vicenza conduce il popolo Vicentino per il Monte al luogo da Maria eletto, ivi si dà acqua miracolosa, qui ancora si concede una fonte; ivi Mosè cornuto de' raggi, qui Vicenza stigmatizzata dalla B.V. nella spalla; ivi per il serpente di bronzo risanati molti, qui per Maria infiniti liberati dalla peste; e finalmente ivi è la manna, qui è ogni sorte di grazie.¹⁷

È pressoché inutile sottoporre a minuta analisi l'impressionante registro di analogie e di rapporti tra i due personaggi, se non forse, nell'ottica di quei legami anche di carattere politico tra il capoluogo e il colle, per quello in cui si precisa, non casualmente, credo, la relazione tra "la terra di promissione" e "il luogo da Maria eletto"; cui può aggiungersi la notizia invero curiosa, di ambigua lettura e tuttavia sempre ribadita, come da altre fonti anche dallo stesso Barbarano in diverso luogo¹⁸, dell'inaridirsi della sorgente d'acqua nei pressi del santuario, uno dei primi percepiti segni miracolosi della presenza mariana; l'arresto dell'acqua taumaturgica sarebbe stato dovuto al fatto che uno dei cavalieri dell'armata dell'imperatore Massimiliano d'Asburgo, nel 1509, data della 'dedizione' della città al nemico della Serenissima, vi avrebbe fat-

¹⁷ BARBARANO DE' MIRONI, *Historia ecclesiastica della Città, Territorio, e' Diocese di Vicenza [...] in sei libri. Libro Quinto...*, cit., pp. 340-341. Francesco Barbarano ricorda anche il conio di una medaglia, promossa dallo stesso Gualdo con l'obiettivo di sintetizzare il senso della miracolosa apparizione, che egli condensa nell'iscrizione SECURITAS VICETINA: poche pagine prima (p. 335), ancora Barbarano aveva convenientemente sottolineato anche l'espressione del cardinale Giovambattista Castagna, futuro papa Urbano VII: "Impossibile è, che questa Città così divota di Maria Vergine mai perisca".

¹⁸ Cfr. *ivi*, libro I, p. 196.

to sacrilegamente abbeverare il proprio ammalato cavallo. Anche in questo caso, come si vede, è possibile riscontrare una sorta di interconnessione tra eventi politici, devozione religiosa, mitologia berica, che può essere letta tanto nel senso di un'implicita condanna all'infedeltà dei vicentini al dominio marciano, quanto in quello di stigmatizzare una nuova e più recente occupazione di un sito per il quale, come abbiamo veduto, la sola presenza della Vergine risultava sufficiente difesa.

E se non serve ribadire nuovamente che il nome della donna cui la Vergine appare risulta pressoché perfettamente coincidente con quello della città, deve essere tuttavia sottolineata l'ulteriore equivalenza, nel passo di Gualdo, tra la "servitù di Faraone" e la peste: se quest'ultima, nel 'processo' quattrocentesco, poteva rinviare in qualche misura al dominio veneziano, non è difficile allora supporre a che cosa Gualdo potesse alludere a sua volta rammentando la schiavitù del popolo eletto in terra d'Egitto.

In questa stessa prospettiva si dispongono, altresì, anche le affermazioni di Giacomo Marzari, nella sua *Historia di Vicenza* del 1604, a proposito della "perdita piccolissima" patita dal capoluogo nel corso della pestilenza del 1576-1577, in implicito contrasto con altre città vicine che non avevano stabilito invece di affidarsi alla protezione della Vergine, come pure la fitta vicenda della cosiddetta e così discussa "aggiunta" palladiana al corpo tardo-gotico della seconda chiesa, per non dire del modellino in argento laboriosamente offerto *ex voto* alla Vergine¹⁹ che, niente affatto casualmente e in sostanziale accordo con l'iconografia urbana berica alla data²⁰, si presentava nelle forme dell'assetto urbano altomedievale, precedente anche gli incrementi scaligeri, e dunque, in qualche modo, riferibili ai margini esigui di autonomia vantati dal capoluogo berico nei confronti dei più forti poteri limitrofi, ossia nella ristretta fase che separa gli *Statuta* comunali post-ezzeliniani dalla presa del potere da parte dei Padovani.

¹⁹ Su cui cfr. F. BARBIERI, in *Andrea Palladio. Il testo, l'immagine, la città. Bibliografia e iconografia palladiane, cartografia vicentina, Palladio accademico olimpico*, catalogo della mostra (Vicenza, 1980), a cura di L. PUPPI, Milano 1980, pp. 162-165, n. 176 bis.

²⁰ Cfr. F. BARBIERI, *Immagini di Vicenza cinquecentesca e palladiana*, e schede relative, *ivi*, pp. 141-161.

La cartografia storica berica²¹ costituisce infine a mio avviso un'ulteriore fonte importante per consentirci di visualizzare i modi attraverso i quali viene percepita, nel corso dei secoli, la relazione tra il santuario e la città, e su questo vorrei spendere qualche considerazione conclusiva.

È abbastanza noto come, tra la fine del XVI e l'avvio del XVII secolo, Vicenza accumuli una fitta sequenza di immagini complementari, ma non sovrapponibili, del proprio tessuto urbano: dopo la cosiddetta *Pianta Angelica* di Giovambattista Pittoni vanno registrate le due diverse versioni, del 1599 e del 1610, di Giacomo Monticolo, quella di Filippo Pigafetta per la versione italiana dell'*Azlande* di Ortelio del 1608, per giungere poi, quasi alla metà del Seicento, alle sin troppo smaccate semplificazioni grafiche che corredano l'*Historia ecclesiastica* di Francesco Barbarano, non l'ultimo testo, come abbiamo veduto, nella secolare costruzione del mito del santuario di Monte Berico. Ricordo di aver discusso a lungo con Paolo Possamai, anche prima del suo libro, a proposito dell'immagine che compare sul frontespizio del primo volume della *Historia ecclesiastica* del Barbarano (1649) (fig. 4). La città vi è ridotta a due clamorose emergenze, il Palazzo della Ragione e la chiesa cattedrale, e Possamai sosteneva che l'incongrua forma rotonda riferita alla Basilica palladiana (che peraltro affiora già nelle prime riprese a stampa del disegno di Pittoni) intendesse in realtà trasferire al centro del tessuto urbano un progetto a pianta centrale (altrettanto palladiano) per il rinnovamento dell'antica chiesa di Monte, tale da trasformarla in una grande basilica, perno di orgoglio civico. Non c'è poi traccia nel suo libro di questa sorta di *urbanisme imaginaire* (per dirla al senso di Chastel). Possamai doveva essersi reso conto dell'eccessiva sottigliezza della sua proposta, pur in qualche modo intrigante, perché coglie nel segno una dinamica profonda che ho provato, con altri riscontri e pur così sommariamente, a sintetizzare.

Colpisce viceversa, nelle raffigurazioni della città berica e degli immediati suoi dintorni²² (dove compare per tempo la Roton-

²¹ Per un discorso complessivo sulla quale, nonché per più puntuali indicazioni sui manufatti qui successivamente convocati, rinvio al mio già ricordato vol. *L'immagine di Vicenza...*, cit.

²² Si veda il repertorio esauriente fornito da *Vicenza città bellissima. Iconografia vicentina a stampa dal XV al XIX secolo*, a cura di A. CARTA et al., Vicenza 1990² (rist. 2003).

da palladiana, affermandosi come deittico irrinunciabile accanto all'arco delle Scalette), la marginalità e la quasi inconsistenza del santuario mariano (con conseguenze precise, di non agevole superamento, in merito al problema dell'*aggiunta* palladiana dell'ottavo decennio del XVI secolo).

Un foglio manoscritto rappresenta invece una clamorosa eccezione. Nel luglio del 1701, Ortensio Zago – curiosa figura di nobile vicentino di eclettica formazione e di svariati interessi (dall'archeologia all'architettura militare) – redigeva, per conto del governo veneto, e su sollecitazione del capitano di Vicenza, Marco Antonio Grimani, una *Relatione sopra lo stato delle Mura della Città*²³, con il precipuo obiettivo di mostrare, in una congiuntura economica che non consentiva l'impiego di ingenti risorse, l'esigenza primaria di un recupero, attraverso congrua e straordinaria manutenzione, del tracciato di mura scaligero; questo doveva essere altresì integrato con un uso più accorto dei fossati e dei corsi d'acqua, che l'accurata mappa (fig. 5) che accompagna la *Relatione* puntualmente censisce, contrapponendo per di più, con particolare abilità grafica, la situazione esistente (e migliorabile, negli intenti di Zago) con il dirompente progetto sostenuto all'inizio degli anni trenta del secolo precedente, come abbiamo visto, dall'ingegnere cremasco Francesco Tensini.

Non dobbiamo stupirci per l'alta qualità della mappa. Essa spetta infatti a Francesco Muttoni, che qui risulta in effetti il presoché mero esecutore e traduttore dei convincimenti zaghiani, a non tener conto, tuttavia, del particolare orientamento della pianta e della scelta dell'area coinvolta nella rappresentazione. L'orientamento riprende infatti, ma solo apparentemente, il prototipo tardo-cinquecentesco della *Vicetia* di Monticulo (1599): il nord ai piedi dell'immagine, il sud alla sua sommità. Ma, rispetto alle raffigurazioni tardo-cinquecentesche, l'asse ideale su cui s'impenna la mappa viene a concludersi, molto più esplicitamente che in passato, con il santuario servita di Monte Berico. Si tratta di una forzatura corografica, pienamente giustificata, del resto, dal ruo-

²³ Vicenza, Biblioteca Civica Bertoliana, Mss., GONZ. 22.11.6 = 2974, ff. 4r-7r; la relazione è stata pubblicata da U. SORAGNI, *Una pianta di Vicenza del 1701 di Francesco Muttoni*, "Storia della città", 5 (1977), pp. 54-62 (per l'edizione del testo di Zago, pp. 60-62).

lo che il colle, come abbiamo visto, vantava nel secolare problema delle fortificazioni della città.

In questo modo tuttavia Muttoni, pur senza mostrare concretamente il tessuto urbano di Vicenza – risolto solo con la veduta prospettica di qualche edificio in corrispondenza delle mura, con particolare attenzione per una fascia del Borgo di Berga appoggiata quasi al corso del Bacchiglione, nonché con l'interessante presenza della palladiana Rotonda, all'estremo margine superiore di sinistra del foglio – indicava come direttrice prevalente di un futuro sviluppo del capoluogo quella che dal convento di San Bortolo giungeva sino al monastero di Monte Berico, attraversando l'area del Campo Marzo, sin qui, e anche in seguito, perdurante e infruttuosa voragine del tessuto urbano.

Muttoni affacciava, in qualche misura, ancorché da un ruolo soprattutto esecutivo, nell'attesa del suo progetto per la sistemazione della Fiera e, infine, dell'*invenzione* dei portici di collegamento tra la città e il santuario, l'esigenza di colmarla, quella voragine, di raccordare davvero la città con il colle sede del suo principale santuario, indispensabile caposaldo, come abbiamo più volte ribadito, di ogni sua difesa.

LOREDANA OLIVATO

*Percorsi devozionali ed esibizione del potere:
Vincenzo Scamozzi a Monselice*

Certamente il 1582 fu per le fortune veneziane di Vincenzo Scamozzi un anno cruciale. Il 5 aprile, infatti, le autorità serenissime accoglievano il progetto per l'edificazione, nella platea marciana, il luogo più prestigioso della Capitale, del primo tratto delle Nuove Procuratie che l'architetto aveva presentato¹. Si trattava di un'affermazione di consistente evidenza: Vincenzo veniva, infatti, a proporsi, dopo il prestigioso precedente di Jacopo Sansovino e venendo prescelto dagli stessi protettori e sodali di Andrea Palladio, come privilegiato interlocutore per la definizione ultima dell'invaso su cui si affacciava la basilica di San Marco, il più significativo spazio pubblico della città, destinato a perenne celebrazione della grandezza veneziana, ma in rapporto diretto e scopertamente emblematico con i valori di religiosità e devozione di cui la basilica era investita anche a livello di memoria e cultura collettive. Lo scontro che avverrà sulle scelte da operare nel rinnovamento e nel completamento della piazza metterà in campo forze politiche ben precise (e i cui epigoni ritroveremo nel seguire la carriera di Vincenzo) che si affronteranno, vuoi sostenendo le ragioni di fedeltà e adeguamento ai principi emanati dalla curia di Roma, vuoi affermando le ragioni dell'indipendenza e dell'autonomia, giuridiche nonché legislative, della Repubblica.

Ma perché fu proprio il nome di Vincenzo a prevalere? Fino a quel momento aveva lavorato fuori dalle lagune, progettando per i Pisani la splendida Rocca o per i Trissino, a Vicenza, il palazzo nei

¹ Basti citare l'ancor validissimo M. TAFURI, *Venezia e il Rinascimento*, Torino 1985, in partic. le pp. 252-271.

pressi del duomo². Ma senza mai apparire fra la folla dei proti veneziani cui toccavano le opere di ordinaria manutenzione locale.

Certamente una parte non secondaria nel designare il nome dell'architetto vicentino dovette toccare a Marcantonio Barbaro che, nel 1581, era stato eletto Provveditore sopra le Nuove Fabbriche ed era il fratello di quel Daniele che aveva edito, con un fitto commento e giovandosi appunto della collaborazione di Andrea Palladio, nel 1566, *I dieci libri sull'architettura* di Vitruvio. Ed entrambi erano stati committenti di Andrea per la splendida residenza suburbana di Maser e l'adiacente tempietto. Non solo: sul nome di Vincenzo vedremo convergere anche l'assenso dei Contarini – ove Jacopo era stato in rapporti di stretta amicizia con Andrea al punto da venir designato come destinatario dei disegni lasciati dal maestro – che, per quasi trent'anni, risultano impegnati nel tentativo di stabilire, con i destini architettonici e di sviluppo urbano della città, anche l'asse di un possibile sviluppo politico; e che sono comunque legati ai Barbaro dalla comune vocazione antiquaria, da un interesse esplicito e ribadito per la tradizione e il recupero dell'antichità romana.

E il nodo è, a mio giudizio, proprio qui.

Le ragioni della concordanza su Vincenzo vanno ricercate, al suo rientro in quel provvidenziale momento, proprio nel suo precedente soggiorno nell'Urbe che era iniziato a partire dal 1578. E non era rientrato a mani vuote.

Egli recava con sé non solo i preziosi rilievi e gli appunti sulla tipologie di una *romanitas* trionfante, cioè di un'architettura 'parlante' anche sotto il profilo politico o, almeno, di patente politica culturale, ma anche l'inedito (e oggi scomparso) trattato di prospettiva che Jacopo Contarini ebbe agio di leggere e di apprezzare al punto di ritenere proprio Vincenzo il vero erede dell'architettura palladiana e il destinatario ideale di quei disegni che Andrea gli aveva a suo tempo legato³.

² Sull'attività di architetto di Vincenzo si veda il catalogo della mostra, allestita dal Centro internazionale di studi di architettura "A. Palladio" di Vicenza (7 settembre 2003 - 11 gennaio 2004): *Vincenzo Scamozzi 1548-1616*, a cura di F. BARBIERI - G. BELTRAMINI, Venezia 2003, *passim*, cui si rimanda anche per ogni precedente referenza bibliografica.

³ Sulle vicende dei disegni palladiani si veda il dotto e ricchissimo saggio di L. PUPPI, *Palladio. Corpus dei disegni al Museo Civico di Vicenza*, Milano 1989.

Di questa importante esperienza primo frutto erano state le due tavole incise da Marco Cartari e raffiguranti le Terme di Antonino e di Diocleziano dedicate a Giovanni Cornaro, ambasciatore della Repubblica presso papa Gregorio XIII. Impresa ambiziosa che mirava proprio a qualificare Scamozzi, entro l'ambito della possibile committenza veneta, come il più aggiornato interprete del linguaggio architettonico "moderno", quello cioè ispirato alla "vera bellezza e leggiadria degli antichi".

In quest'ordine il secondo esito sarà ben più dirompente e consisterà nella pubblicazione dei *Discorsi sopra l'antichità di Roma*, che l'editore Girolamo Porro dava alle stampe proprio nel 1582, dedicando l'opera – la circostanza non è da trascurarsi – proprio al "Carissimo Signor Giacomo Contarino".

Tralasciamo in questa sede – ne abbiamo già ampiamente trattato⁴ – il problema delle illustrazioni al testo, dovute al bulino di Giovan Battista Pittoni. Si tratta di una spregiudicatissima operazione di mercato che consistette nel furto di immagini precedentemente e da altri incise e stampate. Le pur affascinanti tavole risultavano (anzi, risultano oggi) riprese pari pari dai *Precipua aliquot Romanae antiquitatis ruinarum monumenta...*, stampati ad Anversa da Hieronymus Cock nel 1551 e successivamente ripubblicati dieci anni dopo con una nuova serie di dodici tavole aggiunte.

Ma ciò che ci interessa osservare è lo straordinario e dottissimo corredo di annotazioni con cui Vincenzo arricchisce il volume. Che attestano la sua qualifica indiscussa di studioso competente ed agguerrito sul mondo dell'antichità, su Roma, i suoi scrittori, la sua storia.

Ma non vorremmo indugiare oltre.

In sostanza, e per riassumere quanto siamo venuti sin qui osservando, la conoscenza della *romanitas* e la competenza scientifica ed erudita ci appaiono come le ragioni di fondo che possono aver

⁴ Sui complessi problemi relativi all'edizione delle *Antichità di Roma*, mi permetto di rimandare alla mia introduzione alla ristampa anastatica del testo del 1582: "Quantum Roma fuit ipsa ruina docet". *L'itinerario romano di Vincenzo Scamozzi*, in V. SCAMOZZI, *Discorsi sopra l'antichità di Roma*. 1582, Milano 1991, pp. IX-XXVIII, integrato dal più recente L. OLIVATO, *Attorno a Vincenzo Scamozzi: Girolamo Porro editore delle Antichità di Roma*, in *Arti a confronto. Studi in onore di Anna Maria Matteucci*, a cura di D. LENZI, Bologna 2004, pp. 175-182. Per un approccio squisitamente ed esclusivamente 'archeologico' all'edizione cfr. M. DALY DAVIS, *Discorsi sopra le antichità di Roma (1582)*, nel catalogo *Vincenzo Scamozzi...*, cit., pp. 234-236, n. 15.

motivato la scelta di Vincenzo come quella del prosecutore aggiornato del programma di rinnovamento urbano che Venezia imposta ancora a partire dagli anni del dogado di Andrea Gritti e che, proprio sullo scorcio dell'ottavo decennio del secolo, andava caricandosi di ulteriori significati a motivo del contrasto che opponeva, nella classe politica veneziana, i "zoveni" ai "vecchi": contrasto che di lì a poco sarebbe esploso nella correzione del 1582, con il ridimensionamento del potere del Consiglio dei Dieci e, conseguentemente, con una grave perdita di prestigio da parte degli esponenti delle famiglie maggiormente legate alla corte pontificia, di cui facevano parte, appunto, Marcantonio Barbaro, Giacomo Contarini e Giovanni Cornaro.

Ma sospendiamo per il momento questa lunga premessa.

Nel lontano 1974 Lionello Puppi ed io rinvenimmo nei fondi di disegni della Biblioteca del Museo Correr a Venezia una sequenza di grafici (schizzi progettuali, planimetrie, appunti per il cantiere ovvero disegni puliti da presentare ai committenti) riconducibili alla mano di Vincenzo (o comunque di matrice scamozziana) e a una specifica committenza, quella dei Duodo; disegni in particolare dedicati alla residenza extra-urbana da questi posseduta in Monselice⁵.

Non credo sia il caso di tornare su una puntuale esegesi di quei testi grafici che sono di recente stati ulteriormente ragionati in occasione della mostra scamozziana dedicata dal Centro "Andrea Palladio" di Vicenza al nostro architetto⁶. Con alcune ulteriori e condivisibili specificazioni; e anche sulla base di nuove acquisizioni documentarie apportate dalla ricerca di Nadia Munari che identificava ben otto delle planimetrie – su cui a suo tempo noi avevamo solo avanzato delle timide proposte di lavoro – riuscendo a collegarle con un acquisto avvenuto nel 1598 di una proprietà Gritti a Monselice (di cui si prevedeva il riassetto che Vincenzo, appunto in quei disegni, propone).

Ripercorrere l'analisi dei testi grafici di cui sopra sarebbe ozioso e, in questa sede, eccessivo. Mi permetto, tuttavia, di soffermarmi, anche solo brevemente, su alcuni dettagli.

⁵ Cf. L. PUPPI - L. OLIVATO, *Scamozziana. Progetti per la 'Via Romana' di Monselice e alcune altre novità grafiche con qualche quesito*, "Antichità Viva", XIII (1974), 4, pp. 54-80.

⁶ Cf. nel catalogo *Vincenzo Scamozzi...*, cit., le schede redatte da A. Augusti, G. Beltrami, S. Vendramin, pp. 301-319, nn. 34.1-34.3e.

Problematica appare la recente retrodatazione della villa che, sempre sulla base delle acquisizioni documentarie della Munari⁷ (che non ci sembrano tuttavia definitive e inappellabili), viene spostata a momento situato fra 1589 e 1590 (mentre per noi si poneva al 1592), sulla base di un programma edilizio complessivo che i Duodo avrebbero organizzato in corrispondenza con i lavori che in quegli anni stavano finanziando nella chiesa veneziana prescelta come sede funeraria familiare, cioè in Santa Maria Zobenigo, nei cui pressi sorgeva il palazzo domenicale di loro pertinenza fin dal Trecento.

Beninteso il problema – che non è poi così sostanziale – riguarda, almeno in apparenza, il committente, che non sembra essere più Pietro di Francesco Duodo bensì i fratelli, all'epoca ancora in vita, Francesco appunto (morirà nel 1592), e Domenico (morirà nel 1597)⁸.

Senza volerci addentrare in minuzie filologiche e nella lettura efferata di documenti, a mio avviso non decisivi, mi pare che la questione sia facilmente risolvibile⁹.

Certamente l'impresa che prevede la ristrutturazione della villa e della chiesetta di San Giorgio viene portata a termine sulla base di un preciso compito di autocelebrazione familiare che i Duodo si assumono nel momento in cui si decide (e certo avviene molto per tempo e prima del 1592 o addirittura del 1589) il riaspetto del complesso di Monselice. Ed è un programma che di sicuro coinvolge i fratelli Francesco e Domenico ma che il figlio Pietro e, tanto più avanti, nel XVIII secolo, l'ambasciatore Nicolò ulteriormente modificano. Programma che noi oggi leggiamo come un'esplicita dichiarazione politica, una presa di distanza – si direbbe – dal consueto esercizio di governo della Repubblica sul piano strettamente giurisdizionale che porterà fatalmente alla crisi dell'Interdetto del 1606.

⁷ Cfr. N. MUNARI, *Problemi scamozziani*, tesi di laurea, rel. prof. M. TAFURI, Istituto Universitario di Architettura di Venezia, a.a. 1984-1985.

⁸ Sulle genealogie dei Duodo basti rimandare alle estese e documentate voci di G. GULLINO (su Andrea, Cristoforo, Francesco di Pietro e Francesco di Alvise, Girolamo e Girolamo da Santa Maria Zobenigo, Nicolò di Pietro) e di G. BENZONI (su Pietro) nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, 42, Roma 1993, pp. 26-54.

⁹ Tengo tuttavia a sottolineare che non ho conoscenza diretta della tesi della Munari e parlo sulla base di quanto è stato da altri riferito: in particolare nel più volte citato catalogo della mostra vicentina del 2003-2004.

Sappiamo che da tempo i Duodo acquistano terre nel territorio di Monselice. La denuncia d'estimo risalente al 1533 di Francesco di Pietro (padre del Pietro che poi vedremo in strettissime relazioni con Scamozzi) parla di oltre cento campi nella zona dove possiedono (attestata dagli estimi sin dal 1519) una casa con orto e brolo che usano "per comodità di riscuotere le entrate delle nostre [...] possessioni": casa, come ha provato la Munari, situata sul colle e a partire dalla quale, e sulla quale, verrà poi realizzata la tanto più imponente villa. Ancora, abbiamo provato che il 26 ottobre 1589 vengono acquistati altri appezzamenti "nel luogo detto la Rocchetta di San Giorgio, posta sopra il monte di Moncelese territorio di Padova" cui si aggiunge, in novembre, il vicino "torresin" con altri appezzamenti sempre "appresso il castel di San Zorzi" e altri "vignali" in quei pressi, acquisiti nel maggio 1590 e nell'agosto 1591. All'interno della proprietà dovevano essere compresi anche i ruderi dell'antica chiesa di San Giorgio di cui un breve di papa Clemente VIII il 12 novembre 1592 consentirà a Pietro Duodo la ricostruzione come "capellam privatam prout solitum erat in palatiis et privatis aedibus" e che, viceversa, sarà poi riedificata con ben altri e più ambiziosi propositi¹⁰.

Ancora una volta sospendiamo le ipotesi su quale doveva essere l'originale progetto scamozziano che poi sarà sconvolto dai successivi, più tardi rimaneggiamenti. Certo è che nel 1597 i lavori dovettero essere portati a termine e la fabbrica risultare agibile dal momento che sull'altare si collocava la pala; pochi anni dopo, nel 1602, il vescovo Marco Cornaro, nella sua visita pastorale, descriveva il tempio "pulcherrimum et rotundum cum cuba", forse vicino ad altre invenzioni scamozziane di quegli anni che costituiscono ripensamenti tipologici sul tema della pianta centrale come la chiesa della Celestia a Venezia o quella di San Gaetano a Padova.

Né entriamo nel merito dell'intrigante disegno planimetrico del Correr che l'Urbani, nell'Ottocento, riteneva autografo di Vincenzo e preparatorio per la riedificazione della chiesetta. Anche la scheda della recente mostra vicentina dedicata al nostro architetto

¹⁰ Tengo a precisare che il 1592 è anche l'anno della morte di Francesco, che tuttavia viene esplicitamente nominato nell'atto con il fratello Domenico, a significare che di una volontà familiare si trattava e non dell'*exploit* di un singolo. Ho il piacere di ringraziare il prof. Mario Sensi che, nell'occasione del Convegno, ha diffuso fra gli studiosi presenti copia dell'atto originale.

non prende posizione al riguardo, limitandosi a considerare plausibili le proposte da noi avanzate: o che si tratti di un ben più avanzato progetto relativo agli interventi di Girolamo ovvero che ci si trovi davanti ad una variante progettuale di Scamozzi che prevedeva un ribaltamento e una revisione del primitivo (e appena rifatto) tempietto in vista del nuovo significato che il complesso, per volontà di Pietro Duodo, veniva ad assumere.

Si data al 12 novembre 1605 il breve di Paolo V che consente al “diletto figliuolo Kavalier Pietro Duodo patrizio veneto [affinché] faccia edificare a proprie spese una certa chiesa sotto il titolo di San Giorgio Martire nel castello di Monselice”. Il documento risulterebbe ben oscuro (ma la chiesetta non era appena stata ricostruita?) se non lo leggessimo integralmente e non cogliessimo che, oltre alla rifabbrica, veniva concesso al richiedente uno specifico beneficio. Chiunque infatti avesse visitato il tempietto (non più cappella privata, ma luogo di culto aperto al pubblico) e le sei cappelline votive che costituivano le tappe di un itinerario sacrale di pellegrinaggio, “erectas seu erigendas” (dunque già in fase di definizione), avrebbe goduto, purché avesse pregato Dio “per la concordia de Principi Christiani, estirpazione delle eresie et esaltazione della Santa Madre Chiesa”, degli analoghi benefici spirituali accordati ai pellegrini che a Roma compivano il percorso delle sette basiliche maggiori, di cui appunto le cappelle assumevano – emblematicamente – il nome: Santa Maria Maggiore, San Giovanni in Laterano, Santa Croce di Gerusalemme, San Lorenzo, San Sebastiano, Santi Pietro e Paolo¹¹.

Un cambiamento non da poco in rapporto al primitivo impianto di pura autocelebrazione familiare unita alla sorveglianza e allo sfruttamento del territorio – che costituiva una parte non irrilevante dei cespiti della famiglia – che il primo intervento scamozziano comportava.

Cosa era accaduto nel frattempo per imporre siffatto *virage*? Le ragioni di tale metamorfosi sono forse recuperabili nel leggere le trame che la storia ha composto.

¹¹ A proposito delle indulgenze concesse si veda quanto ragiona, in questo stesso volume, Mario Sensi. Ma, ancora, sui problemi della devozione religiosa relativa al Monte di Monselice cfr. l'interessante volume di R. VALANDRO, *Il monte sacro di Monselice. Un itinerario giubilare euganeo*, Monselice 2005.

Soffermiamoci brevemente sul *cursus honorum* e le imprese di Francesco, padre di Pietro. Sappiamo dei suoi prestigiosi incarichi politici e militari che lo coinvolsero in particolare nella lotta contro il Turco e che lo videro protagonista nella vittoria di Lepanto. Son noti anche i suoi interessi ‘scientifici’ per l’arte militare e l’artiglieria in particolare, ove restano suoi scritti tecnici sul modo di migliorare la resa delle armi di cui dotare la flotta e sul più corretto uso dell’Arsenale veneziano. Ma val la pena rilevare come, eletto fra i Procuratori *de ultra* nel 1587 per gli importanti servizi resi alla patria, ebbe fino all’ultimo l’opposizione del partito dei “giovani” che gli rimproveravano apertamente le prese di posizione a favore della Roma papale. Nel suo testamento, steso nel 1592, chiedeva che il busto in marmo che lo raffigurava, opera del Vittoria (come il modello in terracotta del Museo Correr), allora conservato nel palazzo di Venezia, fosse esposto sopra la sua tomba in Santa Maria Zobenigo, accanto all’altare di San Francesco, con le bandiere che ricordavano le sue vittorie militari¹². E se lo Stringa ci assicura che, a lato dell’altare in questione, le bandiere furono di fatto appese tanto da essere infatti da lui segnalate, il busto non fu traslato nel luogo sacro, ma rimase bensì nel palazzo domenicale per passare poi alla villa di Monselice, dove fu esposto nel *memorial* di famiglia accanto a quelli di Pietro e di Domenico per volontà del nipote, Alvise, nel 1663; e fu poi donato, all’inizio del secolo scorso, dai conti Balbi Valier, allora proprietari della villa, alle Gallerie dell’Accademia (oggi alla Ca’ d’Oro). Una curiosa vicenda che lascia intravedere, forse, il timore delle autorità veneziane per un’eccessiva esaltazione della figura del condottiero, tanto eterodosso nelle convinzioni politiche da non meritare una pubblica consacrazione in un tempio che già era stato oggetto di perplessità ed aperte proteste (la facciata è dedicata all’apoteosi del generale Antonio Barbaro).

Torniamo all’esecuzione delle cappelle che, iniziate a partire dal 1606, dovettero certo essere concluse nel giro di pochi anni se il testamento di Alvise Duodo, zio di Pietro, le descrive come agibili

¹² Sulla scultura vedi la scheda di T. MARTIN nel catalogo della mostra tenutasi a Trento nel 1999: “*La bellissima maniera*”. *Alessandro Vittoria e la scultura veneta del Cinquecento*, a cura di A. BACCHI - L. CAMERLENGO - M. LEITHE-JASPER, Trento 1999, p. 298, n. 58.

e frequentate. Scamozzi le articola secondo un percorso ascensionale a loro riservato, che non interferisce con il transito alla villa. Si tratta di una scalinata che si inerpica sulla collina lungo i cui fianchi, in nicchie all'uopo ricavate, si ritrovano, ad intervalli regolari, i piccoli edifici; progettati, ancora una volta, guardando all'antico sulla base di tipologie che al mondo della Roma classica si rifanno, variando la composizione secondo un ritmo che alterna piante quadrate a piante a croce, muta gli ordini adottati (toscano, ionico, composito) in modo da creare una continua alternanza di forme e induce il pellegrino a scoprire (a voler scoprire) la tappa successiva del percorso. Che ne risulta tutt'affatto trasfigurato nella conferma asserita e vantata di una devozione familiare che riesce a tramutare la natura (il colle, cioè) in una visione di trascendenza riferita al mito perenne di Roma, Roma antica la cui gloria ancora rifulge nella grandezza del potere papale che dell'Urbe aveva saputo raccogliere l'eredità e il significato e tramandarli nei secoli alla luce del rinnovamento cristiano del mondo civile.

Monselice, dunque, come modello, rimpicciolito ma essenziale, della Roma cristiana dove le simboliche sette basiliche maggiori erano in grado di dispensare ai fedeli i doni – non più solo virtuali – che la devozione comportava.

L'occasione del nostro intervento non ci consente di percorrere le tappe della lunghissima e lusinghiera carriera di Pietro Duodo: non c'è che da rimandare alla dettagliata ed illuminante voce del *Biografico*, redatta, con competenza e passione, da Gino Benzoni¹³. Ci basti annotare come, in una vita dedicata ai viaggi, alle ambascerie e ai rapporti con le corti straniere, egli trovi il tempo per frequentare i circoli dotti dello *Studium* patavino, la scuola aristotelica che colà si esprime, risultando frequentatore di personaggi quali il Lollino, il Pinelli, la scuola di Francesco Piccolomini, di cui sarà grande ammiratore. Come ammiratore sarà di Galileo Galilei. E dobbiamo sorvolare sull'Accademia Delia di cui, a Padova, essendo Capitano della città nel 1607, l'anno successivo fu il fondatore. Ove ancora una volta sono le scienze a prevalere, le matematiche, la geometria e la stereometria, la meccanica, l'uso di "machine et instrumenti", e in cui avrà ancora una volta al fianco il fidato Scamozzi ad approntare i disegni per la fabbrica della nuova sede.

¹³ Cfr. *supra*, n. 8.

Dobbiamo anche sorvolare sul suo ruolo di mediatore nel momento cruciale della crisi dell'interdetto presso la corte pontificia. Esaltato dalle fonti come personaggio essenziale nella politica della Serenissima e ridicolizzato quasi dagli storici più recenti, mi pare sia stato ultimamente riconsiderato con attenzione. E se il suo ruolo presso Paolo V, con l'ambascieria straordinaria inviata da Venezia nel 1605, non sembra di rilievo (e il nostro pare preoccupato più di assicurarsi il breve pontificio per la "via sacra" di Monselice che di convincere il nuovo pontefice a mutar opinione riguardo al governo serenissimo), ben diverso appare il suo impegno, l'anno successivo, quando, non per caso ma proprio per i suoi dichiarati legami con l'Urbe, viene prescelto come ambasciatore straordinario alla Santa Sede nella speranza che la benevolenza dimostratagli dal pontefice si traduca in un meno rigido atteggiamento nei confronti dello stato ribelle. I suoi sforzi – ove la costante del suo comportamento, nonostante i convincimenti morali e religiosi, resta tuttavia di ammirevole coerenza con la fedeltà alla patria – furono vani ed egli fu costretto, nell'aprile 1606, al rientro fra le lagune, a preoccuparsi per evitare lo scontro diretto con Roma e a cercare in tutti i modi la fine della contesa.

Ma, per tornare al nostro punto di partenza, certamente fu Pietro Duodo a influenzare e a pesare consistentemente sulla formazione e la cultura di Vincenzo Scamozzi che, dopo gli anni trascorsi nel collegio vicentino dei Padri Somaschi, ricevette dal nobiluomo stimoli importanti nella direzione di una preparazione culturale che affiancasse gli studi letterari e dotti alle discipline scientifiche, agli studi meccanici, alle scienze naturali. Sappiamo che Pietro, eletto rappresentante della Repubblica presso la corte imperiale, partiva per Praga nel 1599 con un vasto seguito cui si affiancava, curioso ed interessato, il nostro architetto e di cui abbiamo memoria nel testo del *Taccuino* che ci è pervenuto¹⁴.

Sarà nelle pagine dell'*Idea* che Scamozzi ricorderà, con nostalgico rimpianto, gli anni del soggiorno romano spesi ad abbeverarsi con lo "studio delle Matematiche e dell'antichità".

¹⁴ Sul *Taccuino* si veda la scheda riepilogativa di J. GUILLAUME nel catalogo *Vincenzo Scamozzi...*, cit., pp. 391-393, n. 57, con le referenze bibliografiche precedenti. Ma, a latere, vedi anche L. COLLAVO, *Sic ad aethera virtus: del Trattato d'Architettura di Vincenzo Scamozzi*, "Il Velcro", 1-2 (2004), pp. 29-79.

Allorachè di subito giunti, stando sulla costa del Campidoglio, e vedere quella occhiata verso Campo vaccino, et a destra e sinistra quelle tante rovine vicine, e lontane sino al Coliseo, e più oltre, sparse su per quei colli [...] dal che rinvenuti in noi, ci rendessimo molto certi delle cose raccontate dagli antichi scrittori [...] e perciò si può molto ben dire *Roma quanta fuit ipsa ruina docet*.

La frase, che è citazione serliana, si pone a tramite tra il pensiero medievale sulla caducità della potenza e grandezza umane e il recupero filologico delle stesse che può insegnare non solo a ritrovare l'immagine vera della Roma antica ma anche a tradurre nel presente e a rinnovare la lezione di quel grande passato.

Non è per caso, a mio giudizio, che nel disegno con la facciata della villa di Monselice di cui abbiamo già detto e che riporta la scritta "Nova Liberalitate Veteres Instauratae Ruinae" torni questo stesso termine, *ruina*. Che i Duodo, illuminati dalla luce della fede nonché dalla conoscenza che lo studio dell'antico, l'erudizione, l'uso delle tecniche e delle scienze moderne hanno loro concesso, decidono di *instaurare*, per trasmettere (*docere*) ai propri visitatori la grande lezione che le rovine (quelle dell'antica rocca, ma per traslato quelle del passato comune) ancora conservano.

La tenace filologia di Vincenzo, la sua vastissima erudizione, la molteplicità dei suoi interessi si rivelano, infatti, momento di innovazione, approdo certo ad una consolidata conoscenza del mondo classico, base per ulteriori, ma non ravvicinati, approfondimenti.

ROBERTO VALANDRO

*Tra devozione e pietà popolare.
Il santuario delle Sette Chiese di Monselice**

Gli anni che viviamo, si sa, sono testimoni di cambiamenti così rapidi nell'evoluzione di mentalità e costumi da configurare una vera e propria rivoluzione. Mi basta osservare gli allievi che incontro giorno dopo giorno nelle aule scolastiche: del linguaggio materno di genitori e nonni, ad esempio, conservano labili tracce, utili per una elementare comunicazione; e dei modi di dire dialettali, che rispecchiano meglio d'altri documenti la nostrana civiltà contadina, non comprendono più le valenze simboliche o allusive. D'altra parte, guardando ai dati statistici, una minima porzione di abitanti è dedicata oggi all'agricoltura, né si possono certo chiamare 'contadini' gli imprenditori, anche minuscoli, che curano i vigneti, i frutteti, gli uliveti, le serre floro-vivaistiche, l'orticoltura e gli allevamenti intensivi, che s'affiancano nei paesi della bassa Padovana ai capannoni delle più svariate attività industrial-artigianali.

Eppure resistono, ed anzi in qualche caso si rafforzano, appuntamenti calendariali che per coerenza con la temperie in atto avrebbero dovuto scomparire o svilirsi. Ogni comunità, infatti, non sa rinunciare alla sagra patronale che proprio le parrocchie, con rare eccezioni, da sempre legano ai santi titolari. Qui a Monselice la novembrina fiera dei Santi vede un afflusso incredibile di persone, piccoli e grandi insieme, che animano le vie del centro storico altrimenti semideserte. Pure il 14 febbraio, uno degli episodi sentimental-consumistici di cui s'è appropriata la prevaricante pubblicità, è solennizzato da migliaia di visitatori che salgono al santuario delle 'Sette chiesette' dove la rapida visita si conclude

* Il presente intervento è ripreso dal volume dello scrivente *Il monte sacro di Monselice. Un itinerario giubilare euganeo*, Monselice 1999.

inevitabilmente con l'acquisto delle 'chiavette' sacralizzate dall'attesa benedizione, omaggio ora d'innamorati, o presunti tali, a fidanzate e spose, ma fino a ieri apotropaico segnacolo contro la temuta epilessia, da appendere al collo dei bimbettini condotti lassù per 'toccare' i miracolosi resti corporali di San Valentino, uno dei ventisette supposti martiri romani, ospitati nelle settecentesche teche sovrapposte a mo' di tenebroso ambito catacombale.

E che dire del 13 dicembre, ricorrenza speciale per il quartiere di San Martino ove campeggia l'omonima cappella attestata nelle pergamene almeno dal X secolo? Il culto di Santa Lucia, martire siracusana, prese avvio ufficiale a Venezia nel 1204, l'anno del trasporto delle venerate reliquie da Costantinopoli, dove erano in precedenza migrate quando il generale bizantino Giorgio Maniace (così narra un'antica cronaca), venuto nel 1039 a liberare la Sicilia dal dominio arabo, recuperò il corpo nascosto per farne omaggio alla pia imperatrice Teodora. La festa si celebrava nell'isola di San Giorgio Maggiore con solenne pompa, d'autorità e di popolo, tanto che nella cultura chiesastica locale fu sentita quale prestito veneziano. Tuttavia i devoti monselicensi hanno saputo escogitare un ragionato espediente, scrollandosi di dosso tutele forse mal sopportate e cercando rapporti più diretti e giustificati. Senza scomodare un pur plausibile lungo filo sotterraneo a richiamare la contiguità del diffuso culto cristiano con divinità pagane protettrici della vista, basterà sottolineare l'attaccamento popolare tuttora trascinante di cui dovrebbe costituire prova antica e precoce il frammento absidale d'affresco trecentesco in duomo vecchio, con la santa che sorregge un piatto sul quale ostenta i propri occhi. In più nel 1451 una testimonianza, relativa alle complesse e ben documentate vicende delle allora famose 'priare' del cenobio di Santa Maria di Lispida, rammenta Santa Lucia quale patrona "delli predaroli e taiapriede", mentre non poteva mancare una sua reliquia corporale nella variegata collezione alle 'Sette chiesette'.

Molti infatti lavoravano da sbrecciatori e scalpellini; i colpi di mazza e 'cugni', staccando le schegge minute esplose dalla dura trachite, minacciavano occhi viso mani: perché non rivolgersi a Santa Lucia, tanto ossequiata dai veneziani, onorandola a modo proprio nel frequentato San Martino, innalzato alle pendici del castello sotto la chiesa-torre di San Giorgio? La dolce figura lignea di Santa Lucia, ricoverata ora presso la moderna parrocchiale del

Santissimo Redentore, viene esposta con la palma del martirio e un curioso *ex voto* sorretto da due dita: una lamella argentea raffigurante quattro occhioni sbalzati, pregevole lavoro d'artigianato sei-settecentesco. E per l'arroccato quartiere il 13 dicembre era ed è festa corale. Di buon mattino, quando l'alba stenta a forare la caliginosa oscurità della notte, il tempio si apriva ai fedeli (adesso la cerimonia s'è adeguata a orari meno gravosi) che accorrevano in gran numero nonostante il sonno e il freddo pungente. La vestusta Confraternita di Santa Lucia, nominata nell'elenco inviato dalla Comunità al direttore del pubblico Demanio per l'eventuale soppressione (1806) ed esonerata non vantando beni patrimoniali, aveva il compito di offrire il 'pane di Santa Lucia'. Le vecchine, in prima fila, s'accalcavano attorno a capaci ceste ricolme di pagnottelle dalla forma inusitata, un dorato occhio centrale sostenuto da quattro tozzi raggi; celebrata la messa, tutti s'avvicinavano e s'avvicinano ancora oggi a comprare il pane benedetto portandolo a casa per mangiarlo in famiglia, fiduciosi nella protezione proclamata dagli antichi e quasi dimenticati 'prieroli' delle nostre cave.

Da ultimo c'è un altro appuntamento che si è rivitalizzato ai piedi del Monte Ricco la vigilia solstiziale del 24 giugno: attorno al capitello che onora San Giovanni Battista si raccoglie dopo il tramonto un centinaio di 'fedeli' che, ascoltata compunti la messa officiata dal parroco dei Carmini (moderna intitolazione retaggio d'un antico pilastro su cui troneggiava dipinta l'immagine taumaturgica della Madonna del Carmelo), si lasciano volentieri coinvolgere in una chiassosa 'liturgia' mangereccia, memori alcuni della fantasmagorica 'notte di San Giovanni' che i montericciani, e non solo, celebravano con un trasporto incredibile sul cocuzzolo del maggior colle fino agli anni Quaranta del Novecento. Agli ormai pochi superstiti vecchioni di buona memoria luccicano gli occhi quando la rammentano. A metà dell'anno scoccava puntuale, in una delle notti magiche del calendario agrario europeo, la ricorrenza più coinvolgente tra le molte celebrate dagli inselvatichiti abitatori. Da tempi immemorabili ciò significava concedere spazio a rituali dal sapore paganeggiante, preistorico. La rugiada della notte era ritenuta miracolosa, usata per impastare *el levadin*, il lievito fermentante per il pane di tutto l'anno, così come raccogliere le erbe atte a liberare da malattie e malefici evidenziava antiche pratiche terapeutiche. Nella cappelletta dedicata a San Giovanni sulla vetta, da quando la famiglia Cini s'era impossessata del colle, si celebrava la

messa anche per i loro braccianti e operai; in realtà, come ha dimostrato Antonio Rigon, la dedizione della chiesuola fondata nel 1203 spettava a San Giovanni Evangelista, onorato il 16 maggio e il 27 dicembre: un tentativo, forse, di sovrapporsi alla primitiva tradizione volendola cancellare o sminuire con la presenza di un piccolo monastero e di un santo omofono, concorrente per ufficialità di culto e di prestigio.

Spesso mi son chiesto, a tal proposito, se ci sia un confine netto tra preistoria e storia come l'arido nozionismo scolastico cerca d'inculcare. Non lo credo, perché la nebulosità dei millenni più lontani è frutto solo della temporanea ignoranza dei fatti piuttosto che dell'impossibilità di carpire il respiro, i pensieri, le opere di quei nostri antenati. O, se poniamo la scrittura quale tradizionale discriminazione consono a restituirci una 'oggettiva' documentazione storica, occorrerà almeno considerare che fino a ieri è stata pure la cultura orale a farsi carico di trasmettere, occultandole in fantastiche reinvenzioni, le trame offuscate delle popolazioni che si sono via via affacciate all'angolo euganeo meridionale. Purtroppo di tali affascinanti cordoni ombelicali s'è perduta la traccia (o quasi) avendo la moderna società sepolto nell'oscurata memoria degli ultimi vecchi ogni possibilità di ancorarsi a un passato la cui ricostruzione dipende, ora, soltanto dai documenti palpabili. È forse per questo motivo che le sparse reliquie dei remoti abitatori hanno un sapore così strano e pungente: minute lamelle di selce ritoccate con maestria e sparpagliate nei campi arati o sui declivi collinari, frammenti di terracotta, vasi, fuseruole, statuine, pesi da telaio, pezzi d'osso cervino, pugnali, pettini, zappe, cavicchi, bastoni da scavo, ornamenti muliebri o votati al culto delle primitive divinità. Ma parimenti contagiose per quasi due millenni sono state altre reliquie, ben più agognate e inseguite nel profondo Medioevo e, con una ripresa forte dopo la metà del Cinquecento, durante le cruciali vicissitudini di una cattolicità rinsaldata dal ferreo proposito di riconquista delle plebi che animò la Chiesa apostolica romana posttridentina. Occorrerà allora ricostruire per sommi capi la cornice cronologica entro cui prese forma l'insolito episodio di un santuario calato dall'alto e che si è via via radicato nella realtà municipale in forme e modi coerenti col denso sostrato religioso locale nel quale s'erano mescolate stagioni tanto diverse quanto per noi confuse, avendo la memoria collettiva prodotto nel frattempo un alone leggendario capace di bruciare e rigenerare

i fatti nel rutilante magma folclorico delle generazioni vissute appena ieri.

Oggidì Monselice si offre gradevole all'incuriosita esplorazione del visitatore: la collina minore, chiamata Rocca, s'affianca al possente Monte Ricco, il medievale Montevignalesco, entrambi umiliati da scarnificanti cave che la natura sta a poco a poco ricoprendo. Il nome latino, *Mons Silicis*, ne dichiara le radici romane e la funzione di inesauribile cantiere atto a produrre lastre petrose per le strade consolari e per le vie tracciate all'interno degli *agri* centuriati. I reperti archeologici dicono delle vicende dimenticate di popolazioni che hanno frequentato il nostro territorio almeno dal periodo eneolitico, fissandosi in particolare sulle rive del laghetto della Costa, ai confini con Arquà Petrarca, attorno al minuscolo rialzo di Marendole o sulle pendici dei due rilievi principali, salendo in vetta e scendendo al piano a seconda dei mutamenti climatici o degli eventi umani: scavi recenti stanno dimostrando infatti una già sospettata vivacità abitativa sulla Rocca e a valle, nell'area di via Vetta, durante l'età del bronzo e alla vigilia della comparsa della civiltà venetica, attorno all'XI-X secolo a.C. Il primo documentato insediamento urbano si colloca comunque alla fine dell'Impero romano, in quella confusa e spesso drammatica fase di transizione che ha visto l'Italia invasa e conquistata da orde barbariche di unni, goti e franchi. Le promettenti indagini sul terreno hanno permesso di intravedere una realtà storica prima solo ipotizzata: la nascita cioè di un *castrum*, di un luogo fortificato e abitato, alla metà inoltrata del VI secolo d.C., attivo e militarmente potente nella sia pur breve fase di diretta dominazione bizantina che precedette l'avvento dei longobardi. Costoro, presa e incendiata Padova come vorrebbe la tradizione, occuparono Monselice tra il 602 e il 603, trasformando la piazzaforte in un centro amministrativo regio (un probabile gastaldato) di qualche importanza se assunse nell'epoca carolingia il titolo di *comitatus*, erede almeno in parte di quanto restava delle circoscrizioni romane di *Ateste* e *Patavium*.

D'ora in avanti assisteremo a un incremento continuo della *civitas* che s'irrobustì punteggiando di edifici civili e religiosi le pendici terrazzate del minor colle, una protettiva maglia santorale che sembra aver anticipato la fisica circuitazione muraria, favorendo anche per tale verso la fioritura che si protrasse nell'età comunale accrescendo abitanti e quartieri, plasmando dopo i fat-

ti di Federico II imperatore e d'Ezzelino III da Romano il maschio profilo che conferisce al centro storico una seducente impronta ferrigna. La fase più qualificante per il moderno passaggio monseliciano è in realtà maturata con la dominazione veneziana a partire dal 1405. Le ville dei patrizi – i Duodo, i Venier, i Nani, i Pisani, i Marcello ed altri – hanno ingentilito la riviera del Bisatto (apparentandosi in tal modo pur con toni sommessi a quella prestigiosa del Brenta), salendo sulla Rocca quando la Repubblica di San Marco abbandonò in mani private le cinte murarie interne, pensate per guerre e assedi senza le *boche da fuoco* e la polvere da sparo. E sul versante a mezzodi dell'antico *Mons Silicis* Vincenzo Scamozzi progettò infine, sul morire del Cinquecento, la dimora, l'oratorio e le sei cappelline volute dalla famiglia Duodo, assecondando un impegnativo programma edilizio privato e religioso, avviando la costruzione del santuario, detto poi dei Santi, e subito onorato dalle stesse indulgenze concesse ai pellegrini in visita presso le basiliche romane. In più, sull'avvio e non a caso, ai titoli canonici s'affiancò la dedica alla Madonna di Loreto. Marco Cornaro o Corner, nella visita vescovile del 1615, registrava infatti compiute con espressioni d'elogio per la bella forma le sei chiesine e dichiarava co-titolare dell'oratorio di San Giorgio la Vergine lauretana. Al suo intervento provvidenziale veniva imputata la vittoriosa battaglia navale di Lepanto (1571) contro la flotta turca, nella quale si era distinto con onore al comando delle sue 'galeazze' proprio Francesco Duodo figlio di Pietro, nato nel 1518 e morto nel 1592, che il pronipote Alvise o Luigi volle raccomandare alla riconoscenza dei posteri immortalandolo in uno dei tre busti del memoriale trachitico innalzato ai fondatori di villa e santuario.

Che Venezia fosse davvero angosciata dal pericolo turco lo prova la pressante insistenza con cui faceva appello ai 'fedeli sudditi' di Terraferma invocando aiuti materiali e uomini. Nel 1593, ad esempio, impensierita dalle incursioni ottomane in Croazia, la Serenissima decretò l'erezione della fortezza di Palmanova e la fortificazione di Udine. Nella propinqua chiesa di San Tommaso, anch'essa d'origine altomedievale con lacerti murari romanici e affreschi pregiotteschi, sono rimaste le tracce visibili di una capillare azione propagandistica insinuatasi nelle pieghe profonde del sentimento popolare. Due tondi affrescati rappresentano nel braccio destro del transetto la battaglia di Lepanto e l'assedio di Vienna, quasi a rammentare nella preghiera quotidiana che la salvezza

dall'impendente catastrofe poteva realizzarsi soltanto con l'aiuto divino. Comunque a rafforzare in modo inoppugnabile la conclamata sacralità delle 'Sette chiesette' venne l'anno santo del 1650 col viaggio a Roma di Francesco Duodo, un altro rampollo della casata innamorato della residenza monselicana dove spirerà poco dopo, nel 1652. In confidenza con papa Innocenzo X (s'erano incontrati quando l'allora nunzio apostolico Giovanni Battista Pamphili venne derubato delle preziose suppellettili mentre viaggiava verso Bergamo, e Francesco, deputato alla pubblica sicurezza durante l'importante consesso d'ambasciatori in terra veneziana, riuscì a recuperarle guadagnandosi la gratitudine del futuro papa), ottenne quattro 'corpi santi' estratti dalle catacombe: uno lo inviò a Santa Maria di Zobenigo, la chiesa lagunare delle radici familiari, e tre a Monselice, accolti il 24 giugno 1651 dal popolo in festa e celebrati con l'erezione, presumibile, del portale d'accesso alla 'via romana', imitante quello che apre al ninfeo di villa Nani. Il timore di manomissioni o furti, assai realistico visti i tempi perigliosi in cui allora si viveva, spinse poco dopo il nostro Francesco a impetrare una bolla pontificia, emanata da Innocenzo X il 7 settembre 1651, che comminava la scomunica a chiunque avesse osato o permesso trafugare i sacrali resti o parte di essi, imponendo addirittura l'affissione del documento papale nella chiesa di San Giorgio, quasi fosse una delle 'grida' tanto care al manzoniano dottor Azzecagarbugli.

È Teodoro D'Amaden che ci fornisce notizie di prima mano, assegnando a Francesco pure la volontà d'edificare uno *speco* votandolo al Poverello d'Assisi e contornandolo d'orti-giardino con giochi d'acqua. L'ardua incombenza verrà assolta tuttavia da Alvise Duodo, nato nel 1624, figlio di Gerolamo e nipote di Francesco: egli si ritirerà a Monselice, eleggendo il palazzo di rappresentanza a dimora d'ozio e l'oratorio a propria cappella funebre. Il quanto e il come di un intervento davvero laborioso e qualificante vengono restituiti da due documenti fondamentali: l'inedito manoscritto del D'Amaden o Damadeno e una stampa firmata dal pittore Giovanni de Angelis e dall'incisore Francesco Guerra. Nel fitto cartiglio di quest'ultima è indicata la "strada per le carroce" a fianco della scalinata che s'accompagna alle sei cappelle il cui ingresso è sorvegliato dal classicheggiante portale; nel santuario si conservano il "Legno della Sant.ma Croce" e tre "Corpi Santi" oltre a numerosissime altre reliquie; tra l'oratorio di San

Giorgio e la villa esiste un “corridore con cedrera, fontane e giochi d’acque”; una loggia con statue attraversa la piazza ornata al centro da una fontana; la scala trachitica che porta in vetta misura 12 piedi (circa 4 metri), mentre quella che conduce alla grotta di San Francesco, di 47 gradini, è larga 60 piedi (circa 20 metri); in evidenza i quattro pilastri d’ingresso alle scalinate sormontati da grandi statue e con al centro il memoriale (oggi spostato a sinistra, ma ancora alla metà dell’Ottocento, e lo attesta A.F. Furlani, “alla destra della regia scala che mette alla sommità del monte”); numerose sculture adornano anche il ‘belvedere’ che cammina attorno al cortile del palazzo; la chiesa di San Giorgio, infine, presenta il porticato e il campaniletto laterale sopra la sacrestia con l’orologio (la cui campanella reca incisa una data, 1671, e l’orologio una firma, GRANAGLIA di Torino).

S’apre così il Settecento e all’orizzonte di casa Duodo appare l’ultimo vero protagonista, Nicolò (il quinto ‘fondatore’), ambasciatore della Serenissima Repubblica presso la corte papale dal 1713 al 1720. Clemente XI gli concede nuove reliquie e numerosi resti di cristiani catacombali, che lui ricovera nel santuario di San Giorgio dotandolo dei “superbi lavori di gettati e preziosamente dorati metalli, che ad ornamento dell’Altare, ed a custodia di Sagne Reliquie di là [da Roma] son venuti”, mentre il *motu proprio* papale, confermato da una bolla di Clemente XII nel 1730, elenca svariati privilegi: tra questi la celebrazione di messe il Giovedì Santo e nel giorno della festa di San Giovanni Battista. È curioso notare come un ‘breve’ di Clemente XI avesse dato a Pietro facoltà di erigere una cappella sotterranea per accogliere l’ormai cospicua dotazione di corpi ‘santi’ e reliquie (davvero significativo quel ‘sotterranea’: a voler quasi replicare le buie atmosfere dei cunicoli catacombali), concedendo da ultimo nel 1720 un ‘altare privilegiato’, per il dì dei Morti e per tutta l’ottava della mesta ricorrenza, al santuario di San Giorgio dove *quotidie*, ogni giorno, si celebravano già sette messe. Nel 1729 era stata addirittura permessa l’istituzione di una collegiata retta da un abate con sei canonici, rimasta però lettera morta; nel 1733 risulta invece attiva presso l’oratorio di San Giorgio una Confraternita dei Sette Dolori della Vergine, e risale pure a quell’epoca la memoria più antica d’una cerimonia dal sapore prettamente popolano: la benedizione degli animali il 2 gennaio, festa di San Bovo, un appunta-

mento cui la gente dei campi rimase fedele sino a ieri, chiedendo protezione contro i temuti malanni di buoi, vacche e asini.

E se la 'fabbrica' del complesso duodesco restò attiva per quasi tutto il secolo, le 'Sette chiesette' s'andavano comunque imponendo con naturalezza quale 'sacro monte', un'escursione penitenziale che culminava ora nell'umbratile grotta seicentesca, vagheggiato rifugio eremitico per l'assiate Francesco, apostolo pure in Monselice di una nuova spiritualità evangelica (e lo affermavano conclamate testimonianze orali), qui dove i suoi frati s'aggregarono in uno dei primi *loci* in Veneto. Anzi nella cripta dello sconscroto San Paolo, la vasta aula fino a ieri aperta all'esplorazione archeologica e che ha evidenziato un inaspettato cuore paleocristiano, era dipinto a fresco il secondo più antico ritratto veneto ascrivibile alla metà del Duecento, in provvisorio deposito fino a ieri presso le sale museali del Centro missionario francescano di San Giacomo. Il completamento settecentesco dell'itinerario ascensionale, con l'edificazione della seconda cappella del San Giorgio, fu dunque l'ultimo intervento di rilievo prima dell'inarrestabile declino della città, di una decadenza che si misurerà nell'imbalsamazione del centro storico, variato dal mediocre rifacimento del San Paolo al quale s'era affiancata dopo breve spazio l'unica opera davvero esemplare, se fosse rimasta viva, della nostrana architettura religiosa: il complesso conventuale di Sant'Anna; più valido il riattamento della chiesa di San Martino cui s'opposero, nel contempo, l'alienazione in mani private del domenicano Santo Stefano e la demolizione, allora non completa, della chiesa e convento di San Francesco.

A questo punto, esaurito l'itinerario cronologico depositatosi per musive tessere simili a moltiplicate ruvide tappe ascensionali, non resta che restituire brevemente alcuni curiosi aneddoti tra il fantasioso e il leggendario che il santuario dei Santi s'è guadagnato collocandosi nell'immaginario monselicano. Chi avrebbe mai supposto che, quasi a dispetto di Roma dai sette colli, i 'monselesani' avessero edificato le deliziose 'Sette chiesette' in altrettanti giorni, lavorando notte e dì? Forse era rimasta l'incerta memoria di una costumanza medievale per cui qualche comunità, volendo sfuggire alla peste, faceva voto di costruire una cappella in onore della Vergine nelle ventiquattrore, dalla base al tetto; oppure sopravviveva il travisato ricordo di un modellino ligneo

esposto alla meraviglia del pubblico d'allora, anche se Celso Caraturan nel suo ponderoso dattiloscritto non risparmia qualche pungente osservazione a proposito di un "pretenzioso paradosso". Nel palazzetto già Museo Piombin, all'imbocco della strada napoleonica per Rovigo, stava murata una tabella di marmo con su scritto "Via per Roma" pur mancando oltre seicento chilometri alla meta. Lo storico municipale imputa il davvero esagerato campanilismo alla presenza delle cappelline *romanis basilicis pares* e alle specialissime indulgenze papali concesse ai Duodo, sicché era nato il conosciuto e ripetuto motto: *Roma caput mundi, Monselice sui secundi*, dal latinetto assai fragile ma espressivo. E commentava: "Sarà megalomania, ma l'anima religiosa del popolo trovava possibile idealmente unire, anche nella materialità delle vie di comunicazione, la piccola nostra terra, gloriosa del suo Santuario, con la grande ed eterna sede della Cristianità".

Il messaggio spirituale del singolare luogo scamozziano, amplificatosi in gesti di corale pietà mista al timore d'accostarsi alla contagiosa antica sacralità fatta di scheletrici reperti, riproponeva in realtà al centro d'un insidioso afflato la reliquia, sia corporale che portatrice del bramato contatto col santo, con il martire, con le memorie legate alla Palestina o, addirittura, ai fatti di Cristo. L'inaugurazione tardiva del santuario delle 'Sette chiesette', causa prima del robusto omaggio scritto di Gaetano Cognolato (1794), ebbe il concreto punto d'avvio il 21 gennaio 1791 quando, con un 'breve' di papa Pio VI, era stata concessa la custodia del Santissimo Sacramento all'oratorio dei Duodo; nel frattempo,

[...] fatti poi con lunga e severa diligenza i legali riscontri, e presi in esame i Sigilli e Lettere, e data e riconosciuta ogni qualunque prova dell'*identità* e *autenticità* di quelle preziose cose, e poste le medesime in conveniente ordinanza, si è compito il Santuario. Nelle sette Nicchie che veggonsi nella descritta stanza dietro la Chiesa si son riposti i Corpi interi de' Santi Martiri, ed altre Sacre Reliquie ancora; con altre delle quali si son altresì fornite le otto Nicchie che son nella Chiesa medesima; tutto si è chiuso con Cristalli, tutto con legali Sigilli ne' luoghi opportuni si è munito. Apertosi poi solennemente nella mattina del dì 14 agosto del medesimo anno questo Sacro deposito, ricevertero que' venerabili Avanzi in tutto quel giorno, e nel seguente, e nella prima metà di quello dopo, i primi tributi di venerazione e di culto, che da questi e da' confinanti Popoli furon loro divotamente offerti. La sera poi del dì 16 tutta si è data all'onore ed adorazione del Divin Sacramento, che recato in giro, secondo l'uso del giorno più solenne, fu poi per la prima volta riposto nella chiesa di San Giorgio [...] Si lascia ben volentieri ad altra penna il ragguaglio e la descrizione delle Sa-

cre Funzioni con le quali si son resi solenni i tre detti giorni; e dican altri quale ne fu l'ordine, la decenza, la pompa; che vogliam noi ricordar solamente la Pietà grande di questo Comune in tale incontro, e la da noi con tenerezza osservata e divozione e commozione.

Il Cognolato, che non lesina le maiuscole nell'evidenziare termini fondanti per il suo narrare, forse si riferiva al poemetto pubblicato nello stesso anno da Girolamo Brunelli, maestro nelle pubbliche scuole, capace di mescolare mito e realtà inneggiando alla Rocca, al colle ricolmo di cotanti tesori; ma credo abbia più volentieri rammentato in cuor suo quanto era accaduto un secolo e mezzo avanti, quel 24 giugno 1651, con l'arrivo dei primi tre venerati 'martiri' cui s'erano aggiunte tante altre spoglie di 'corpi' considerati santi: "...ed il magnifico numeroso apparato per l'incontro, fatto ben lungi dalla Terra stessa, e lo splendido accompagnamento, e l'ordine ed il modo di quella Funzione, ed il concorso di dodici mila Persone a quel divoto spettacolo, lo rese assai memorabile. Di tale pomposa cosa n'andò a stampa lunga Relazione; e, se le memorie di que' tempi non esagerano, fama ne corse per gran parte d'Italia". Il cronista si chiamava Camillo Dabbo. Oggi gli studiosi hanno chiarito la precipua funzione cimiteriale delle catacombe, strappando in tal modo le corone del martirio attribuite acriticamente a tanti resti scheletrici, ma come credere, ancora, che nel nostro amato santuario siano conservati un "piccolo pezzo del legno della SS. Croce", un "pezzo di panno fino, con cui Gesù Cristo asciugò i piedi de' suoi Apostoli", "due pezzi insigni delle croci de' SS. Pietro ed Andrea Apostoli", una goccia "del Latte della Beata Vergine", un "pezzo della Culla di N.S. Gesù Cristo, della Mensa in cui celebrò la Cena, della Fune con cui fu legato alla Colonna", "una spina intera della Corona di N.S. Gesù Cristo" e via enumerando?

Solo se supponiamo la commistione tra sacre rappresentazioni, pellegrinaggi in Terrasanta, pietà popolare e volontà d'identificazione con quanto veniva ricreato negli appuntamenti forti della ciclicità liturgica, capace di rigenerare emozioni e passioni a distanza di secoli o millenni, è possibile accettare una collezione di reliquie tanto eterogenea, altrimenti fantasiosa, persino irriverente. È pur vero che le occasioni d'immersi in atmosfere propizie per trascinati suggestioni non mancavano affatto al *populus* monselicano. Emblematica l'area sacralizzata che occupava la sommità dell'Esedra, voluta dai Duodo a coronamento del loro petroso

circuito pellegrinante. Ho appena accennato alle vicende che hanno depositato alle falde meridionali della Rocca l'inatteso 'sacro monte', ma sull'Esedra esiste una curiosa ambiguità, intorno al personaggio cui venne votata, degna d'approfondimento giacché una moderna 'vulgata' l'attribuisce al gesuita San Francesco Saverio, essendo comparsa nella grotta, credo nell'Ottocento, una sua statua lignea dal diafano colorito penitenziale. Nel manoscritto di Teodoro D'Amaden (1701), informato riguardo ai fatti di casa Duodo e di cui scrisse la storia avendo a disposizione l'archivio familiare, è attribuita alla volontà di Alvise Duodo la (ri)edificazione di un *antrum* quasi speco o caverna già dedicato a San Francesco, "ex variis versicoloris lapidum ac marmorum frustis tessellatum et compositum"; anzi, per far posto all'"ingens podium, cuius proiectura magnum spatium occupat", insomma quella grande scalea trachitica che domina tuttora il corpo scamozziano e la giunta tiraliana, avevano disaggregato fontane e orti terrazzati fatti alzare come s'è visto da Francesco. Il nostro Alvise aveva ottenuto il privilegio della Porziuncola proprio grazie alla ricomposta grotta 'francescana', cassata quando la Santa Sede ritirò l'indulgenza del Perdon d'Assisi dai luoghi ove esistevano comunità minorite (in effetti questa si continua a lucrare presso il convento di San Giacomo, fondato nel 1162 come *hospitale* per poveri e pellegrini e dal 1677 ricetta d'una florida comunità di Minori Riformati). I testimoni oculari ben rammentavano, attorno agli anni Cinquanta del secolo appena trascorso, che entro la grotta si stagliava un grande Crocifisso con due statue in legno: la Madonna Addolorata e il santo Poverello, il cui saio veniva provveduto appunto dai frati di San Giacomo quando si fosse logorato; una nicchia soprastante ospitava invece un busto di San Francesco Saverio, causa, immagino, dell'equivoco summenzionato. L'indulgenza si acquistava girando intorno alla grotta e passando sotto i suoi archi: nessuno visitava il santuario senza penetrare nello *speco* dove sostava compunto in silenzioso raccoglimento.

Tornando alla veritiera dedicazione, Gaetano Cognolato, pure lui autorevolmente introdotto in casa Duodo, parla d'una grotta conformata "su quella veneratissima d'Alvernia", così come il Furlani, ottocentesco cronista municipale: "Una grotta sul pendio del vago colle a perfetto meriggio composta di pietre bitumose in vaga benché rozza simmetria disposte, racchiude la statua del gran Serafico d'Assisi, e v'è opinione volgare, che questo Santo

sia stato qui di passaggio...”. E lo ripete Francesco Sartori, che scrisse anch’egli sul declinare dell’Ottocento, dichiarando: “Veneratissimo è il Santuario [dei Santi], ove tre volte all’anno da tutti i circostanti villaggi e da più lontani ancora traggono in folla i credenti ad offerire i loro omaggi; a sciogliere i loro voti, a innalzare le loro preghiere alle spoglie mortali di quegli eroi [...] A destra del maggior tempio, fiancheggiata dal palazzo Duodo, s’apre larga e mal tenuta scalea in capo alla quale s’alza la grotta di S. Francesco modellata su quella d’Alvernia”. In quel “mal tenuta” è forse da leggere il motivo per cui nel 1936 la grotta venne demolita; ma Celso Carturan avanza la plausibile ipotesi che non si sia trattato solo di questioni estetiche: proprietario era allora il conte Balbino Balbi Valier, erede della dinastia dei Duodo, il quale “con una serie antipatica ed illegale di pretese, di minacce, di osservazioni e di restrizioni, cercava di allontanare il più possibile dalle sue passeggiate e soste sulle vie e piazzali del Santuario il pubblico” monselicano. L’abbattimento fu dunque il gretto segnale di una tardiva volontà d’esclusione e di aristocratica separatezza, vinta infine dalla perseveranza e dall’attaccamento della gente al sacro luogo, messo a dura prova in precedenza da un fulmine e da un incendio: infatti l’8 settembre 1899 il fuoco notturno, che aveva a lungo covato all’interno della chiesa di San Giorgio, venne domato dal pronto accorrere dei popolani, mentre distruggeva tra l’altro gran parte dei preziosi arredi donati da Nicolò. E se Elisabetta, ultima facella Duodo estintasi maritando un Balbi Valier, riassettando la via romana (1857) aveva affidato a una lapide il compito di tramandare ai posteri l’estremo gesto d’amicizia, i monselicensi continuavano ad accorrere ai sollecitati tridui, specie in primavera e autunno, quando invocavano la benedizione sui raccolti dei campi o ringraziavano per l’ottenuta protezione celeste. Ogni giorno si celebrava messa a San Giorgio, fino a dieci-dodici, in un’incessante osmosi che sfociava nelle amate processioni e nelle frequentate ricorrenze, come la festa propria dei ‘Corpi dei Martiri e delle sante Reliquie’ concessa nel 1909 da Pio X la seconda domenica di settembre e nobilitata con l’indulgenza plenaria.

In realtà il secondo Novecento ha visto declinare a poco a poco l’afflato religioso delle ‘Sette chiesette’ e il rapporto di estrema familiarità e confidente fiducia che s’era instaurato tra la popolazione e gli sperimentati protettori. L’ultimo tragico capitolo è stato scritto durante la Seconda Guerra mondiale, quando i lutti

feroci e la disperante crisi civile e morale spinsero molti a prostrarsi in preghiera sulla soglia del santuario. La gente infatti è arrivata qui in processionale apparato fino agli anni Sessanta o giù di lì. L'occasione veniva ripetutamente colta per esporre alla caritatevole compassione dei pellegrinanti un'umanità degradata: ebeti, storpi, piagati, infelici, di solito celati nelle famiglie, erano esibiti lungo l'acciottolato trachitico, appoggiati supplichevoli al muro dimezzato che limita la via in salita, aperta al rigoglioso paesaggio della Bassa. Un Medioevo crudele li investiva con l'ultimo suo alito, resuscitato da una misteriosa regia che aveva posto sulle pendici e in vetta al 'sacro monte' le quinte austere, ma poderose, del 'castello' detto d'Ezzelino del duomo vecchio e del deserto torrione. Brandelli di scene sfocate e nulla più, accompagnati da un impercettibile disagio che ricreava morbosità sottili, mentre altri poveri s'incontravano con più assidua frequenza alla porta di casa o s'accalcavano in lunga fila davanti al convento dei Cappuccini, fin sulla strada ombreggiata dai tigli profumati, con una scodella per la minestra del mezzogiorno... E così, a conclusione di queste annotazioni un po' scomposte ed elencative e volendo recuperare tra le infinite un'altra tessera sperduta d'antiche dimenticate 'notizie' (con l'auspicio di una vivificante riappropriazione comunitaria dell'itinerario penitenziale), mi appello ad Angelo Filippo Furlani, il citato cronachista municipale che condivise una delle tante dolorose esperienze vissute dalla nostra terra, come il *cholera morbus* che funestò le contrade d'Italia e del Veneto nel 1835-1836.

Monselice per grazia di Dio andò affatto illesa fino agli primi giorni di luglio di quest'anno [1836], in cui qui soltanto comparve. Cessò poi questo flagello sul finire del mese di agosto. Ottantasei furono i colerosi in tutta la vasta estensione del Comune, che ne aveva quasi 9000 abitanti, in un circondario di circa 22 miglia. Trentacinque fatalmente morirono, e la rimanenza recuperò la salute. Nella minaccia di così terribile irruente flagello [...] i Monselicensi [...] implorarono la protezione dei Santi, specialmente del glorioso nostro Patrono concittadino S. Sabino [...] e degli invitti Martiri, le cui divine spoglie sono venerate in questo nostro celebre Santuario delle Sette Chiese, e stabilirono un divoto solenne triduo, che ebbe luogo nei giorni 27, 28, 29 giugno di questo medesimo anno, con l'esposizione dei Santi suddetti, e di gran numero di cospicue reliquie, tra le quali quella del tutelare S. Sabino nell'ultima Chiesa Basilica delle suddette Sette Chiese sotto l'invocazione di S. Giorgio martire.

Nel giorno 29 ultimo del triduo, seguì una generale processione di penitenza a cui pietosamente intervennero in abito di costume i regi funziona-

ri, il corpo municipale, l'autorità giudiziaria, tutti gli altri corpi subalterni, e le quattro magnifiche Confraternite del SS. Sacramento delle quattro Parrocchie del Capo luogo, e quella della Parrocchia di Marendole. Sopra cinque magnifici trionfi erano nicchiate molte preziose reliquie di Santi martiri e confessori. I sacerdoti durante il discorso stavano seduti a lato dell'altare, e sembrava quel concistoro un vero Pontificale romano sia per la magnificenza dell'altare che pei preziosi sacri arredi, di cui erano ornati i suddetti Sacerdoti. La reliquia del glorioso martire e vescovo S. Sabino concittadino e patrono della città era portata da Monsignore Arciprete della chiesa matrice entro una teca di metallo di Corinto d'un finissimo antico getto. I regi pubblici impiegati sedevano ai lati esterni dell'altare per ordine di gerarchia, e quindi la rimanenza del clero intervenuto, e gli altri pubblici subalterni corpi morali in seguito. A questa pietosa funzione intervennero più di 12.000 persone d'ambo i sessi, e 4.500 persone componevano la divota e ben ordinata processione. All'estremità della piazza l'apparato dell'Altare offriva un vero spettacolo, e solo mancavano le mitre e la tiara per crederlo un vero Pontificale romano come ho detto. Terminata la orazione panegirica la processione ritornò con lo stesso ordine di prima alle Sette Chiese onde era partita, ove giunta, da Monsignor Arciprete venne impartita la benedizione con la reliquia del Santo Patrono Sabino, e così terminò questa divota funzione.

Bibliografia

- BILLANOVICH M.C., *Attività estrattiva negli Euganei. Le cave di Lispida e del Pignaro tra medioevo ed età moderna*, Venezia 1997.
- BROGIOLO G.P., *Ricerche archeologiche su Monselice bizantina e longobarda*, in *Monselice. Storia, cultura e arte di un centro "minore" del Veneto*, a cura di A. RIGON, Treviso 1994, pp. 47-63.
- CARTURAN C., *Storia di Monselice*, datt., secolo XX (fine stesura 1950), Monselice, Biblioteca Comunale.
- COGNOLATO G., *Saggio di memorie sulla terra di Monselice, di sue sette chiese, del santuario in esse aperto ultimamente*, Padova 1794.
- CORRAIN CL. - MAYELLARO F. - TERRIBILE V., *Ricognizione dei "Corpi Santi" della Chiesa di S. Giorgio in Monselice (Padova)*, Monselice 1989.
- TH. D'AMADENII *Duodo bellator: in Longobardorum regibus fundatus...ultra novem saecula concinnatus...* (Venetiis 1701), ms., Venezia, Biblioteca Museo Civico Correr, Mss. PD4h.
- DIACONO P., *Storia dei Longobardi*, a cura di L. CAPUTO, Milano 1992.
- FURLANI A.F., *Storia di Monselice*, ms. (1848), Monselice, Biblioteca Conventuale di San Giacomo.
- GARANGA CAPODIECIO., *Santa Lucia nella tradizione nella storia nell'arte*, Siracusa 1958.
- MERLIN T., *Storia di Monselice*, Padova 1988.

Metodo per visitare le Sette Chiese di Monselice..., Padova 1934.

RIGON A., *Il monastero euganeo di S. Giovanni Evangelista del Montericco dalla fondazione (1203) al trasferimento della comunità a Padova (1258)*, "Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti", XCIII (1980-1981), pp. 83-96.

Il Santuario delle Sette Chiese, datt., metà secolo XX, Monselice, Archivio arcipretale Duomo Nuovo.

SARTORI F., *Fra Gontarino ovvero Monselice nel secolo decimoterzo*, Monselice 1880-1881.

VALANDRO R., *In-canto per la Bassa. Le vecchie storie di una terra antica*, Monselice 1984.

— *Mons Silicis. Preistoria e storia antica di un territorio euganeo*, Este 1990.

— *Monselice nel medioevo. Storia e storie di una quasi città*, Monselice 1993.

— *Un patrono per una città. S. Sabino i luoghi e i protagonisti di una religiosità millenaria*, Monselice 1995.

— *Monselice tra memoria e scrittura. Viaggio breve alle scaturigini di una comunità*, Monselice 1996.

— *Il museo vivo dell'oralità*, parte I, II e III, Monselice 2002-2004.

VECCHI A., *Religiosità culto folklore. Studi e appunti*, Padova 1991.

LIONELLO PUPPI

Mitografie culturali.
Il Monsummano

“Spazio di frontiera tra cultura e natura”, il Monsummano è “per eccellenza monte magico e sacro”. Enio Sartori, svolgendo l’etimo di *Summanus* come “sulla soglia dell’alba”, ce ne ha offerto la storia sulle tracce del mito di Sant’Orso, in un libro ricco di dottrina e di intelligenza¹ che m’auguro Simon Schama abbia potuto leggere; e ne avrà tratto, in tal caso, profitto e soddisfazione, giacché ne vien pieno conforto e suffragio alla convinzione, ampiamente articolata nel suo affascinante volume su *Landscape and Memory*, onde “i paesaggi sono cultura prima di essere natura; sono costruzioni dell’immaginazione proiettate sulla selva, sull’acqua e sulla roccia”, di guisa che occorrerà pur “riconoscere che, una volta che una certa idea di paesaggio, di un mito, di una visione si è stabilita in un certo luogo, essa acquista una particolare capacità di confondere le categorie, di rendere le metafore più reali dei loro referenti”². E sappiamo bene cosa la sacralizzazione della foresta da parte di Arminio, nel racconto di Tacito, poté generare alla luce dell’ideologia nazista, mentre Fernando Bandini, nella prefazione al saggio di Sartori, ci rammenta come “il potere di attrazione del monte continui anche ai nostri giorni col revival di sacrifici pagani che vi sono compiuti dalle sette oggi di moda e di cui si scoprono i resti”³. Nel secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche* dedicato al *pensiero mitico*, Cassirer osser-

¹ E. SARTORI, *Alla soglia dell’alba. Il Summano e la leggenda di Sant’Orso tra mito e storia*, Padova 2000.

² S. SCHAMA, *Paesaggio e memoria*, trad. it. Milano 1997.

³ F. BANDINI, *Prefazione* a SARTORI, *Alla soglia...*, cit., pp. 11-12.

va che “il fondamentale sentimento mitico-religioso del sacro trova la sua prima oggettivazione volgendosi verso l'esterno e presentandosi nell'intuizione di rapporti spaziali”⁴. E, in effetti, il sacro comincia in quanto dalla totalità dello spazio viene distinta una determinata regione, separata dalle altre e in certo qual modo circoscritta e chiusa sotto l'aspetto religioso. In tal senso, il Monsummano è caso privilegiato, esemplare, e tanto più in quanto la *mitografia* che ha generato scaturisce dal “sempre mutevole rapporto – come scrive Eugenio Battisti nella prefazione alla seconda edizione del suo *Antirinascimento* – fra culto e popolare”, anche mettendo in luce, attraverso lo storico che voglia farsene carico, la formidabile carica di *negativo* che sottostà alla cosiddetta civiltà: europea, frattanto; all'*Europa ignorata*, convocata da Attilio Agnoletto e proprio a margine del summentovato *Antirinascimento*, rammentando come la glottologa Celestina Milani abbia provato che il termine *Euròpe*, ben lungi dall'essere di origine semitica, sottenda un significato negativo di *europòs* che vale *serotino*, *tenebroso*, designando l'Europa come la terra del tramonto, del negativo⁵. Il toponimo Summano, è ormai assodato, deriva dal teonimo *Summanus*, che rinvia a Plutone: dunque, a divinità ctonia e notturna; e, come hanno evidenziato il Dumézil e il Sabbatucci – puntualmente citati e utilizzati da Sartori –, impersona l'antitesi al giorno, in quanto spettante a Giove, dio delle folgori diurne, come la divinità delle folgori notturne. Nell'iconografia, assume l'aspetto del serpente-drago, che è “il doppione animale della luna”⁶.

Non mi addentrerò, in quest'occasione, nelle problematiche che Sartori ha egregiamente indagato e, in buona misura, spiegato, per affrontare qualche aspetto della inquietante mitografia del Summano appena adombrato, e, dal Sartori, talora percepito e accennato ma non sviluppato, semplicemente perché, se non pro-

⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche* (1923-1929), trad. it., II: *Il pensiero mitico*, Milano 1976, p. 143.

⁵ E. BATTISTI, *L'Antirinascimento*, Milano 1989², in partic. i capp. IV, V, XI. Vedi, quindi, A. AGNOLETTI, *Eugenio Battisti: l'Europa ignorata. Il negativo demoniaco*, in *Metodologia della ricerca. Orientamenti attuali*, Atti del Congresso internazionale in onore di Eugenio Battisti (Milano, 1991), “Arte Lombarda”, 2-3-4 (1993), pp. 174-175.

⁶ G. DUMEZIL, *La religione romana arcaica*, trad. it. Milano 1977, pp. 184-185; D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1987, pp. 216-218. Per l'iconografia di *Summanus*, vedasi G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, trad. it. Bari 1987, pp. 320-321.

prio estraneo, ritenuto marginale rispetto alla griglia del suo impegno esegetico. Si tratta di segnali balenanti che essa sprigiona o di derive, che lascia fluire: e, però, meritano d'essere fissati e interrogati o raccolte e filtrate: e son, alla fin fine, i momenti sospesi che prefigurano la trasformazione, poi negata, del "monte sacro" in "sacro monte" come percorso sostitutivo del pellegrinaggio ai luoghi della Passione e della Redenzione; nonché, magari, qualcos'altro – un'interferenza –, che si percepisce, tuttavia, nell'evidenza sconcertante dell'enigma.

Moviamo dalla *Pietà* già Donà Dalle Rose e ora nelle Gallerie dell'Accademia di Venezia (fig. 1), capolavoro di Giovanni Bellini databile addentro gli anni Novanta del Quattrocento⁷, e dalla *Crocifissione* dello stesso Maestro, oggi nelle collezioni della Banca Popolare di Prato (fig. 2), dipinta forse nel primo biennio del Cinquecento⁸. Se davvero, nel disegno del *Cristo risorto* di Bartolomeo Montagna, conservato al Louvre (fig. 3), si potesse riconoscere un'eco, se non proprio una trasposizione, della *Resurrezione di Cristo* ("la Resurrection del nostro Signore Jesu Cristo"), commissionata da Gaspare Trissino per la sua cappella in duomo prima del 30 giugno 1483 – come, del resto, io credo –, si tratterebbe di reperto da aggregare alle due precedenti pitture⁹, delle quali non conosciamo la committenza quantunque sia da rimetterla a qualche esponente di spicco dell'universo sociale berico nella congiuntura. Ora, se è – ovviamente, dati i divari cronologici e la diversità, in ogni caso, delle personalità committenti – del tutto casuale il fatto che, nella triade pittorica, troviamo scanditi gli atti estremi della Passione di Cristo, ciò è, tuttavia, significativo in quanto, a collegarli, non è solo l'immagine di Vicenza sugli sfondi, ma anche quella, nelle lontananze, del doppio corno del Monte Summano (figg. 4-5). E allora, poiché Vicenza – secondo un processo ben noto dell'urbanistica simbolica – viene ad asserire la metafora di Gerusalemme, teatro della Passione, il Monte Sum-

⁷ Sullo splendido dipinto vedasi da ultimo A. TEMPESTINI, *Giovanni Bellini*, Milano 2000, pp. 96-97.

⁸ Cfr. ancora A. TEMPESTINI, *Giovanni Bellini, Cristo crocifisso in un cimitero ebraico [...] Le vicende storiche e critiche*, in *Bellini e Vicenza*, catalogo della mostra (Vicenza, 2003), Vicenza 2003, pp. 61-63.

⁹ Per il documento, vedasi G. MANTESE - M. DALLA VIA, *Il Palazzo Trissino al Duomo*, Vicenza 1978, p. 6, e, per il disegno del Montagna, L. PUPPI, *Bartolomeo Montagna*, Vicenza 1962, p. 150.

mano non può che alludere, per proiezione metaforica, al Monte Calvario. D'acchito, la constatazione è abbastanza sorprendente giacché, in apparenza, nulla sembrerebbe associare quella montagna inquietante a tematiche cristologiche. E, tuttavia, quando si facesse caso ad alcuni segnali sommessi da provarsi tutt'affatto insignificanti – non solo quelli che il Sartori ha intelligentemente captati, ma altri che non ha ritenuto rilevante coinvolgere e ragionare –, non sarebbe difficile trasformarli in indizi in quel senso.

Cominciamo con il considerare, un momento, la leggenda di Sant'Orso, rammentando il richiamo a Cassirer e Schama che abbiamo suggerito esordendo: essa è costruita – e il Sartori non manca di insisterci – “non tanto intorno ad azioni che si svolgono nel tempo, ma a luoghi entro cui il personaggio agisce dipanando e realizzando il proprio destino”: dunque, anzitutto, si precostituisce una centralità di spazio, che è il Monte Summano. In altre parole, sembra assumersi la funzione primaria “di offrire alla comunità (insediata in quell'area) una elaborazione mitica in grado di catturare e reinvestire sacralmente il territorio attorno al Summano, monte sacro già in era precristiana, in modo tale da togliere la sacralità pagana del paesaggio per incentrarla sul corpo di un santo cristiano”¹⁰. Ora, non dobbiamo dimenticare che l'organizzazione del territorio dell'alto Vicentino dal punto di vista agricolo è conseguenza della centuriazione romana e obbedisce al preciso procedimento per cui il decumano massimo e il cardo massimo di Vicenza si spingono sino ai limiti estremi del territorio municipale e, pertanto, il primo – come suppone il Benetti¹¹ – si proiettava a Nord nella linea orizzontale, sino al centro della località di Santorso, del Monte Summano, collegato in linea verticale con la stella polare che è il Nord celeste, asse della volta celeste e del mondo, soggetto, secondo gli Etruschi, a *Juppiter Nocturnus*, e quindi – giusta l'ipotesi etimologica che abbiám condiviso – *Summanus* (fig. 6). A riprova, vale l'ulteriore congettura, a mio vedere plausibile, onde, sulla vetta del monte, si sarebbe trovato un sacello precisamente a Giove intitolato¹².

¹⁰ SARTORI, *Alla soglia...*, cit., pp. 69 sgg.

¹¹ A. BENETTI, *Il graticolato romano, la centuriazione dell'agro patavino “cis Musonem”, i castelli, le pievi, la toponomastica*, Verona 1974.

¹² Al riguardo, basterà qui osservare che, in merito, gli studi non son pervenuti a conclusioni certe: se ne rintracceranno le voci, di varia attendibilità, nel *Saggio di*

Conviene, adesso, richiamar per sommi capi la leggenda di Sant'Orso attenendoci alla *Vita* tradotta su un'originaria redazione latina da pre' Alberto Biscazza nel 1539, edita dal Puttin e privilegiata dal Sartori¹³. Rampollo di nobile famiglia, Orso nasce in Francia, ma l'evento è reso sinistro dalla predizione di un indovino il quale annuncia alla madre che Orso avrebbe ucciso il padre. Avviato alle armi, il giovane trascorre alcuni anni presso la corte di Carlo Magno che lo ammetterà nel novero dei dodici conti palatini. Tornato a casa, apprenderà dalla madre, che viveva nell'angoscia, il suo destino di parricida. Decide di schivarlo, abbandonando la Francia col compagno Cliento; raggiungerà la Dalmazia, ne affronterà il re pagano, lo sconfiggerà, dando prova di tal valore da indurre quel sovrano alla conversione e a dargli in sposa la figlia che di quell'audace guerriero s'era innamorata: così consegnando ad Orso, alla morte, la corona delle sue terre. Benché non ignaro della profezia funesta, il padre di lui decide di incontrarlo per festeggiarlo, ma allorché giunge alla reggia, apprende che il figlio è fuori per una battuta di caccia. La nuora, tuttavia, lo accoglie, lieta; la sera, lo invita a coricarsi, nell'attesa del consorte, accanto a sé e al figlioletto che frattanto era nato. Ma un servo infido, sotto le cui spoglie, forse, era il demonio, s'affretta a raggiungere Orso, per denunciargli che un forestiero aveva raggiunto la moglie, e giaceva a letto con lei. Orso rientra furioso alla reggia; accecato dall'ira, irrompe nella camera nuziale, e uccide padre, moglie e figlio. Si renderà conto subito, ma troppo tardi, del delitto orrendo compiuto, decidendo di espiarlo attraverso la penitenza che il papa – ch'era Adriano I –, cui si presenta a Roma, avesse deliberato. E questi gli impone di raggiungere la chiesa di Santa Maria sul Monte Summano, in veste di pellegrino, con lo sguardo rivolto a terra e senza chieder mai ad alcuno dove, nel corso del viaggio, si trovasse. Sarà lungo ed estenuante il cammino, e toccherà il Monte Sinai, Gerusalemme, e Santiago di Compostela financo; dopo

bibliografia ragionata su Santorso e sul Monte Sommano, in L. PUTTIN - R. ZANELLA (a cura di), *Monte Summano. Storia arte tradizione*, Schio 1977. Un'eccellente sintesi, e il punto, in SARTORI, *Alla soglia...*, cit., pp. 155-165.

¹³ *Vita di Sant'Orso*, tradotta da pre' Alberto Biscazza, a cura di L. PUTTIN, in *Maggio a Santorso 1973*, Santorso 1973, pp. 33-34 (il testo manoscritto conservasi presso la Biblioteca Bertoliana, Vicenza, Ms. Gonz. 7. 1. 6). Per un commento sull'edizione, sul manoscritto e altre fonti relative a Sant'Orso, vedasi SARTORI, *Alla soglia...*, cit., p. 18.

dodici anni, infine, il 3 di maggio, Orso apprende, da un concitato scambio di parole di un gruppo di pastori, d'aver attinto la meta. Invano chiederà alla castellana del borgo, ov'era giunto, da bere e da mangiare. Stremato s'appoggia ad un masso, e spira: ed ecco che le campane della chiesa del villaggio prendono a suonare da sole, e fiorisce il bastone da pellegrino di Orso. Inutilmente, Carlo Magno tenterà di portare in Francia il corpo del suo sventurato cavaliere, che la gente del posto, riconosciutane la santità, seppellirà, erigendo sulla tomba un sacrario¹⁴.

Vi son alcuni spunti, in una leggenda siffatta che di spunti ne include parecchi, e vertiginosi (Orso come Edipo, per esempio), che ai fini del nostro ragionamento conviene estrapolare. Anzitutto, la complessità del viaggio penitenziale di Orso che non obbedisce solo – e il Sartori non manca di annotarlo¹⁵ – all'archetipo del viaggio iniziatico e sotterraneo, ma rimanda anche al modello della *Via Crucis*, in quanto espiazione delle colpe dell'uomo e cammino verso la redenzione, arricchendolo di significati cristologici con quella sosta, dopo il Sinai, a Gerusalemme, che è il luogo della Passione. E non solo. La fioritura del bastone di Orso rimanda all'albero della vita dal quale, secondo una contaminazione di antiche leggende giudaiche rielaborate in accezione cristiana in una *Vita Adae et Evae*, abbastanza divulgata, Eva, assecondata dal più giovane suo figlioletto Set e autorizzata in ciò dall'arcangelo Michele, avrebbe staccato il ramoscello che planterà sulla tomba di Adamo, e ne crescerà il fusto da cui sarà ricavato il legno della Croce del supplizio di Cristo¹⁶. E, allora, non pare affatto irrilevante la coincidenza, il 3 maggio, della morte di Orso e del rinvenimento, da parte di Sant'Elena, della Vera Croce, appunto, a Gerusalemme. E prendiamo nota sin da adesso che, negli attributi di "Augusta" e "Venerabilissima", Elena, la madre di Costantino, assume una sorta di equiparazione a Maria, la madre di Cristo¹⁷.

¹⁴ Vedansi G. MANTESE, *Storia di Schio*, Schio 1955, pp. 166 sgg., e SARTORI, *Sulla soglia...*, cit., pp. 118 sgg., ma già anche pp. 72 sgg.

¹⁵ SARTORI, *Sulla soglia...*, cit., pp. 71-84.

¹⁶ Su siffatta problematica, il punto di vista di chi scrive è stato impostato in *Divagazioni e riflessioni sul Greco fra Tiziano e Giulio Clovio*, in *Il contributo veneziano nella formazione del gusto dei Greci (XV-XVII sec.)*, Atti del Convegno internazionale (Venezia, 2000), a cura di CH.A. MALTEZOU, Venezia 2001, p. 62; ma vedasi, sulla questione, il fondamentale J. BROSE, *Mitologia degli alberi*, trad. it. Milano 1991, pp. 261 sgg.

¹⁷ SARTORI, *Alla soglia...*, cit., pp. 148-149.

A tutto quanto abbiam registrato ed esposto, conviene una giunta che vale, a me pare, un suggello: nel territorio del Summano, sin dal sec. XIII secondo il Mantese, si radicano toponimi quali *mons uliveti*, *mons calvarii*, *crux calvarii*, *vallis josaphat*, laddove – anche – in qualche guisa si rigenerano i contenuti di morte e rinascita sotesi dal culto pagano di *Summanus*¹⁸.

Stimo, a siffatto approdo della nostra peregrinazione, che l'associazione, da parte di Giovanni Bellini, nella triade pittorica di Crocifissione, Deposizione e Resurrezione, scaturita da committenza berica tra la fine del Quattrocento e l'avvio del Cinquecento, tra Vicenza e Gerusalemme e Calvario (o Golgota) e Monte Summano, sia stata in qualche misura chiarita, talché resta, adesso, anche tenendo conto della sua eccezionalità iconografica, il problema di spiegarla e motivarla, contestualizzandola. Per arrischiare una prima ipotesi plausibile, conviene prendere in esame la *Crocifissione* della Banca Popolare di Prato, l'intrigo del cui assetto trascende la stessa identificazione Vicenza-Gerusalemme e Monte Summano-Calvario. Intanto, il Crocifisso è rappresentato in solitudine (senza l'accompagnamento, insomma, della Madre dolente o del gruppo delle Marie o d'altre figure o di angeli consolatori), a ridosso di un allineamento di teschi che paiono rotolati da un cimitero immediatamente sovrastante e che le iscrizioni sulle lapidi le quali, disordinatamente, vi si distribuiscono, denunciano essere ebraico. Ora, la rappresentazione di Cristo solo sulla Croce, di matrice bizantina e di ampia diffusione nel Medioevo occidentale, quantunque non troppo frequente, neppure è da considerarsi eccezionale nella tradizione *moderna*¹⁹. Un'immagine impressionante di siffatto soggetto – giusto per fare un caso – già ci aveva confidato proprio il padre di Giovanni, Jacopo Bellini, e sta ora nel Museo di Castelvecchio a Verona, inaugurando una specifica tradizione, raccolta dallo stesso Giambellino in una tavola giovanile, ca. 1460, adesso nel Museo Correr di Venezia, o una suppergiù coeva della Galleria Corsini di Firenze²⁰, dove occorre rilevare anche la presenza ai piedi della Croce di un teschio (suggerita da *Mt.* 27, 33: Golgota, "luogo del teschio") riconosciuto come quello di Adamo, così da

¹⁸ MANTESE, *Storia di Schio*, cit., p. 127 n.; SARTORI, *Alla soglia...*, cit., pp. 161-163.

¹⁹ PUPPI, *Divagazioni...*, cit., pp. 65 sg.

²⁰ BROSE, *Mitologia...*, cit., pp. 261 sgg., ma anche, dello stesso, *Storie e leggende degli alberi*, trad. it. Pordenone 1989.

stabilire la contrapposizione indicata da San Paolo nella *Lettera ai Romani* tra peccato originale e morte e redenzione e vita, in un contesto, propiziato dalle connessioni suggerite da vari testi apocrifi (sovrattutti, l'*Apocalisse* di Mosè e il *Vangelo* di Nicodemo), che produce la già commentata origine della Croce dall'albero della vita²¹. Tuttavia, Giovanni Bellini, nel momento in cui, nella *Crocifissione* di Prato, sembra aderire a siffatta tradizione, o la complica o la nega, presentandoci cinque teschi e collegandoli ad un cimitero ebraico. Enrico Maria Dal Pozzolo, in un saggio molto brillante e suggestivo, ha ritenuto di *leggere* il dipinto nel contesto veneto cupo di furibondo antiebraismo, acceso dalla predicazione di Bernardino da Feltre propagata dalle profezie dell'avvento dell'Anticristo, falso e diabolico messia, nelle accuse di omicidio rituale rivolte agli Ebrei deicidi e nell'*invenzione* a Trento nel 1475 del *martire* Simonino – col pronto riscontro vicentino, nel 1481, di Lorenzino da Marostica –, nelle invettive “contra Judeos” di Alessandro Nievo e di Pietro Bruto, forsennato fautore di una sorta di *guerra santa* antiebraica, culminata, proprio a Vicenza, con l'espulsione della comunità israelita, nel 1486²². Secondo Dal Pozzolo, la *Crocifissione*, ma anche gli altri dipinti *vicentini* del Giambellino, costituirebbero una risposta come invito alla moderazione e alla pacifica convivenza, da parte di ambienti moderati, dinnanzi alla furia cieca dell'intolleranza. La collocazione, nella pittura più significativa e insolita, della Croce in un cimitero ebraico, costituirebbe, a tal riguardo, la spia più eloquente. E potrebbe pur essere: se non fosse per quella convocazione del Monte Summano come Calvario, meta di una *Via Crucis*, in tutte e tre le opere, e con evidenza inequivocabile. Non voglio trarre conclusioni, ma lasciar aperto il quesito, anche in coerenza con un ben radicato mio convincimento, onde una domanda ben posta val più di una risposta traballante. Né posso, peraltro, esimermi dall'accompagnare la sospensione, con cui chiudo, alla constatazione di tre dati di fatto, solo apparentemente sconnessi.

²¹ E.M. DAL POZZOLO, *Giovanni Bellini a Vicenza*, in *Bellini e Vicenza*, cit., in partic. pp. 18-28.

²² Si vedano, all'interno di una bibliografia abbastanza ampia, D. CARPI, *Alcune notizie degli Ebrei a Vicenza (secoli XV-XVIII)*, “Archivio Veneto”, XCII (1961), pp. 17-23; G. MANTESE, *Memorie storiche della Chiesa vicentina*, III/2, Vicenza 1964, pp. 480-484; P.C. IOLY ZORATTINI, *Gli Ebrei durante la dominazione veneziana*, in *Storia di Vicenza*, III/1, a cura di F. BARBIERI - P. PRETO, Vicenza 1989, pp. 221-222.

Primo. Gli omicidi rituali di Simonino e di Lorenzino sarebbero stati perpetrati dagli Ebrei durante la Settimana Santa, cioè della Passione.

Secondo. La località di Santorso, che – com'è noto – ospitò una precoce e fiorente attività tipografica ed editoriale, si segnala, a questo riguardo, per un impegno, non solo rivolto alla diffusione attraverso quel mezzo di testi letterari *classici*, ma per la pubblicazione, anche, e la diffusione, di narrazioni, manipolate, in funzione ideologica e propagandistica di fatti di cronaca²³. In tal senso è quanto mai eloquente la ristampa, da parte di uno dei tipografi più attivi, Giovanni da Reno, altrimenti specializzato nell'edizione di testi aristotelici, terenziani o di *Mirabilia Romae*, dell'*Epistola di Samuel Israhelita*, sotto il titolo *Contra Iudeorum errores*, e degli opuscoli *Relatio de Simone puero Tridentino*, di Giovanni M. Tiberino tra 4 aprile e fine dell'estate del 1475, e *Tormenti del Beato Simone da Trento* attribuito a Giorgio Sommariva, il 24 giugno di quell'anno stesso: vale a dire, mentre il processo contro gli Ebrei accusati dello scempio era ancora in corso²⁴. E ove, con Angelo Colla, convenissimo, preso atto che Giovanni Mattia Tiberino, medico e letterato di Vicenza, fu colui che ispezionò il cadavere di Simonino nell'Ospedale di San Pietro a Trento il Venerdì Santo del 1475, potremmo ragionevolmente sospettare che, nella *Relatio*, prestasse voce al vescovo tridentino Giovanni Hinderbach, gran fautore della crociata antiebraica davanti all'Arciduca d'Austria e all'Imperatore, ancor prima della sanzione ufficiale del crimine perpetrato sul povero Simonino, e che avverrà solo nel settembre del 1475 con l'impressione a Trento della *Geschichte des zu Trient ermodeten Christenkindes* di Alberto Kunne da Duderstadt²⁵. Il fatto che, a Santorso, fossero stampati – e, si ripete, a processo aperto – i preludi della campagna *contra Judeos*, sarà dipeso solo dall'assenza a Trento, sino al settembre appunto del 1475, di un'officina tipografica? E, in ogni modo, così stando le cose, perché Santorso? dove, del resto, lo stampatore Giovanni da Reno sappiamo esser stato amico di due letterati e umanisti vicentini, conoscenti dell'Hinderbach e alla lor volta accanitamente antiebraici: Guglielmo Pagello e Bartolomeo Paglierino. Pare, insomma, di

²³ Cfr. A. COLLA, *Tipografi, editori, librai*, in *Storia di Vicenza*, cit., III/2, p. 113.

²⁴ *Ivi*, pp. 112-113.

²⁵ *Ivi*, pp. 113-114.

intravedere un circuito di propaganda che in Santorso trova una precoce cassa di risonanza nel momento stesso in cui il Monte Summano verrà associato al Calvario e alla *Via Crucis*.

Terzo. Quest'ultima associazione resta, tuttavia, piuttosto programmatica e contingente. Il "monte sacro" Summano non diventerà mai un "sacro monte". Ovvero: e siamo all'interferenza, denunciata qui in esordio. Le ricerche di Tarcisio Pirocca, robustamente sostanziate da Renato Zironda²⁶, hanno accertato l'esistenza su di esso, probabilmente là dove insisteva il sacello pagano intitolato a Giove Notturmo, di una chiesa e convento intitolati a Santa Maria, a partire dal 1305, di cui risalta, sostanzialmente, un legame stretto con la curia vescovile di Vicenza, persistente durante buona parte del secolo XIV²⁷, mentre non si ravvisano segnali importanti di predilezione e organizzazione di quel culto mariano che, *a posteriori*, quando ormai era consolidato, Padre Eusebio Giordano rivendicherà come ragione fondativa, sin dal momento dell'evangelizzazione del Veneto ad opera di San Prosdocimo, e si connette alla realtà di un' "antichissima" immagine della Vergine²⁸. "Summano fu Plutone e tenuto dagli antichi Dio del Inferno al quale, sopra questo Monte sacrificavasi, ma poi, havendo San Prosdocimo convertito alla fede Padova et Vicenza, distrusse questa Idolatria e vi fabricò e consacrò una chiesa in honore della Beata Vergine Maria l'anno di Nostro Signore LXXVII quale sin hora con molta divotione et frequenza si conserva"²⁹. Di fatto, però, avvisaglie sicure di devozione mariana sono indotte solo a partire da metà XIV secolo³⁰ e spettano più oltre – coincidendo

²⁶ T. PIROCCA, *La chiesa di Santa Maria del Summano*, Santorso 1993; R. ZIRONDA, *Santa Maria di Monte Summano*, Piovene Rocchette 2000, pp. 3-12.

²⁷ ZIRONDA, *Santa Maria...*, cit., p. 9.

²⁸ G. EUSEBIO, *Monte Summano ridotto a migliore cultura et celebrato con prosa et poesie sacre*, Vicenza 1626; ID., *Monte Summano repurgato ovvero saggio de' miracoli, e gratie della Beatiss. Vergine Maria adorata sopra quel sacro Monte*, Padova 1652. Sull'autore vedasi ZIRONDA, *Santa Maria...*, cit., pp. 38 sgg. Sul ruolo di San Prosdocimo vedasi in generale I. DANIELE, *San Prosdocimo vescovo di Padova nella leggenda nel culto e nella storia*, Padova 1987. Tuttavia sull'immagine mariana cfr. *infra*, n. 30.

²⁹ Vedasi in entrambe le opere dell'Eusebio (*Monte Summano ridotto...*, cit., e *Monte Summano repurgato...*, cit.) la didascalia di una riproduzione a stampa dell'immagine della Vergine: cfr. ZIRONDA, *Santa Maria...*, cit., pp. 52-54.

³⁰ Conferma eloquente, sul versante della storia dell'arte, viene dalla datazione – suggerita anche dagli esiti del restauro da poco conclusosi – alla "prima metà del Trecento" della splendida statua policroma della Madonna col Bambino, attribuita al veronese Giovanni di Riginò (proveniente dall'antica chiesa posta sul cacumine del

con una forte ripresa, nel rinnovamento, della chiesa e del convento ospitati sul Summano, sollecitati dal “forte impatto popolare con la comunità religiosa e civile di Piovene”³¹ – ad un clima generalizzato, forse propiziato dall’imperversare della peste. Ma non si possono passar sotto silenzio due coincidenze che, se pur non derivanti da un preciso progetto unitario, nemmeno sarebbe corretto considerar del tutto casuali. Dopo le apparizioni della Vergine a donna Vicenza, il 7 marzo 1426 e il primo agosto 1428, già il 25 di quello stesso mese vien posta la prima pietra di un tempio votivo sul luogo – alla sommità del Monte Berico – delle visioni e l’evento vien celebrato da una solenne processione di tredicimila fedeli, capeggiati dal vescovo³²; “completa” la “ecclesia” “intra tres menses”, nel giro di poco più di un lustro vien terminata anche la costruzione di un convento annesso, che vien affidato, nel 1435, per volontà unanime di popolo sanzionata dalla bolla del pontefice Eugenio IV, all’Ordine dei Serviti³³. Nel 1452, i deputati *ad utilia* “rei publicae vicentinae”, appoggiati dal vescovo Pietro Barbo e dal suo luogotenente Marino Contarini, supplicavano papa Nicolò V affinché concedesse ai Gerolimini delle Maddalene di Vicenza, che, nel 1438, per volontà – ancora – di papa Eugenio IV, si erano insediati sul Summano, il priorato della chiesa di Santa Maria. Dal riscontro del pontefice apprendiamo, quindi, come ad essa “Christifidelium multitudo illarum partium, devotionis gratia, confluere consuevit”, sicché, l’investitura, il 27 settembre 1452, del priore delle Maddalene, fra’ Girolamo d’Abruzzo, sarà seguita da benefici e favori³⁴. Non possiamo, insomma, non rilevare come un

Summano e attualmente conservata nel santuario santursino), proposta e motivata or non è molto da C. RIGONI, *La scultura dalle origini al primo Cinquecento*, in *Scultura a Vicenza*, Vicenza 1999, pp. 10-43, in partic. pp. 16-17 (con eccellente apparato illustrativo), e, più ampiamente, dalla stessa nella scheda *La Madonna del Santo: profilo storico-artistico*, contenuta nel recentissimo volumetto *Maggio a Santorso 2005*, Santorso 2005, pp. 81-84; la studiosa tende a cogliere, sulla scorta di una fonte quale il *De modernis gestis* di Marzagaia (*La scultura...*, cit., p. 42 n. 29), già in età scaligera un considerevole sviluppo locale, di matrice ‘alta’, del culto mariano.

³¹ ZIRONDA, *Santa Maria...*, cit., p. 9.

³² Sugli eventi, sul loro contesto e sulla loro risonanza simbolica, vedansi le pagine acute e brillanti di P. POSSAMAI, *Andrea Palladio e il Monte Santo di Vicenza*, Roma 1994, pp. 15-27. Per qualche riflessione a margine, cfr. L. PUPPI, *Andrea Palladio. Introduzione alle architetture e al pensiero teorico*, Verona 2005, pp. 27-28.

³³ POSSAMAI, *Andrea Palladio...*, cit., pp. 19-20.

³⁴ ZIRONDA, *Santa Maria...*, cit., pp. 13-16.

simile duplice rinfocolarsi del culto per la Vergine nel territorio sia inseparabile anche dalla dedizione a lei della città di Vicenza a seguito delle apparizioni sul colle berico che assurge in tal modo alla dignità di “monte santo”. Nel 1486, la fabbrica di Santa Maria del Summano risulta in precarie condizioni per essere di recente andata a fuoco. Sulla fine del secolo, però, chiesa e convento vengono integralmente ricostruiti e, la prima, dotata di tre altari, di cui uno dedicato alla “Natività della Vergine” e l’altro al “Crocefisso”, solennemente consacrata il 30 maggio 1516³⁵. La data colpisce giacché è prossima a quella dell’assunzione del patronato di una cappella nella chiesa vicentina di Santa Corona da parte della Compagnia della Misericordia, allorché un preesistente dipinto della *Madonna dell’Umiltà* sarà trasformato da Marcello Fogolino in una *Madonna in gloria tra angeli*, sotto la quale vien dispiegato, visto dalle pendici settentrionali del colle berico, un panorama di Vicenza dietro cui si staglia, inequivocabile, il profilo del Monte Summano³⁶: che par di percepire, al di là di una veduta di Vicenza (fig. 7), anche nella pala maganzesca (1615-1620) nella chiesetta berica di San Giorgio, illustrante la “Duplice apparizione della Vergine a Vicenza” (fig. 8)³⁷.

Sicché la sospensione del discorso dianzi annunciata, si complica di un’ulteriore sospensione. Se, cioè, l’attestata processione a Santorso del 3 maggio, ricorrenza della morte del santo eponimo e dell’invenzione della Croce da parte di Sant’Elena, “Augusta” e “Venerabilissima”, di pellegrini reggenti la Croce, rifluisse in quella “finitimorum populorum” riconosciuta da papa Nicolò V dirigenesi al sacrario della Vergine sulla vetta del Monte Summano. Non allude la redazione della *Vita* di Sant’Orso di pre’ Alberto Biscazza – ch’è del giugno 1539 – al santuario di Santa Maria sul Summano come meta del pellegrinaggio penitenziale di Orso?

³⁵ *Ivi*, pp. 18-19.

³⁶ Vedansi E. ARSLAN, *Catalogo delle cose d’arte e di antichità d’Italia. Vicenza. Le chiese*, Roma 1956, pp. 64-65, n. 355, e G. GUARNIERI, *Una Madonna dell’Umiltà “de panno lineo” di Lorenzo Veneziano*, “Nuovi Studi”, III (1998), pp. 15-24.

³⁷ Vedasi, sul dipinto, M. BINOTTO, *I Maganza alla mostra “Palladio e la maniera”*, “Arte veneta”, XXXIV (1980), pp. 273-274.

ANTONIO DIANO

*Tra eremitismo irregolare e sacralizzazione delle vette.
La Madonna del Monte di Rovolon**

Gli studi sull'eremitismo e sulle diverse fenomenologie di tale fondamentale scelta di vita religiosa nel Medioevo, analizzate sullo spettro cangiante della diacronia e delle tipologie, dopo la decisiva Settimana mendoliana del 1962¹ sono stati scalati nel nostro Paese attraverso una sequenza di ulteriori iniziative, direi – in sostanza – interventi importanti ma non sistematici, fino alla più recente stagione storiografica, vivificata – com'è ben noto – dal rinverdito interesse per i *lieux de culte*² e – *lato sensu* – per i santuari (pensiamo alla ricerca nazionale tuttora in corso)³ e culminata, nella nostra visuale, nella celebrazione del Congresso organizzato dall'Ecole Française nel 2000⁴: prospettiva culturale e prospettiva territoriale convergono in queste iniziative recenti (che con grande profitto si presentano come costantemente 'aperte')

* Pubblico qui il testo della relazione letta in sede di Convegno, mantenendone il carattere discorsivo e con la sola aggiunta dell'apparato, ridotto peraltro all'essenziale. Ringrazio Franco Torcellan cui devo, ancora una volta, la realizzazione del corredo fotografico.

¹ *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della Seconda Settimana di studio (Mendola, 1962), Milano 1965.

² Cfr. *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Atti della tavola rotonda (Roma, 1997), a cura di A. VAUCHEZ, Roma 2000.

³ Tra i contributi più rilevanti sinora prodotti, oltre a quanto richiamato *infra*, note 4 e 5, ricordo *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia. Approcci regionali*, a cura di G. CRACCO, Bologna 2002. Per un'iniziativa su un'area campione si veda ad es. *Santuari locali e religiosità popolare nelle diocesi di "Ravennatensia"*, Atti del Convegno (Sarsina, 2001), a cura di M. TAGLIAFERRI, Imola 2003 ("Ravennatensia", XX).

⁴ *Ermîtes de France et d'Italie (XI-XV siècle)*, Atti del Convegno (Pontignano, 2000), a cura di A. VAUCHEZ, Roma 2003.

in modi che sarebbero stati impensabili solo una decina di anni fa. Anche la consapevolezza, che in una occasione particolare (mi riferisco al Convegno di Isola Polvese del 2001)⁵ è risultata fondativa, della necessità di collegare le competenze dello storico con quelle dello storico dell'arte, in relazione alle indagini sui luoghi di culto, risulta per noi – com'è ovvio – di grande momento.

In particolare, per quanto coinvolge la mia comunicazione, è opportuno citare gli approfonditi ed eruditissimi studi condotti, sul versante propriamente storico peraltro agganciato a prospettive interdisciplinari, da Mario Sensi sulle tipologie degli eremi tardomedievali, soprattutto nell'Italia centrale⁶, e contestualmente gli scavi archivistici e gli affondi, talora anche di natura prosopografica, sugli eremiti tra XIII e XV secolo, la cui vita erompe prepotentemente dagli archivi man mano che ci si avvicina alle soglie dell'età moderna: da questi studi di Sensi (per tacer d'altro, naturalmente) esce un universo sorprendentemente variegato di chierici e soprattutto di laici d'ogni genere, solitari o aggregati, di diversissima condizione istituzionale e provenienza sociale, un vero germogliare di realtà spirituali e religiose che avrebbe stupito – se mi si consente la battuta – lo stesso Meersseman di *Ordo fraternitatis*.

Grazie poi agli studi di Antonio Rigon⁷ e ad altre indagini microareali, condotte da diversi ricercatori in territorio euganeo, e

⁵ *Santuari cristiani d'Italia. Committenze e fruizione tra Medioevo e età moderna*, Atti del Convegno (Isola Polvese, 2001), a cura di M. TOSTI, Roma 2003 (esemplare per consapevolezza e lucidità l'Introduzione del curatore, pp. XV-XXXII).

⁶ Sarebbe quasi impossibile elencare qui, con sufficiente coerenza, anche solo una minima parte dei contributi di Sensi; mi limiterò a ricordare due studi che sono risultati particolarmente utili in relazione al presente intervento: M. SENSI, *Santuari del perdono e santuari eremitici "à répit". Esempi umbro-marchigiani*, in *Lieux sacrés...*, cit., pp. 215-239; ID., *Il sant'esato. Eremiti e comunità rurali, rapporti giuridici e umani*, in *Ermite...*, cit., pp. 343-371. Vorrei far menzione anche dell'ottima sintesi (apparsa tuttavia in una sede alquanto defilata) di M. FERRERO, *L'eremitismo: nascita e sviluppi lungo il millennio medievale*, "Monachesimo medievale", III (2000-2001), pp. 7-33. Tra le indagini areali più recenti merita una specifica citazione l'ottimo lavoro di G. ARCHETTI, *Singulariter in heremo vivere. Forme di vita eremitica nel medioevo della Lombardia orientale*, in *Il monachesimo in Valle Camonica*, Atti della giornata di studio (Bienna - Capo di Ponte, 2003), Breno 2004, pp. 93-154.

⁷ Si vedano in particolare A. RIGON, *Ricerche sull'eremitismo nel Padovano durante il XIII secolo*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università di Padova", IV (1979), pp. 217-253; ID., *Tradizioni eremitiche nel Veneto medioevale*, in *Il monachesimo nel Veneto medioevale*, Atti del Convegno di studi (Mogliano Veneto, 1996), Cesena 1998, pp. 75-83.

sfociate in corpose e spesso eccellenti monografie⁸, conosciamo abbastanza bene le dimensioni locali del fenomeno eremitico, la cui specificità emerge dal più ampio contesto della diffusione del monachesimo, pur a sua volta assai diramata⁹. L'alveo istituzionale in cui si inseriscono tali insediamenti eremitici è estremamente incerto, anzi proprio la connotazione di 'irregolarità', com'è del resto ampiamente noto¹⁰, s'impone in guisa di qualificazione specifica della fenomenologia eremitica tra pieno e basso Medioevo; talché a volte, più che parlare di insediamenti, risulterà forse maggiormente opportuno utilizzare termini quali 'presenze' o simili, certo assai più sfumati, ma più aderenti a quanto sembra emergere dalle fonti; comunque pure tale distinzione va verificata, naturalmente, caso per caso, anche in considerazione del fatto che l'archivio copre diacronie che possono presentare anche vistosissime lacune, com'è evidente, e quindi può talora accadere, laddove tale aspetto venga dimenticato, di impalcare ricostruzioni e ipotesi lontane dalla realtà dei fatti.

Come faceva notare Giovanni Spinelli in un saggio importante, ancorché poco noto¹¹, le condizioni latamente 'ambientali', sin dai tempi di San Benedetto, sono una coordinata fondamentale per la scelta dei luoghi in cui dar forma ad insediamenti anacoretici dotati di una certa stabilità. Oltre al fatto ovvio della suggestione di certi siti (allora, del resto, tutt'affatto diversi da come li percepiamo oggi), occorre tener conto delle valenze simboliche di *topoi*

⁸ Penso ad esempio a *Per una storia di Abano Terme*, a cura di B. FRANCISCI, I, Abano Terme 1983; F. SELMIN, *Storie di Baone*, Verona 1999; L. FONTANA, *Galzignano: analisi delle aggregazioni*, Padova 2001; *Cervarese S. Croce: profilo storico di un comune del Padovano tra Bacchiglione e Colli Euganei*, a cura di A. ESPEN - C. GRANDIS, Padova 2004 (ma è un elenco fortemente selettivo, anzi, meglio, puramente esemplificativo). Utile anche il pur cursorio studio di C. BELLINATI, *Gli insediamenti monastici sui Colli Euganei*, in *I Colli Euganei: natura e civiltà*, Padova 1989, pp. 225-247, in partic. p. 230 per la Madonna del Monte.

⁹ Oltre al pionieristico volume di P. SAMBIN, *Ricerche di storia monastica medioevale*, Padova 1959, si ricorra ora – anche per la bibliografia anteriore – al lavoro di G. CARRARO, *Tre Venezie. Diocesi di Padova*, Cesena 2001 ("Monasticon Italiae", IV-1).

¹⁰ Cfr., per tutti, G. PENCO, *L'eremitismo irregolare in Italia* (1985), ora in ID., *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo*, Milano 1994, pp. 121-138.

¹¹ G. SPINELLI, *Paesaggio montano e spiritualità monastica nei "Dialoghi" di San Gregorio Magno*, in *I Benedettini nella Massa Trabaria*, Atti del Convegno (Sestino, 1980), Sansepolcro 1982, pp. 13-27.

quali il deserto, la foresta ecc., giusta quanto ha mirabilmente illustrato Le Goff¹².

Non ribadirò ulteriormente dati noti e notissimi, anche perché gli orientamenti storiografici (e gli studiosi che li incarnano) che qui occorrerebbe convocare sarebbero molti (una citazione per tutte: Anna Benvenuti e le sue mirabili ricerche sulla reclusione femminile in centro Italia)¹³. Ma occorre presentare lo stato degli studi a livello locale. Per l'area euganea, le indagini di Rigon hanno consentito – sintetizzando – di ricostruire un tessuto di espressioni di vita eremitica assai diversificato, recante attestazioni sin dal XII secolo. Lo studioso, oltre a porre l'accento sulla questione dei possibili rapporti tra forme di eremitismo spontaneo e comunità monastiche o canonicali, evidenzia d'altra parte nella geografia della presenza eremitica dei primi decenni del Duecento significative attestazioni di "solitari", non tanto ignoti tuttavia, nel coevo tessuto sociale, da non essere spesso beneficiati da atti testamentari; talché ne emergono, oltre ai "segni dell'irrequietezza e della tendenza tipica degli eremiti indipendenti a sottrarsi ai tradizionali quadri dell'organizzazione ecclesiastica"¹⁴, anche "il carattere estremamente mobile che ebbe l'eremitismo indipendente"¹⁵. Fenomeno variegato, dunque, l'eremitismo tardo-medievale; e il caso euganeo ne è conferma eloquente, anche se sorprende alquanto la concentrazione notevolissima di testimonianze, quasi come in una Tebaide, per usare una colorita espressione di Padre Callisto Carpanese¹⁶.

Son cose forse ovvie per gli storici, credo assai meno per gli storici dell'arte.

Altro elemento significativo, che a me pare d'aver colto studiando il territorio dei Colli, l'assenza di vistosi casi di santità locale che abbiano dato luogo a fenomeni culturali o devozionali, diversamente da quanto avviene ordinariamente altrove anche in ambito eremitico. Emerge solo la vicenda, peraltro tutta da stu-

¹² J. LE GOFF, *Il deserto-foresta nell'Occidente medievale*, in ID., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari 1983, pp. 25-44.

¹³ Mi limito qui a ricordare A. BENVENUTI PAPI, "In castro poenitentiae". *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990.

¹⁴ RIGON, *Ricerche...*, cit., pp. 222-223.

¹⁵ *Ivi*, p. 222.

¹⁶ C. CARPANESE, *Il Santuario del Monte della Madonna nei Colli Euganei*, Praglia 1987, p. 4.

diare e in qualche modo ‘minima’, di Santa Felicità al Covolo, poi ‘catturata’ nell’alveo istituzionale di Santa Giustina¹⁷. In altre parole, non si riscontra qui, al contrario dei vicini Berici, la numinosa presenza di un San Teobaldo (peraltro a sua volta santo allogeno, non locale: dato di per sé, mi pare, significativo)¹⁸. Non credo che l’attentissima politica di controllo del territorio esercitata dal Comune di Padova possa spiegare a sufficienza tale singolarità, apparentemente sorprendente; certo, com’è ben noto, Padova è *milieu* tipico di santità urbana, in particolare attraverso la promozione di culti civici¹⁹; ma in ogni caso risulterebbe scoperto l’amplessimo arco diacronico precedente al XII-XIII secolo. Si direbbe che le intitolazioni mariane risultino privilegiate, nell’ambito dei processi di sacralizzazione del territorio, soprattutto in relazione a luoghi eminenti, come appunto Monte Madonna. Per il resto i *tituli* sono quanto di più ‘tradizionale’ si possa pensare. La non emersione di culti locali mi pare segno – per dir così – di atteggiamenti conservatori che lasciano intravedere le istituzioni ecclesiastiche allineate con la politica del Comune; ma anche siffatta constatazione, come detto, non pare atta a risolvere tutti i problemi e tutte le questioni che si pongono in proposito²⁰. Conseguo comunque ai colleghi storici queste considerazioni e le rimetto alla loro valutazione.

Rientriamo piuttosto nella nostra prospettiva.

¹⁷ I. DANIELE, in *BS*, V, coll. 604-605; e basti poi citare ID., *L’“Historia inventionis sanctorum Maximi, Iuliani, Felicitatis et Innocentium”*, “Atti e memorie dell’Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti”, XCV (1982-1983), p. III, pp. 183-207. Sul sito di Sant’Antonio del Covolo e di Santa Felicità occorrerà al più presto pianificare un’indagine latamente archeologica adeguata alla caratura straordinaria delle sopravvivenze: per ora si veda BELLINATI, *Gli insediamenti monastici...*, cit., p. 230.

¹⁸ Si veda, da ultimo, RIGON, *Tradizioni...*, cit., pp. 76-77.

¹⁹ Si pensi, a parte ovviamente le questioni legate alla genesi del “fenomeno antoniano”, al caso emblematico del Beato Antonio Pellegrino: A. RIGON, *Dévotion et patriotisme communale dans la genèse et la diffusion d’un culte: le bienheureux Antoine de Padoue surnommé le Pellegrino (1267)*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII au XV siècle*, Atti della table ronde (Roma, 1979), Roma 1981, pp. 259-278.

²⁰ Onde non appesantire queste note con riferimenti secondari (nell’economia del nostro discorso, ben s’intende), mi limito a rimandare – per le ampie questioni qui richiamate e per la precedente, fitta bibliografia – alla sintesi di A. RIGON, *La Chiesa nell’età comunale e carrarese*, in *Diocesi di Padova*, a cura di P. GIOS, Padova 1996 (“Storia religiosa del Veneto”, 6), pp. 117-159.

Nella presente occasione vorrei presentare un caso regionale da inserire nel programma di questo Convegno, che, prendendo spunto dagli studi di Sensi, possa chiarire sul piano che è più congeniale a chi scrive, vale a dire gli ambiti dell'archeologia e della storia dell'architettura medievale nell'entroterra veneto, le vicende di uno dei più significativi luoghi di culto cacuminali delle Venezie medievali.

Gli archeologi e gli storici dell'arte ricorderanno bene le pagine solidissime consegnate dal grande Jean Hubert alla citata Settimana mendoliana sull'eremitismo²¹, contrappuntate dall'indagine-campione subregionale di Adriano Prandi, pure presentata in quella sede²², che tra l'altro significativamente demoliva, almeno per l'area presa in esame dallo studioso (il Salento), la stanca equazione cripte basiliane-insediamenti eremitici, scollegata dalle verifiche archeologiche e architettonico-formali: contributi pionieristici, anche perché occorre rilevare che su tale specifico versante da allora non s'è fatto molto. Rammento con piacere le indagini condotte dalla scuola di Italo Moretti a Siena²³, ma non saprei citare molte altre ricerche particolarmente significative, almeno nell'Italia centrosettentrionale (e svolte – beninteso – nella prospettiva in cui qui ci si muove).

Ciò non significa peraltro che siti specifici non siano stati oggetto di studio anche in anni recenti: penso ad esempio, nei vicini Berici, alle indagini di archeologia globale condotte dall'*équipe* di

²¹ J. HUBERT, *L'éremitisme et l'archéologie*, in *L'eremitismo in Occidente...*, cit., pp. 462-487.

²² A. PRANDI, *Aspetti archeologici dell'eremitismo in Puglia*, in *L'eremitismo in Occidente...*, cit., pp. 435-456.

²³ Ad es. I. MORETTI, *Architettura degli insediamenti eremitici in Toscana*, in *Ermite...*, cit., pp. 277-289, con l'Appendice repertoriale di P. POZZESSERE, *Chiese di eremi toscani coperte con volta a botte*, pp. 290-298 (che tuttavia si limita dichiaratamente, e sia pur con una certa elasticità, agli eremi congregazionali, secondo una scelta di metodo che non condivido); si veda anche, in prospettiva archeologica e per la stessa area, G. RADAN, *Gli eremi nell'area senese: una prospettiva archeologica*, in *Lecceto e gli eremi agostiniani in terra di Siena*, Cinisello Balsamo 1990, pp. 73-95. Attentissimo alle emergenze materiali in ottica territoriale il vol. di alta divulgazione di E. MICATI - S. BOESCH GAJANO, *Eremi e luoghi di culto rupestri d'Abruzzo*, Pescara 1996. Ricordo pure il lavoro (peraltro abbastanza lontano da interessi e metodi qui di stretta pertinenza) di P. BOSSI - A. CERATTI, *Eremi camaldolesi in Italia: luoghi, architettura, spiritualità*, Milano 1993.

Gian Pietro Brogiolo a San Cassiano di Lumignano²⁴, la cui rilevanza ho già avuto modo di richiamare altrove²⁵.

Né potrà sfuggire come l'ottica specifica della ricerca sul campo finalizzata a lavori di censimento e di catalogazione dell'edilizia storica, ottica che nel Veneto deve ancora entrare nella consuetudine degli studi (ed è questione su cui insisto, inascoltato, da anni), costituisca la sola via ragionevolmente praticabile in questo genere di indagini territoriali.

In area euganea le emergenze superstiti archeologicamente apprezzabili sono relativamente consistenti. La ricerca, su tale specifico versante, è però praticamente appena abbozzata: se, per un verso, ho avuto modo di fornire alcuni dati io stesso, come dicevo, per l'altro il censimento degli enti monastici predisposto da Giannino Carraro per il *Monasticon*²⁶, che però ovviamente non poteva non prevedere dei confini istituzionali, per quanto elastici, e quindi non ha preso in considerazione le testimonianze totalmente extraistituzionali, registra meritoriamente anche lo stato delle sopravvivenze materiali, mentre l'archeologia degli insediamenti ha cominciato a produrre qualcosa anche in relazione ai castelli: ricordo un lavoro *in progress* diretto da Sauro Gelichi, i cui primi risultati sono stati presentati da Diego Calaon²⁷; presso-

²⁴ G.P. BROGIOLO *et al.*, *La chiesa rupestre di S. Cassiano (Lumignano di Longare-Vicenza)*, "Archeologia medievale", XXIII (1996), pp. 243-273. In ottica archeologica va menzionato anche il bel lavoro di G.P. BROGIOLO - M. IBSEN, *Insedimenti eremitici a Tignale*, Mantova 2002.

²⁵ Cfr. A. DIANO, *Architettura ecclesiastica medievale nell'area dei Colli Berici. 1: Tra Lonigo e Noventa*, in *Dodicesimo incontro in ricordo di Michelangelo Muraro* (Sossano, 2003), Sossano 2004, pp. 19-41, in partic. pp. 23-24.

²⁶ CARRARO, *Tre Venezie...*, cit.

²⁷ D. CALAON, "Incastellamento" nei Colli Euganei: progetto di ricerca e risultati preliminari, "Terra d'Este", 21 (2001), pp. 127-158; ID., *I castelli dei Colli Euganei tra fonti scritte ed archeologia*, in *Castelli del Veneto. Tra archeologia e fonti scritte*, Atti del Convegno (Vittorio Veneto, 2003), a cura di G.P. BROGIOLO - E. POSSENTI, Mantova 2005, pp. 93-116. Un'esperienza di ricerca che coniuga indagine archeologica e studio delle mitografie culturali su scala locale è illustrata nel vol. *Dal castello di Montagnon alla torre di Berta. Storia e leggenda di un manufatto difensivo dei Colli Euganei*, a cura di A. PALLARO, Padova 1999. Per un quadro fecondamente problematico della questione dell'"incastellamento" (secondo il modello toubertiano, s'intenda, e sulla scorta degli studi di Settia) in area padovana si vedano comunque ora le fitte pagine di G. RIPPE, *Padoue et son contado (X^e-XIII^e siècle). Société et pouvoirs*, Roma 2003, in partic. pp. 243-322.

ché azzerata, invece, la ricerca sui contesti di edilizia ecclesiastica²⁸. Si tratta del resto di una lacuna storiografica che ha radici profonde, come ho avuto modo di chiarire in diverse occasioni²⁹; e infatti a tali acquisizioni critiche rimando una volta per tutte, senza richiamarle nello specifico e tuttavia dandole come per scontate e ribadendone l'assoluta rilevanza in ordine alle problematiche cui ci rifacciamo qui.

Un lavoro immenso, dunque, tutto da pianificare, attende i ricercatori che vorranno impegnarsi.

E veniamo adesso nello specifico all'oggetto di questa comunicazione.

L'interesse per la Madonna del Monte si è presentato a chi scrive in occasione di diverse indagini condotte sulla fenomenologia architettonica d'area bassopadovana tra l'XI e il XIV secolo, indagini miranti e mirate a ricostruire il repertorio delle emergenze superstiti; più volte m'è infatti accaduto, procedendo secondo tale metodo di lavoro, di risarcire inediti e, se non m'illudo, di chiarire – a fronte di una tradizione di studi totalmente inesistente – la situazione dell'edilizia locale tra XIII e XIV secolo³⁰.

Una precisazione, doverosa, sul titolo di questo intervento. La trasversalità che il nostro Convegno esibisce come programmatica non può tuttavia evitare che ognuno si trattenga, *ex professo*,

²⁸ Segnalo comunque M. FILIPPELLI, *Le fondazioni monastiche nel territorio dei Colli Euganei tra XI e XV secolo. Un primo approccio archeologico*, tesi di laurea, rel. prof. S. GELICHI, Università di Venezia, 2004-2005, lavoro talora impreciso e affrettato (nonché lacunoso sul piano dell'informazione bibliografica) che tuttavia risulta utile in relazione al modello di analisi stratigrafica degli elevati che viene applicato ai casi di alcuni complessi monastici o eremitici euganei, per lo più pervenuti allo stato di rudere (non viene citata la Madonna del Monte). L'indagine conferma da un punto di vista strettamente archeologico la diffusione di parati bicromi trachitico-laterizi di cui qui si discute in ottica storico-architettonica (cfr. in partic. p. 214).

²⁹ Di chi scrive si vedano almeno, per tali questioni di ineludibile problematizzazione, *La chiesa abbaziale di S. Maria della Vangadizza nel quadro dell'architettura medievale dell'entroterra veneto*, "Atti e memorie del Sodalizio Vangadiciense", IV (1991), pp. 183-210, in partic. pp. 184-188 (e bibliografia ivi convocata e discussa), e *Oltre Coletti. Prospettive per lo studio della cultura architettonica medievale nella diocesi di Treviso*, in Luigi Coletti, *Atti del Convegno di studi (Treviso, 1998)*, a cura di A. DIANO, pp. 259-289, in partic. pp. 261-264.

³⁰ Per l'area basso-padovana e polesana si vedano, tra l'altro, DIANO, *La chiesa abbaziale...*, cit.; ID., *Una dipendenza vangadiciense in territorio padovano: la chiesa di S. Biagio di Valle S. Giorgio. Aspetti architettonici*, "Wangadicia", 1 (2002), pp. 159-171; ID., *Appunti per una storia dell'architettura minoritica nella diocesi di Padova (secoli XIII-XIV). Le exuviae superstiti*, "Il Santo", XLIII (2003), 2-3, pp. 799-812.

entro l'ambito delle proprie competenze, e conviene che su questa base si costruisca un dialogo interdisciplinare fruttuoso.

Offriamo quindi ora, pur cercando di agganciare – al possibile con una certa coerenza – i risultati delle indagini degli storici che ci forniscono gli elementi per capire bene i contesti, le dinamiche sociali, culturali, religiose, insediative ecc., un quadro in ottica storico-architettonica e archeologica, nel senso globale che quest'ultimo termine ha assunto nella più recente storiografia³¹.

Intanto dobbiamo dichiarare che la ricostruzione delle vicende del santuario è stata offerta dal compianto Padre Callisto Carpanese, sulla scorta dell'archivio, in maniera compiuta e ammirevole, in un fortunato libro del 1987³². Il quadro d'insieme, ma anche le diramazioni analitiche sulla storia dell'insediamento, son già garantiti da tale meritorio volume. Il nostro lavoro ne risulta quindi decisamente avvantaggiato, e ci muoveremo agevolmente sulla scorta della fatica del benemerito benedettino, sfruttandone la ricca messe di dati offerti.

Ma per chi abbia una familiarità anche minima con i nostri studi sarebbe persino superfluo precisare che, sul piano dell'analisi archeologica delle emergenze, anche limitatamente al dato autoptico, non sono registrabili precedenti interventi, a parte qualche accenno che ho riservato, come detto, al monumento in relazione a studi areali³³, e che qui riprenderemo e svilupperemo.

Mi rifaccio ad un impianto metodologico ampiamente sperimentato, da me e – in diversi contesti geografico-culturali – da altri; quindi le novità che presento consistono – essenzialmente – nel risarcimento di un episodio inedito di architettura tardo-medievale euganea.

Quanto alle vicende dei primi secoli, ricordiamo che la prima attestazione documentaria è del 1253, allorché tale Wirixolo, padovano, testa, tra l'altro, in favore “ecclesie Sancte Marie de cima de Monte”; la chiesa era dunque allora già esistente e ottenne “solidos

³¹ Per una sia pur rapida esposizione del punto di vista di chi scrive in argomento si veda il cit. *Oltre Coletti...*, pp. 266-267.

³² CARPANESE, *Il Santuario...*, cit.; si vedano anche ID., *Il santuario del Monte della Madonna (Teolo)*, in *L'Abbazia di Santa Maria di Praglia*, a cura di C. CARPANESE - F. TROLESE, Milano 1985, pp. 78-81, e la scheda di G. BALDISSIN MOLLI, *Il santuario del Monte della Madonna*, in *Viaggiare nei luoghi dello Spirito*, a cura di F. FLORES D'ARCAIS, Vicenza 2000, p. 134.

³³ DIANO, *La chiesa abbaziale...*, cit., p. 200; ID., *Una dipendenza...*, cit., p. 164.

quadraginta denariorum venetorum”; mezzo secolo dopo, nel 1300, l'arciprete della cattedrale patavina, Giovanni Dall'Abbate, “...reliquit [...] solidos viginti denariorum venetorum parvorum ecclesie Sancte Marie”, sita, si badi al toponimo, “de summitate Montis Rovolonis”³⁴.

A dir il vero, né il documento del 1253 né quello del 1300 fanno esplicita menzione di eremiti; nondimeno la storiografia ne ha data come per scontata la presenza³⁵ sin dalla fondazione del piccolo santuario (presumibilmente da riferirsi alla prima metà del Duecento, come vedremo); ci ritorneremo in chiusura, ma per ora noteremo che, nonostante non sia espressamente ricordata, la presenza eremitica in un sito cacuminale che sorge in un'area fittamente popolata da eremiti è quanto meno assai probabile. L'attestazione effettiva di “romiti”, in quel torno d'anni però divenuti in qualche modo ‘regolari’, si ha agli inizi del Cinquecento quando l'ente passa sotto l'obbedienza di Praglia e assume così una volta per tutte un assetto istituzionale definito³⁶. Non si pensi quindi assolutamente – lo dico sia pure *en passant* – ad una polarizzazione eremo-cenobio sul modello, ad esempio, camaldolese. Rinviamo al volume del Carpanese per le vicende successive, che qui non pertengono in modo diretto; anche se non mancheremo di ricordare come ancor oggi la presenza monastica contribuisca alla conservazione della tradizione e della memoria sacrale di questo santuario d'altura.

E veniamo all'edificio. Preciso che ci concentreremo sull'apprezzamento dei residui della prima costruzione, non interessandoci direttamente le addizioni o le modifiche posteriori, cui ci limiteremo ad accennare.

³⁴ CARPANESE, *Il Santuario...*, cit., pp. 6-9 (con l'ed. del doc. del 1253 alle pp. 195-196); RIGON, *Ricerche...*, cit., p. 223 (cui peraltro la fonte duecentesca è nota di seconda mano: cfr. *ibid.*, n. 29). Su Giovanni Dall'Abbate si veda, tra gli altri, A. RIGON, *L'associazionismo del clero in una città medioevale. Origini e primi sviluppi della “fratella cappellanorum” di Padova (XII-XIII sec.)*, in *Pievi, parrocchie e clero nel Veneto dal X al XV secolo*, a cura di P. SAMBIN, Venezia 1987, pp. 95-180, a p. 170, poi rifiuto in ID., *Clero e città. “Fratella cappellanorum”, parroci, cura d'anime in Padova dal XII al XV secolo*, Padova 1988 (“Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana”, XXII), pp. 87-88.

³⁵ Cfr. ad es. RIGON, *Ricerche...*, cit., p. 223.

³⁶ CARPANESE, *Il Santuario...*, cit., pp. 27-56; RIGON, *Ricerche...*, cit., p. 223 n. 29.

Innanzitutto, un essenziale ritratto tipologico. Si tratta di una fabbrica a pianta longitudinale, a navata unica coperta a capriate e conclusa attualmente da un aggetto absidale protocinquecentesco insistente su preesistenze di cui nulla sappiamo. Si può presumere che, qui come altrove, nella prima metà del Duecento, si erigesse un'abside semicircolare, ma non disponiamo di alcun riscontro archeologico in proposito.

Un sopralluogo in archivio mi ha permesso di verificare un frettoloso e impreciso accenno di Padre Carpanese a presunte costruzioni precedenti l'attuale, le cui fondazioni sarebbero state rintracciate nel corso dei restauri condotti tra 1965 e 1966. Ho in effetti ritrovato uno schizzo abbozzato presumibilmente dall'assistente di cantiere in occasione dello sterro pavimentale, ma posso escludere che riguardi un precedente edificio di culto³⁷. Sarebbe comunque azzardata, a mio avviso, qualsiasi affermazione o ipotesi fondata su indizi tanto modesti e incerti. È ovvio quindi che solo un'accurata indagine archeologica, che qui possiamo certamente auspicare, potrebbe sciogliere gli interrogativi posti da eventuali preesistenze. Importa piuttosto ora aver stabilito che, allo stato, non sussistono indizi di alcun genere che possano consentire l'identificazione di precedenti fabbriche cultuali.

Mi pare allora che i riscontri documentari di cui s'è detto concordino con l'analisi stilistico-tipologica, che subito condurremo, suggerendo l'assegnazione dell'edificio alla prima metà del XIII secolo. Anticipo qui l'ipotesi di datazione poiché ho intenzione di verificarla, o meglio di motivarla, attraverso l'analisi delle evidenze superstiti. Procederemo attraverso l'indagine autoptica, al presente la sola consentita dallo stato delle ricerche e della documen-

³⁷ Archivio dell'Abbazia di Praglia, *Monte della Madonna*, b. "Monastero e scavi in chiesa. Progetto D. Callisto A. 1965", f. sciolto (carta a stampa dei Colli Euganei; al v, non impresso: "Santuario M. Madonna Scavi marzo 1966 17-21 marzo" e uno schizzo planimetrico annotato – la grafia non sembra del Carpanese, come mi suggerisce l'archivista di Praglia, Don Guglielmo, che ringrazio –): ho rilevato talune incongruenze rispetto a quanto riportato in proposito nel vol. *Il Santuario...*, cit., p. 160, ma non mette conto di riferirne qui in dettaglio, poiché l'incerta planimetria al tratto evidenzia una sorta di irregolare scarsella piatta aggettante, che a mio parere non può esser riferita a preesistenze cultuali antiche. Ho inoltre verificato che la *Cronaca del Monastero di S. Maria di Praglia, 1965-1968*, *ivi*, ad annum, non fornisce invece alcun dato pertinente.

tazione (mi si consentirà peraltro, senza deviare il discorso verso questioni teoriche pur importantissime che però qui non avremo il tempo di affrontare, di ricordare come proprio ad estese campagne autoptiche, condotte in aderenza al *côté* tipologico e stilistico, si debbano recentemente acquisizioni notevoli e notevolissime).

Dunque, in alzato, ci son pervenute in buono stato di conservazione le pareti laterali (fig. 1), sopraelevate per meno di un metro nel 1901, onde poter procedere al rifacimento e ad un conveniente alloggiamento del coperto, allora gravemente danneggiato. È da avvertire che, sebbene ad esempio le nuove stilature si debbano a restauri novecenteschi, nell'apparecchio murario che analizzeremo può riconoscersi sostanzialmente lo stato originario, soprattutto per la porzione inferiore del fianco sud, e quindi l'esame non sembra richiedere particolari esercizi o sforzi d'astrazione. Certo, le procedure del ripristino in stile che tanti danni ha provocato nel secolo scorso non hanno lasciato indenne la nostra chiesa: la facciata è infatti esito di totale ricostruzione, e non ne tratteremo se non per confermare la struttura a capanna dell'edificio. Fortunatamente il tessuto struttivo dei fianchi non ha subito alterazioni consistenti.

Il paramento è costituito da blocchi di trachite euganea di diversa pezzatura, che raramente appaiono ben sbozzati, e che son disposti seguendo un certo ordine orizzontale, sia pur assai imperfettamente esperito; è importante porre l'accento sui radi ma ben riconoscibili inserti laterizi. Il parato risulta coerentemente apprezzabile sul fianco nord, e soprattutto nella porzione inferiore della parete opposta (fig. 2; lo spiovente pertiene ad un chiostrino novecentesco); qui, tra l'altro, in questa visione d'insieme, si identifica agevolmente un esteso rimontaggio nella zona sommitale, in particolare verso ovest. I documenti non offrono pezze d'appoggio per datare questo intervento, che tuttavia potrebbe forse essere ricollegato alla fase di rimaneggiamento, cui s'accennava, che nel 1501 comportò l'addizione dell'attuale presbiterio. Non essendo disponibili rilievi adeguati, non posso per ora dire se e quanto i restauri novecenteschi abbiano contribuito a definire la *facies* di questa zona della parete; ma mi sembra che il riconoscimento del parato murario duecentesco in porzioni così estese (come abbiamo visto) consenta di pianificare un abbozzo esegetico che infatti tra poco proporremo.

Ancora, richiamo l'attenzione sull'unica apertura primitiva residua rintracciabile autopticamente, una monoforeta strombata (fig. 3) che però al colmo, invece del più comune arco a tutto sesto, è definita da un concio petrino di base orizzontale, che s'osserva bene all'interno (fig. 4; la strombatura, si noterà, risalta solo verso l'esterno); tale conformazione mi pare orienti verso una datazione certo non posteriore al Trecento, comunque più avanzata rispetto alla prima campagna costruttiva. La monofora appare aperta in breccia e quindi databile agli inizi del Trecento.

L'invaso interno (fig. 5), dimensionalmente alquanto contenuto, richiede oggi uno sforzo induttivo e la virtuale espunzione del presbiterio, se si vuol tentare di recuperare i rapporti spaziali primitivi. Si tenga altresì conto della recente sopraelevazione dei muri d'ambito, evidenziata dall'intonaco.

Si prenda visione del fianco destro (fig. 6), ove il paramento appare in parte rimontato, secondo quanto già abbiamo riscontrato esternamente, e tuttavia assai ben conservato ed analizzabile nella porzione inferiore e verso est.

Nel 1966 è stato rintracciato anche un portalino laterizio (fig.7), su cui ora non posso soffermarmi, ma che in altra occasione potrà essere oggetto di raffronti sulla base delle numerose schede che ho raccolto in questi anni, relative anche, e tra l'altro, a vari portalini del tutto inediti scalati in area basso-padovana tra Duecento e Trecento. Rimando quindi ad altra sede l'approfondimento di questo aspetto, tutt'altro che secondario.

Sin qui una breve scheda del monumento. Veniamo ora al succo di alcune considerazioni, peraltro – come si conviene – tutt'affatto provvisorie, che mi pare si possano avanzare. Mi si consenta di anticipare che, attraverso le mie precedenti ricerche areali, ho potuto riconoscere con precisione il *background* stilistico e costruttivo che nutre questa e altre architetture periferiche locali: si tratta di un retroterra di cultura architettonica settentrionale, 'padana', come vedremo, e a queste acquisizioni ci dovremo rifare inserendo anche la Madonna del Monte entro tale ampia fenomenologia edilizia.

L'icnografia ad aula e le caratteristiche dell'apparecchio murario, oltre a rafforzare la datazione alla prima metà del XIII secolo suggerita dai documenti, sono i due principali elementi che consentono di collocare anche il nostro edificio entro la famiglia due-trecentesca delle fabbriche di ambito basso-padovano pub-

blicate o preliminarmente risarcite in questi anni da chi scrive. In quasi tutte le evidenze superstiti, si ponga mente, vengono utilizzate due classi di materiali: laterizio e trachite euganea. È vero che qui la prevalenza della trachite è evidente, ma la *ratio* costruttiva è identica. L'area dei Colli Euganei si conferma quindi, anche sulla scorta delle ricerche di Maria Chiara Billanovich³⁸ e Raffaello Vergani³⁹, come fonte di materiale costruttivo amplissimamente attinta lungo tutto il Medioevo.

Inoltre, alla luce degli studi che ho condotto in precedenza in ottica di analisi stilistica e formale, posso ribadire che i parati bicromi (*in nuce* alla Madonna del Monte, più maturi nei riscontri che ora citeremo) si qualificano in area basso-padovana come portato, per dir così, eminentemente di tradizione. In questo ambito territoriale spiccano nel basso Medioevo i contorni di una specifica identità, di un'omogeneità stilistica e – spesso – morfologica, del resto coerente con lo svolgersi delle esperienze edilizie locali almeno dall'XI-XII secolo (si pensi al San Tommaso di Monselice), come ho illustrato altrove⁴⁰. Ecco i riscontri principali, scalati – come detto – tra Duecento e Trecento, accomunati dall'esibizione di parati bicromi, e prescindendo per ora da questioni di ordine tipologico che alla Madonna del Monte, come altrove, si risolvono nella consueta scelta dell'icnografia a navatella unica; questi *enjambements* con la locale cultura architettonica sono un punto nodale della nostra esposizione in quanto concorrono a corroborare il quadro d'insieme entro cui va inserita la fabbrica duecentesca della Madonna del Monte: dalla Santa Giustina di Monselice (metà XIII secolo), al San Matteo di Vanzo (*post* 1275), al San Benedetto delle Selve presso Praglia (1304), alla minoritica Santissima Trinità di Galzignano (1337), allo sconosciuto San Bartolomeo di Turri presso Montegrotto (prima metà del Trecento), si enuclea una serie di edifici⁴¹ magari icnograficamente dissimili ma nondimeno leg-

³⁸ M.C. BILLANOVICH, *Attività estrattiva negli Euganei. Le cave di Lispida e del Pignaro tra Medioevo ed età moderna*, Venezia 1997; EAD., *Per una storia delle cave degli Euganei: le "priare" di Ispida, in Monselice. Storia, cultura e arte di un centro "minore" del Veneto*, a cura di A. RIGON, Treviso 1994, pp. 381-401.

³⁹ R. VERGANI, *Masegne e calchere: secoli di attività estrattiva, in Monselice...*, cit., pp. 403-413.

⁴⁰ DIANO, *La chiesa abbaziale...*, cit., p. 199-201.

⁴¹ Per la relativa bibliografia rimando senz'altro alle referenze registrate *ivi*, p. 209.

gibili tutti come testimoni di una *koinè* locale che progressivamente s'affina e s'allinea con quel "recupero classicistico" (per usare una felice espressione di Zuliani)⁴² in atto nella Padova tardo-comunale e carrarese. Dispiegandosi così, in area basso-padovana, una vera e propria tradizione architettonica, la Madonna del Monte appare partecipe di un momento – se mi si passa la formula – di provvisoria transizione di tale tradizione, la quale, definendosi in ispecie mediante l'affinamento dei parati bicromi, trova nel nostro edificio quasi un incunabolo (mi riferisco alla *ratio* architettonica, più che alla cronologia) di tale tecnica costruttiva e di siffatto coordinamento stilistico delle stesure parietali. Insomma, il calligrafismo esibito da alcuni degli individui testé ricordati sembra trovare un precedente meno raffinato, se si vuole, eppure pienamente coerente con la medesima evoluzione stilistico-costruttiva connotante il tardo Medioevo basso-padovano. Certo, la destinazione della chiesa a probabile romitaggio, defilato rispetto alle vie di transito, ma non – si badi bene – dalla frequentazione culturale locale, come attestano i documenti, potrebbe almeno in parte dar ragione di tale decantazione di procedimenti costruttivi ampiamente diffusi in zona; ma preferisco evitare spiegazioni semplicistiche e soffermarmi brevemente su un altro punto importante. Prodotto di un'attività edificativa locale su larga scala, il nostro periferico cantiere di vetta s'innesta d'altra parte perfettamente entro il solco di lunga durata delle aulette culturali mononavate con copertura lignea, impianti di stretta e univoca derivazione padana e subalpina che solo localmente acquisiscono identità stilistica; e *pour cause*, giacché alla Madonna del Monte un'identità tipologica esiste, non v'ha dubbio, ed è quella stessa che presiede alle pratiche edilizie dell'intera Padania tardo-medievale: questo è il punto centrale, come ho altrove diffusamente mostrato⁴³. Sia chiaro: dell'ambito preciso di committenza poco possiamo intuire, e ovviamente nulla sappiamo delle maestranze e degli *artifices* attivi nei cantieri locali; però il repertorio attualmente in via di definizione potrà – mi auguro – consentire indagi-

⁴² F. ZULIANI, *Il Trecento*, in *Veneto*, Milano 1976, pp. 220-271, a p. 241.

⁴³ Tra gli altri, si veda A. DIANO, *Entrotterra veneto e romanico 'padano': appunti e spunti per una provvisoria riflessione*, in *Per l'arte da Venezia all'Europa. Studi in onore di Giuseppe Maria Pilo*, a cura di M. PIANTONI - L. DE ROSSI, Monfalcone 2001, pp. 67-73.

ni comparative di un certo respiro, ma solo in futuro e solo con l'apporto dell'archeologia, o meglio con l'utilizzo di metodologie archeologiche⁴⁴; siamo tuttavia certi sin d'ora che le attardate declinazioni periferiche che qui pervengono dalla medesima tradizione architettonica della bassa Padovana denunciano un etimo, sia pur lontano, di deciso e decisivo segno 'occidentale' e 'padano', che nulla concede a quel preteso bizantinismo di seconda e terza mano che ancora dilaga in certa storiografia di maniera, e che ha condizionato immotivatamente e a lungo l'apprezzamento critico (magari *per negativum*) di un vasto territorio che dal litorale veneziano e venetico s'estende, nient'affatto privo di vitalità, sino agli estremi lembi sud-orientali della mirabile espansione culturale del romanico veronese.

Così la storia dell'architettura archeologicamente orientata ci consegna un insieme di dati problematici che debbono di necessità interagire con le prospettive storiografiche aperte dai recenti studi sulla sacralizzazione dello spazio rurale nel Medioevo.

Abbiamo visto che la presenza di eremiti extracongregazionali sul cacumine di Monte Madonna, a metà Duecento, se non direttamente attestata, è certo assai probabile; e abbiamo rilevato che i titoli mariani, ove non proprio una continuità di lunghissima durata con i precedenti precristiani (mancano in proposito verifiche archeologiche, anche se la suggestione non può essere cassata *sic et simpliciter*), ci restituiscono almeno una frequentazione di cronologia relativamente alta dei siti sommitali nell'area euganea.

Si ponga mente altresì al fatto che fino al Quattrocento (allorquando i documenti attestano un ulteriore percorso di salita da Teolo) i collegamenti con il santuario, più a valle, furono consentiti solo da un ripido e difficoltoso accesso diramantesi dal versante di Rovolon⁴⁵, nel cui territorio plebano (non dunque sotto la giuri-

⁴⁴ Tra i più recenti interventi intorno a siffatti nodi problematici si veda C. TOSCO, *Una proposta di metodo per la stratigrafia dell'architettura*, "Archeologia dell'architettura", VIII (2003), pp. 17-27. E cfr. *supra*, n. 28.

⁴⁵ Cfr. CARPANESE, *Il Santuario...*, cit., p. 149. Per la viabilità in area bassopadovana tra età romana e Medioevo si veda il recente contributo topografico-archeologico di CA. CORRAIN - E. ZERBINATI, *Il sostrato antico: aspetti della viabilità romana e medioevale nella fascia territoriale dell'Adige tra basso Padovano e Polesine*, in *Per terre e per acque. Vie di comunicazione nel Veneto dal Medioevo alla prima età moderna*, Atti del Convegno (Monselice, 2001), a cura di D. GALLO - F. ROSSETTO, Padova 2003, pp. 29-77.

sdizione della pieve di Teolo) la Madonna del Monte era infatti compresa.

Dunque l'esaugurazione della sommità del *Mons Rovolonis* appare incontestabilmente attratta da una parte dal fitto *milieu* eremitico che tra XII e XIII secolo abbiamo visto popolare il territorio, dall'altra dalle dinamiche più generalmente (ma non genericamente) europee delle dedizioni mariane di siti santuariali ben anteriormente al Quattrocento, come confermato dal Convegno lauretano del 1995⁴⁶. Ecco dunque che lo studio di un sito cacuminale riguardo al quale i documenti e la tradizione erudita sembrano convergere nell'indicarlo come sede di presenze eremitiche prima, come luogo santuariale a dimensione locale poi, conferma in pieno la coerenza di quelle coordinate storiografiche che di recente sono state messe a punto dalla ricerca sui luoghi di culto: la mobilità tipologica e l'impossibilità di riduzione a minimo comun denominatore che non sia quello dei "movimenti" religiosi, per dirla con Grundmann⁴⁷, appaiono esiti di ricerca imprescindibili ove si voglia pianificare una connessione storica tra fenomenologie oggettivamente disuguali.

E, finalmente, la traccia scientifica consegnata ai colleghi invitati a questo Convegno, ove si poneva l'accento sulla sacralizzazione dei siti d'altura, ne ottiene l'esplicazione di nuove e proficue piste di indagine. Il sito di vetta del Monte Madonna si inserisce a pieno titolo, io stimo, entro le più recenti progettualità di ricerca sui santuari in quota, alle quali s'è annesso il compito d'indicare e prospettare agli studiosi come fondativo delle indagini

⁴⁶ *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, Atti del Convegno (Gazzada, 1995), a cura di F. CITTERIO - L. VACCARO, Brescia 1997. Si vedano altresì le osservazioni di G. DE SANDRE GASPARINI - L. GAFFURI - F. LOMASTRO TOGNATO, *Santuari veneti: dati e problemi*, in *Per una storia dei santuari...*, cit., pp. 172-220, a pp. 187-188 (ove si accenna anche alla Madonna del Monte). *En passant*, ricordo qui che nella *Madonna col Bambino* collocata nel presbiterio della chiesa della Madonna del Monte è stata colta da Wolters un'"eco" dell'attività padovana di Andriolo de Santi: W. WOLTERS, *Appunti per una storia della scultura padovana del Trecento*, in *Da Giotto al Mantegna*, catalogo della mostra (Padova, 1974), a cura di L. GROSSATO, Milano s.d. [ma 1974], pp. 36-42, a p. 39; il giudizio, a mio avviso non convincente, viene ripreso, sulla scorta di riscontri meno generici e nondimeno poco persuasivi, dallo studioso in *La scultura veneziana gotica (1300-1460)*, Venezia 1976, pp. 39 e 172, n. 47 (con datazione al 1370-1380).

⁴⁷ Il riferimento è ovviamente a H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, trad. it. Bologna 1974.

future un fattore forte e ineludibile entro la trama della sacralizzazione dello spazio non urbano nei secoli centrali e bassi del Medioevo: penso ad esempio (ma son due esempi tra i tanti possibili) al Convegno spoletino sui monti sacri del 1993⁴⁸, e a quello organizzato dall'Ecole Française nel 2000⁴⁹, mirante quest'ultimo, sulla scia di una lunghissima e illustre tradizione di studi, a fare il punto sul dibattito relativo ai santuari micaelici.

Mi rendo ben conto di aver tralasciato talmente tanti aspetti da aver reso questa comunicazione gravemente e imprudentemente incompleta. Ma basti un'ultima riflessione: archeologia e storia si rivelano alla luce della nostra ricerca per quel che sono, o dovrebbero auspicabilmente divenire, nella prospettiva qui praticata: strumenti concordanti, e convergenti sui medesimi obiettivi, onde progettare e perfezionare una ricostruzione del passato storicizzata, non vuotamente erudita, ma scientificamente fondata e motivata.

⁴⁸ *Montelucio e i monti sacri*, Atti dell'Incontro di studio (Spoleto, 1993), Spoleto 1994.

⁴⁹ *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'Archange*, Atti del Colloque (Cérisy-la-Salle - Mont Saint-Michel, 2000) a cura di P. BOUET - G. OTRANTO - A. VAUCHEZ, Roma 2003.

SERGIO CLAUT

*Medioevo e culto dei santi:
il caso dei Santi Vittore e Corona a Feltre*

La notizia più antica di un culto dei Santi Vittore e Corona a Feltre coincide con la morte di Giovanni da Vidor, fondatore del santuario a loro dedicato, avvenuta nella tarda estate del 1096 nel contemporaneo manifestarsi di straordinari eventi quali uno “stellarum casus” e il “christianorum motus in paganos”, vale a dire una pioggia di meteoriti e l’avvio del primo pellegrinaggio armato alla volta di Gerusalemme per la liberazione dei santi luoghi del cristianesimo¹.

Giovanni da Vidor era stato “miles” e “fidelis” del re Enrico IV, combattente nella “parva manus” al seguito del re nella spedizione del 1081 a Roma e poi a Canossa contro Matilde, presente a Lucca nel 1081 e a Padova alla fine del 1090 con Enrico IV. Nel mese di settembre di quell’anno, proprio quando i pellegrini combattenti partivano alla volta di Gerusalemme, il corpo di Giovanni, “tam pectore et armis quam divitiis et gloria pollens, honor patriae”, fu deposto dal figlio Arpone, “venerabilis episcopus sanctae Feltrensis Ecclesiae”, nell’area funeraria esistente dietro l’abside e a nord della chiesa, dentro un mausoleo addossato all’esterno dell’abside dell’edificio allora in costruzione, e l’anima del defunto fu affidata “beatis mart. victori et corone”. La sepoltura, che portava un epitaffio funebre nella base del sostegno, era costituita da un’arca marmorea sostenuta da colonne adorne di preziosi capitelli a ‘foglie mosse dal vento’ del tutto simili a quelli in opera nell’edicola orien-

¹ A. ALPAGO NOVELLO, *La chiesa dei SS. Vittore e Corona a Feltre*, “Arte Cristiana”, 9 (1921), n. 5, pp. 143-152; V. DOGLIONI - L. DOGLIONI, *Notizie su Arpone da Vidor vescovo di Feltre e su Giovanni, suo padre*, in *Ricerche sui santi Vittore e Corona*, Feltre 1984, pp. 39-67.

tale del coronamento della basilica marciana di Venezia del tardo Trecento, riferibili alla fine dell'XI secolo².

L'erezione della chiesa era iniziata nell'ultimo quarto del secolo XI sopra uno sperone roccioso del monte Miesna che quasi strozza il canale con l'antistante monte Tomatico e che ha il nome di "Chiusa": nel punto più angusto fra i due monti questo varco ha una breve luce dove scorre il fiume Sonna e passa anche l'unica strada che collega il territorio feltrino con la pianura veneta. La Chiusa era fortificata per controllare il transito e difendere la città, e il sistema si articolava con muraglie, torri e due castelli, il principale posto sopra una spianata del primo salto roccioso a picco sul fondovalle, un altro sul primo rilievo di cresta del Miesna detto "rochetta"³. Il santuario sorse di fianco al castello principale e probabilmente sul luogo di un precedente edificio di culto⁴ al quale si possono riferire poche tracce risalenti al X secolo, non rinvenute nel sedime del santuario, ma nell'area del castello. La nuova chiesa fu consacrata nel mese di maggio del 1101: il perfezionamento e l'arricchimento furono opera di Arpone che ne volle lasciare una memoria specifica, ancorché sintetica, ricordandosi proprio come "ditante" al termine dell'epigrafe consacratoria⁵.

² AB INEVNTE REDEMPTIONE PVBLICA ANNO MILLESIMO NONAGESIMO VI QVO STELLARVM CASVS QVOVE CHRISTIANORVM MOTVS IN PAGANOS IOHANNES VIDORIENSIS TAM PECTORE ET ARMIS QVAM DIVICIIS ET GLADIO POLLENS HONOR PATRIÆ CONFECTVS SENIO FUNDATOR AVLÆ XVI DIE SEPTEMBIS A FILIO SVO ARBONE PONTIFICE BEATIS MARTYRIBVS VICTORI ET CORONE COMMENDATVR. Giovanni da Vidor non prese parte alla prima Crociata, partita per l'Oriente proprio nel momento in cui moriva "confectus senio", vale a dire vecchissimo; la sua gloria, evocata nell'iscrizione funeraria, sarà stata acquisita altrove, certo non in Oriente, come già osservava F. PELLEGRINI, *Delle origini e delle condizioni di Belluno e della sua provincia fino all'anno 1150*, "Archivio Storico di Belluno, Feltre e Cadore", XVIII (1947), n. 98-99, p. 19. Si veda ora F. CODEN, *Il monumento funebre di Giovanni da Vidor nel Santuario dei santi Vittore e Corona di Feltre: cultura contariniana a nord di Venezia fra XI e XII secolo*, *ivi*, LXXI (2000), n. 310, pp. 25-48.

³ Al primo affermarsi della dominazione veneziana sui territori della valle del Piave nel 1404, entrambe le fortezze risultano militarmente inerti e già disarmate per il venir meno delle ragioni difensive che ne avevano giustificato l'esistenza: A. BONA - M. DORIGUZZI, *La Chiusa e il castello di San Vittore: un baluardo tra la diocesi di Feltre e la pianura veneta*, in *San Vittore. Restauri e studi*, a cura di S. CLAUT, Feltre 1996, pp. 97-112; M. DORIGUZZI, *Ritrovamenti nella torre della Chiusa e nel castello di San Vittore*, *ivi*, pp. 113-118.

⁴ Frammenti di colonna, capitelli ecc., del X secolo conservati in santuario e nel Museo Civico di Feltre: cfr. P. RUGO, *Le sculture altomedievali delle diocesi di Feltre e Belluno*, Cittadella 1974, pp. 19-20.

⁵ ANNO IC^oPO AB INCARNATIONE VERBI SECVNDO IDVS MAI IMPERATORE HENRICO CAESARE TERCIO DEDICATVM EST SANCTVARIVM HOC IPSI DEO COELI ET BEATAE MARIAE

La chiesa è orientata ed ha pianta a croce inscritta con volumi articolati secondo un modulo che manifesta una chiara derivazione dalla basilica veneziana di San Marco nella ristrutturazione contariniana che era già in atto nel 1071. Qui però l'involucro murario, realizzato fino al primo livello in conci regolari di pietra squadrata, e definito in basso da una zoccolatura e in alto da una parallela cornice aggettante, ha un perimetro semplificato e privo di qualsiasi articolazione di modo che dai suoi lati lunghi non sporge il braccio minore della croce. L'interno è scandito in nove campate che formano tre navate, sostenute nel mezzo da quattro robusti pilastri quadrati in pietra e con facce lisce; le navate sono voltate a crociera, ma a botte nei due lati del braccio trasversale della croce (probabilmente in origine la chiesa era coperta con travi a vista e la campata centrale portava una cupola con lanterna sporgente atta a dar luce all'interno della chiesa).

Sono di precisa appartenenza nordica altri elementi architettonici che introducono e concludono il santuario alle sue estremità. Ad occidente, infatti, la chiesa è protetta da una possente torre, in guisa di *Westwerk*, che precede l'aula sacra ed è elemento derivato dall'architettura protoromanica di area germanica. Nella faccia della torre si apre il portale maggiore con archi a tutto sesto digradanti, e sormontato da una lunetta adorna di un motivo ad intaglio con croci greche che immette nel primo livello e alla grande scalinata che porta alle navate; l'ambiente è coperto da una volta a botte che regge il secondo livello della torre, posto a circa metà altezza ed aperto sopra la navata centrale (l'attuale tamponamento è costituito dalla macchina dell'organo)⁶. Sull'opposto versante

SEMPER VIRGINI ET HIC COTINENTVR RELIQVIAE APOSTOLORVM PETRI ET PAVLI PHILIPPI ET IACOBI STEPHANI PROTOMARTIRIS ET STEPHANI PPAE ET MARTYRIS LAVRENTI MARTIRIS MARCELINI ET PETRI ET SANCTORVM MILITVM CHRISTI MAVRVCI GEORGII ET XPOFORI ET BEATORVM VICTORIS ET CORONAE MATIRVM QVORVM SANCTA CORPORA HIC INFRA REQVIESCVNT IN CHRISTO IESV DITANTE ARPONE INDIGNO PONTIFICE. L'epigrafe, scritta con caratteri del secolo XIV, si data nel 1101 e fa riferimento ad Enrico III che però fu re di Franconia dal 1039 al 1056, mentre nel 1101 era imperatore Enrico IV; vi è dunque un errore, riguardo all'anno o al numerale dell'Enrico, da imputare al trascrittore che, nell'occasione nella visita compiuta dall'imperatore Carlo IV, ricopiò una scritta precedente sulla nuova arca.

⁶ G. SUITNER, *L'architettura religiosa medievale nel Veneto di terraferma (1024-1329)*, in *Il Veneto nel Medioevo. Dai comuni cittadini al predominio scaligero nella Marca*, a cura di A. CASTAGNETTI - G.M. VARANINI, Verona 1991, pp. 506-511. Non esiste alcuna documentazione che indichi l'uso di questo ambiente, spesso dedicato a San Michele; solo dalla fine del Quattrocento sarà utilizzato come coro monastico dagli eremiti Fiesolani.

orientale la chiesa si prolunga con una stretta abside quadrata voltata a crociera, che all'interno ha dimensioni uguali alla torre. Essa tuttavia non ha funzione di coro per la preghiera liturgica, ma è una specie di cripta a cielo aperto o *martyrium*, ospitando le reliquie dei martiri Vittore e Corona. Le pareti, come spesso nelle chiese romaniche dell'area tedesca, ma in Italia soltanto in quella di San Fedele a Como, sono costruite a muro doppio che contiene un'intercapedine percorribile. Nel livello superiore un loggiato di dieci colonne con capitelli a paniere decorati a niello⁷ sostituisce il muro esterno dell'abside e crea un deambulatorio che, analogamente al *martyrium* del Santo Sepolcro, gira attorno all'ambiente così da consentire la visione diretta della tomba dei santi ai pellegrini che, utilizzando apposite scale di legno, accedevano dall'esterno del santuario attraverso due piccoli passaggi aperti nelle pareti lunghe della chiesa. Infine, secondo un uso raro nell'architettura romanica italiana, ma frequente in quella d'oltralpe, sorgevano due campanili laterali all'abside, contenuti nel perimetro murario dell'edificio in testa alle navate laterali e sporgenti dai tetti; se ne riconosce la struttura nel sottotetto della chiesa assieme alle scale a chiocciola di servizio ancora esistenti nella parte inferiore dell'abside (le torri furono spianate al livello delle coperture verso la fine del Quattrocento).

Nell'abside furono collocate le reliquie dei martiri dentro una cassa di piombo, contenuta da una modesta arca in pietra lavorata al grezzo, e che assommava quelle degli apostoli Pietro, Paolo, Filippo e Giacomo, di Stefano protomartire e Stefano papa, di Lorenzo, Marcellino e Pietro, dei "milites christi" Maurizio, Giorgio e Cristoforo e, finalmente, quelle dei martiri difensori Vittore e Corona "quorum sancta corpora hic infra requiescunt". L'epigrafe informa che il deposito dei corpi santi fu eseguito "hic infra", cioè sotto la pietra dell'iscrizione, ma non necessariamente nel pavimento dell'abside, per cui il sacro deposito, posato a terra,

⁷ Le colonne presentano alla base un largo intaglio ove erano ammorcati i plutei, sostituiti nell'Ottocento da ringhiere in ghisa. Le colonne della loggia reggono capitelli cubici scantronati ed arrotondati inferiormente con le facce intarsiate a niello e bitume con intrecci di fogliame, secondo un uso orientale riconoscibile anche nella basilica di San Marco: A. BONAPARTI, *Note su alcuni motivi "orientali" nel Santuario dei Ss. Vittore e Corona di Feltre. Decorazioni con la tecnica a niello e con caratteri cufici*, "Archivio Storico di Belluno, Feltre e Cadore", LXVII (1996), n. 297, pp. 236-246.

poteva essere sopraelevato occupando lo spazio absidale nel senso della sua lunghezza.

La passione di Vittore e di Corona compare già nel martirologio Geronimiano del IV secolo; il racconto è riferito inoltre dal Beda nel VII-VIII, da Rabano Mauro, Notkerio Galbulo, dal greco Simeone Metafraste tra IX e X secolo e si ritrova in altri manoscritti anteriori al 1096. Vittore è sempre un soldato nell'esercito romano, Corona (Stephana nella tradizione greca) una giovane di circa quindici anni; il martirio avviene in Oriente (Siria, Egitto), probabilmente il 14 maggio⁸. Nessun testo agiografico localizza il culto di questi santi, ma un'epigrafe incisa su una tavoletta di piombo rinvenuta nel primo contenitore dei resti martiriali feltrini registra un trasferimento dei corpi a Cipro (*Cyrinia*) nell'anno 205: fra IX e X secolo questi resti furono "recondita" dall'"indigno pontifice" Solino in un cassa di piombo, che è quella conservata nel santuario di Feltre⁹. Resta ignoto chi trasferì i martiri da Cipro a Feltre e quando ciò avvenne. A Giovanni da Vidor si deve soltanto la costruzione del santuario, e se questa nuova chiesa di pellegrinaggio ebbe le dimensioni rilevanti che si conoscono, si dovrà pensare non solo alla magnifica munificenza dei suoi nobili, gloriosi e devoti costruttori Giovanni e Arpone da Vidor ma, soprattutto, alla necessità di fornire un ambiente capace di accogliere i fedeli-pellegrini per i quali il precedente edificio cultuale nel corso dell'XI secolo era divenuto inadeguato.

Il martirio ha fatto dei santi gli autentici patroni fra Dio e i viventi ed essi possono pregare per i nostri peccati. La devozione presupponeva la presenza materiale del corpo del santo che "...esercita, nella sua attuale condizione privilegiata di intercessore presso

⁸ R. GRÉGOIRE, *La leggenda dei santi Vittore e Corona*, in *I martiri Vittore e Corona a Feltre. Agiografia culto santuario*, a cura di C. DONÀ, Feltre 1998, pp. 11-28; F. CODEN, *Note sull'agiografia e sulla diffusione del culto dei santi Vittore e Corona dopo il secolo XI*, *ivi*, pp. 175-196; ID., *Agiografia e iconografia dei santi Vittore e Corona*, in *Il santuario dei SS. Vittore e Corona a Feltre. Studi agiografici, storici e storico-artistici in memoria di Mons. Vuncenzo Savio*, a cura di F. CODEN, Belluno 2004, pp. 213-269.

⁹ ANNO CCV AB INCARNATO VERBO SVB ANTONINO CAESARE CORPORA SANCTORVM MARTYRVN VICTORIS ET CORONAE TRANSVECTA SVNT A THEODORO MARTYRE ET A ME INDIGNO SOLINO EPISCOPO VRBIS CERONIAE HIC RECONDITA SVNT SVB DIE XVIII SEPTEMBRIS IN CHRISTO IHV: C. BELLINATI, *Una tavoletta plumbea (sec. IX-X) fra le reliquie dei santi martiri Vittore e Corona nel Santuario di Feltre*, in *Ricerche sui santi Vittore e Corona*, cit., pp. 69-74.

l'altare celeste, e nella concretezza della sua presenza vitale nel mondo sotto forma di reliquie corporali, un ruolo di garante e perciò pegno della futura resurrezione dei membri ordinari del corpo di Cristo"¹⁰. Come l'Eucaristia è Dio vivente e non il suo ricordo simbolico, le reliquie erano i Santi Vittore e Corona vivi tra i fedeli che li possedevano nel santuario, e l'intercessione presso Dio generava protezione sulle malattie, sull'incolumità fisica ma, soprattutto, essa era chiesta nel momento del giudizio davanti a Dio.

Il benessere e la prosperità civile erano affidati ai corpi santi posseduti dalla città perché, "veri amici di Dio la conservano con le preghiere presso la sua Divina Maestà, intatta da gli fortunii del mondo et nella sua sempre eterna libertà: essendo molto più sicura la guardia celeste che la terrena delle fortezze et delle mura glie"¹¹. Nel nome di Vittore e Corona la città rinnovava patti e sottomissioni e scriveva gli Statuti cittadini, a cominciare dai primi noti, che sono quelli della dominazione caminese nel 1293, attraverso una formula ("...ad honorem laudem et reverentiam omnipotentis dei et gloriose virginis marie matris eius et beatorum apostolorum petri et pauli et Victoris et Corone martyrum inclitorum") che si trasmette nelle successive redazioni¹².

La chiesa, compiuta nel 1101, è tutta ricoperta di pitture ad affresco. Fra le più antiche vi è l'immagine di San Pietro sulla lesena sinistra del *martyrium*¹³, riferibile al XII secolo, come i resti di due figure, probabilmente Santa Corona e San Vittore, affrescati rispettivamente sulle lesene frontali del *martyrium*, offerti alla vista dei fedeli raccolti nell'aula che, da quella posizione, non potevano scorgere l'arca dei martiri posata a terra dietro l'altare: a sinistra sopravvive il contorno di una testa aureolata e coronata, a destra le gambe ed i piedi di una figura stante (le due immagini antiche saranno ricoperte dal tabernacolo gotico del primo Quat-

¹⁰ L. CANETTI, *Santuario e reliquie tra Antichità e Medioevo: cristianizzazione dello spazio o sacralizzazione del cristianesimo?*, "Reti Medievali", 3 (2002), p. 13.

¹¹ F. SANOVINO, *Venetia città nobilissima et singolare*, Venezia 1581, p. 100.

¹² Vittore e Corona sono protettori di Feltre negli Statuti caminesi del 1293, negli Statuti scaligeri del 1340, nella sottomissione ai Visconti del 1388, nella sottomissione a Venezia del 1404, negli Statuti del 1450 ca. conservati a Treviso e nelle redazioni a stampa dal 1551 in avanti.

¹³ Per G. ERICANI, *Restauro a San Vittore. I modi della conoscenza*, in *San Vittore. Restauro e studi*, cit., p. 125, il San Pietro è dell'XI secolo, quando la chiesa era in costruzione.

trocento e da una versione trecentesca che le accoppiava sulla lesena di destra, a sua volta mutilata da una cornice marmorea del tardo Seicento). Ancora duecentesche sono le immagini della Maddalena con le mani aperte sul petto e coperta fino ai piedi dai capelli con quella irriconoscibile che le sta accanto separata da una palma, Santa Giuliana con uno spadone e in veste lunga con fasce oblique. Infine, sono opera del tardo XII secolo le quattro figure intente a una disputa e additanti un vescovo che le sovrasta, individuato da un baculo pastorale con riccio zoomorfo e una chiave (?): il santo è affine per stile alla teoria di santi affrescata nella chiesa di San Marcello a Villabruna¹⁴. All'esterno del santuario, sulla parete meridionale si sviluppava una fascia continua di riquadri contenenti immagini di altri santi che, nel tempo, furono ripetutamente ricoperti da altre pitture e, infine, dalle volte del chiostro quattrocentesco: nel livello primitivo, riconducibile al XII secolo, in una cornice contenente quattro santi, è stato riconosciuto il raro San Naborre col mantello foderato di vaio¹⁵. Al San Pietro corrispondeva sul lato opposto un San Paolo che andò perduto (terremoto del 1117?)¹⁶ e fu sostituito nel secolo successivo con la nuova immagine opera di un pittore cui si devono, sulle facce dei pilastri, anche il San Francesco stigmatizzato, che è fra le testimonianze francescane più antiche nell'area veneta, affiancato ad un altro santo/a che indossa una veste ad orbicoli e

¹⁴ G. ERICANI, *La decorazione della chiesa e il suo restauro*, in *San Marcello in Umin. Storia e restauro*, a cura di F. BENEVEGNÙ, Feltre 2003, pp. 71-72.

¹⁵ M. MURARO, *Pitture murali nel Veneto e tecnica dell'affresco*, Venezia 1960, p. 37; G. FOSSALUZZA, *Gli affreschi nelle chiese della Marca trevigiana dal Duecento al Quattrocento*, Treviso 2003, I, 1, p. 61, che lo sposta nel XIII secolo e lo considera assai vicino "nei modi ma non dello stesso frescante che qui esegue il San Cristoforo". Delle quattro figure rappresentate, le due laterali sono rivolte verso la coppia centrale. Una traccia delle decorazioni più antiche e da ricondurre probabilmente ai primi tempi del santuario è quella, in realtà indecifrabile, che sopravvive alla testata della navata meridionale sopra il fastigio di un altare; si riconosce a sinistra il collo e la testa di un cavallo bardato con accanto due aste inclinate e contrapposte sulle quali sono infilate le asole di uno stendardo bianco su fondo rosso e di uno rosso su fondo bianco. Il linearismo di San Naborre è analogo a quello di Sant'Eligio nella chiesa di Fianema a Cesiomaggiore, per la quale cfr. A. CALDART, *Una chiesa medioevale nel Feltrino: la B.V. Immacolata di Fianema*, "Dolomiti", 20 (1997), n. 6, p. 18. Sopra l'altare corrispondente nella navata settentrionale un altro brano pittorico sembra posteriore: vi si riconosce una testa aureolata ed inclinata a destra.

¹⁶ L'evento sismico devastante del 1117, del quale è ancora vistosa traccia un rilevante dislocamento dei conci di pietra sovrastanti il riquadro dipinto, è ricordato anche da A. CAMBRUZZI, *Storia di Feltre*, Feltre 1873, I, p. 155.

mantello foderato di vaio e un gigantesco San Cristoforo che ne condivide l'abbigliamento¹⁷.

Nel secolo XIV sono realizzate le principali decorazioni pittoriche del santuario. Nel secondo decennio, un ignoto pittore affresca i due lunettoni della campata sovrastante l'altar maggiore: in quella di sinistra trascrive fedelmente il *Giudizio Universale* di Giotto nella cappella padovana degli Scrovegni, ricomponendone, e talora semplificando, gli elementi costitutivi in ragione del minore spazio disponibile, dagli angeli trombettieri ai risorti che escono dalla roccia spaccata, dagli angeli che ostentano la grande croce alla schiera dei beati guidata dal Battista, dalle fiamme che esplodono da Cristo giudice a Satana, l'enorme mostro infernale che divora i dannati montando un dragone, mentre una delle donne dell'incontro alla Porta Aurea nella cappella padovana diventa la Madonna che si rivolge al Cristo giudice¹⁸. Nella lunetta di destra (qui la derivazione da Giotto è meno evidente), la Madonna della Misericordia che raccoglie sotto il mantello i piccoli devoti e cappati è sovrapposta all'*Ultima Cena* dove è utilizzata la stessa pedana dei santi nel *Giudizio* degli Scrovegni.

Attorno al quarto decennio, e per opera di altra personalità più lontana dai modelli giotteschi, avviene la decorazione delle tre pareti nella campata mediana della navata settentrionale, dedicata al racconto per immagini della *passio* di San Vittore e di Santa Corona. Il martirio e le terribili prove attraverso le quali il militare Vittore e la giovane Corona avevano testimoniato la fede e conquistato la santità e la capacità di intervento protettivo verso i fedeli, sono distribuiti in diciassette episodi nei quali i devoti pellegrini, riconoscendo le sofferenze dei santi, trovavano il riscontro delle personali difficoltà fisiche, materiali e morali. Dopo il giudizio del prefetto romano Sebastiano, le dita di Vittore sono

¹⁷ FOSSALUZZA, *Gli affreschi...*, cit., p. 61; G. ERICANI, *Feltre*, in *La pittura nel Veneto. Le origini*, a cura di F. FLORES D'ARCAIS, Milano 2004, p. 123. All'immagine di San Cristoforo nel tardo Trecento sarà sovrapposta la Madonna del latte, che nel 1937 fu staccata e trasferita su un'altra faccia del pilastro priva di immagini. T. FRANCO, *Belluno*, in *La pittura nel Veneto. Il Trecento*, a cura di M. LUCCO, Milano 1992, p. 260, la riferisce cautamente al pittore dell'*Adorazione dei Magi* nella chiesa di San Giorgio a Sorriba di Sovramonte.

¹⁸ F. D'ARCAIS, *Affreschi trecenteschi nel Feltrino*, "Arte Veneta", XX (1966), pp. 62-72; M. LUCCO, *Pittura del Duecento e del Trecento nelle province venete*, in *La pittura in Italia. Il Duecento e il Trecento*, a cura di E. CASTELNUOVO, Milano 1986, II, p. 131; FRANCO, *Belluno*, cit., pp. 249-250.

frantumate, il soldato è rinchiuso in un forno ardente, obbligato a mangiare cibi avvelenati, gli vengono tagliati i tendini degli arti, è costretto a bere aceto e calce, è ustionato con l'olio, accecato, appeso a testa in giù per essere dissanguato e scorticato (il San Vittore con offerente che ricopre l'episodio di Corona che vede le corone del martirio è opera di un diverso artista trecentesco). Corona beatifica Vittore ed è subito giudicata da Sebastiano che la fa squartare; segue la decapitazione che causa la morte di Vittore¹⁹. L'ultima scena, rifatta nel primo Quattrocento dallo stesso artista che dipinge anche buona parte del santorale sulle pareti della chiesa, racconta il trasferimento delle reliquie sulla montagna feltrina dove sorgerà il santuario.

Il terzo intervento trecentesco è quello dell'abside e si data nel sesto decennio del secolo, quando Carlo IV (1354) effettuò la prima ricognizione dei famosi santi corpi dai quali sottrasse cospicue porzioni inviate a Praga (farà altrettanto, poco dopo, con la testa di San Luca prelevata in Santa Giustina a Padova)²⁰. Nella primavera dell'anno seguente, il vescovo boemo Jacopo da Brno rinchiuso i corpi entro un'arca marmorea che probabilmente era il sarcofago di Giovanni da Vidor del 1096²¹: sul fronte di questa nuova sepoltura fu incisa la memoria della visita imperiale²² e fu contestualmente rinnovata in scrittura gotica l'epigrafe consacratoria del 1101²³.

¹⁹ D'ARCAIS, *Affreschi trecenteschi...*, cit., p. 65; LUCCO, *Pittura del Duecento e del Trecento...*, cit., p.141; FRANCO, *Belluno...*, cit., pp. 250-252, sposta più avanti negli anni sessanta; A. DE MARCHI, *Il momento sperimentale. La prima diffusione del giottismo*, in *Trecento. Pittori gotici a Bolzano*, a cura di A. DE MARCHI - T. FRANCO - S. SPADA PINTARELLI, Bolzano 2000, p. 50, esclude mediazioni vitalistiche; F. CODEN, *Agiografia e iconografia...*, cit., pp. 250-262.

²⁰ J.F.B.M. DE RUBEIS, *Monumenta Ecclesiae Aquilejensis*, Venezia 1740, coll. 17 sgg.

²¹ F. CODEN, *Il monumento funebre di Giovanni da Vidor...*, cit., pp. 35-38.

²² ANNO DOMINI MCCC QVIQVAGESIMO QVINTO MAI XXVII IMPERANTE KAROLO IMPERATORE PRESIDENTE ANTISTITE IACOBO FELTRI ET BELLUNI EPISCOPO CORPORA INCLITORVM MATIRVM VICTORIS ET CORONAE IN HAC FVERVNT RECVDNITA TVMBA A DICTOQVE IMPERATORE VISXA.

²³ Il vescovo Jacopo Rovellio alla fine del Cinquecento e Daniello Tomitano cinquant'anni più tardi descrivono il monumento di Giovanni da Vidor esattamente come è visibile oggi, senza fare menzione dell'arca con le spoglie di Giovanni che, evidentemente, non esisteva più già dalla fine del Cinquecento: "Dietro il coro della chiesa di San Vittore verso gli horti vi è questa iscrizione [segue il testo riferito alla nota precedente] in un bellissimo marmo attornata da un ordine di fogliami corintij sostenuto da dui collone dell'istesso marmo con capitelli corintij delicatissimamente

Culto e venerazione erano diretti soltanto alle reliquie che non avevano l'eguale nelle immagini dei santi il cui scopo era quello di richiamare ai fedeli pellegrini la loro presenza nel *martyrium*²⁴. E se nel santuario questo luogo sacro non era sempre ed in ogni circostanza visibile, le immagini di Vittore e Corona supplivano la mancata vista, non la certezza della loro presenza. I due patroni sono affrescati in posizione di massima visibilità sopra il luogo più prestigioso del santuario e fra di loro è ancora riconoscibile la sagoma di un'arca sostenuta da due colonne.

Il pittore è di stretta osservanza tomasesca, convenzionalmente detto "maestro di Feltre": attorno al sesto decennio del Trecento ricopre di affreschi tutte le pareti del *martyrium*, realizzando in quelle laterali i quattro padri della Chiesa, il tetramorfo sulla volta stellata e un fregio con nove angeli nell'intradosso dell'arco trionfale. Sul primo pilastro di destra, all'esterno dell'area absidale, affrescò, sovrapponendoli ad una più antica immagine di San Vittore della quale rimane la parte inferiore, anche i due santi patroni che sembrano "due comparse fuggite dal noto ciclo di sant'Orsola" di Tomaso da Modena nella chiesa di Santa Margherita a Treviso²⁵. Allo stesso maestro spetta anche il riquadro con San Vittore e San Michele sull'esterno della parete meridionale della chiesa verso il chiostro²⁶.

Le immagini dei Santi Vittore e Corona, accoppiati oppure affiancati ad altri santi, sono onnipresenti sui muri del santuario. Nel primo Quattrocento un ignoto artista che manifesta affinità con i modi del bellunese Simone da Cusighe²⁷ dà vita ad una serie di riquadri sulla parete settentrionale (del tutto perdute le pitture sulla porzione orientale). Il brano più rilevante era dedicato alla Madonna raffigurata in trono col Bambino e affiancata da quat-

lavorati" (Jesi, Biblioteca Comunale; *Marmi con Inscrizioni Insigne della Città di Feltre raccolte da me Daniel tomitano fiol del ser Aurelio Nobile di Feltre*, ms., 1650 ca.).

²⁴ P. GEARY, *Furta sacra*, trad. it., Milano 2000, p. 39.

²⁵ D'ARCAIS, *Affreschi trecenteschi...*, cit., pp. 67-70; F. ZULLANI, *Tomaso da Modena*, in *Tomaso da Modena*, a cura di L. MENEGAZZI, Treviso 1979, p. 104; LUCCO, *La pittura del Duecento e del Trecento...*, cit., p. 140; FRANCO, *Belluno...*, cit., pp. 252-254, per la quale a San Giorgio non opera lo stesso artista ma uno più "sommario" fra sesto/settimo decennio del Trecento.

²⁶ F. VIZZUTTI, *Su un affresco di San Vittore*, "Dolomiti", 3 (1982), p. 55.

²⁷ M. LUCCO, *Belluno*, in *La pittura nel Veneto. Il Trecento*, cit., pp. 125-126; G. ERICANI, *Madonna e Santi*, in *Pisanello. I luoghi del Gotico Internazionale nel Veneto*, a cura di F. ALIBERTI GAUDIOSO, Milano 1996, p. 262.

tro santi: perduti i due di sinistra per l'apertura della porta settentrionale nel primo Cinquecento, restano visibili San Vittore e Santa Corona; nel successivo riquadro era forse raffigurato San Martino, del quale è ancora visibile la testa, un frammento del cavallo nonché un coniglio acquattato fra l'erba. Dello stesso pittore sono anche il San Vittore ed una santa martire incoronata e con la spada al fianco sui pilastri antistanti l'altare maggiore.

Un pittore diverso ma parimenti ignoto²⁸ continua la decorazione nelle navate ove si scorgono: San Vittore con un'altra figura completamente perduta, Santa Corona con un santo che ostenta un chiodo (?) e San Martino con il povero²⁹. Sugli spigoli del *Westwerk*, quasi a far la guardia alla torre, ancora San Vittore con la spada e San Michele psicopompo dalle grandi ali colore rubino che trafigge e calpesta un repellente demonio; a seguire, un non identificato santo a cavallo con offerente sullo sfondo di monti e boschi e, a destra della porta che immette nel chiostro, due altri riquadri ove San Vittore compare con un ignoto santo monaco e poi con San Benedetto. A questa stessa mano appartiene anche il San Cristoforo sul primo pilastro della navata.

Ancora nel Quattrocento fu dipinta una seconda redazione dell'*Ultima Cena* all'inizio della parete meridionale, assai più visibile ai fedeli rispetto a quella giottesca affrescata sopra l'altare maggiore. Accanto, vi è un Sant'Antonio abate marcato da un "1447" graffito sopra, mentre il primario protettore contro la peste San Sebastiano sarà forse da porre in relazione con la grande peste del 1438; in un momento non molto lontano saranno stati realizzati anche San Paolo e il raro Sant'Onofrio eremita ignudo nutrito da un angelo. I due martiri compaiono anche negli scomparti laterali del tabernacolo eucaristico del primo Quattrocento messo in opera sullo spigolo destro della testata della navata settentrionale³⁰.

²⁸ Per la FRANCO, *Belluno...*, cit., p. 260, "opera probabile di una piccola ma omogenea équipe di pittori operanti già nel nuovo secolo"; l'artista manifesta affinità con quello che affresca un santo pontefice nella chiesa di San Bernardo a Cesana di Lentiai.

²⁹ Nella parete verso il campanile restano minime tracce di pittura ove si riconosce un'ala piumata. La parete nord verso l'altare è spoglia di affreschi e compare la trama della muratura in pietra; ma era in origine coperta di pitture perché se ne vede qualche frammento sulla cornice in pietra ove c'è anche la traccia di una scrittura di due lettere: M I.

³⁰ In forma di trittico a tre scomparti sormontati da nicchie a conchiglia. Il ciborio è nella zona mediana fra due soldati ed un malinconico Cristo in passione; a

Nel 1440 l'arca dei martiri fu sollevata sopra quattro colonne³¹ e una lastra tombale con l'immagine di San Vittore fu collocata nella faccia inferiore, mentre un'immagine più piccola, a tutto tondo, trovò posto sul fronte del monumento. L'immagine di San Vittore giacente sembra prodotta dalla stessa mano che eseguì nel 1456-1458 la tomba del condottiero Erasmo Gattamelata al Santo di Padova. Nel patrono di Feltre è facile riconoscere quella che Sergio Bettini indicava come una sigla identificativa dello scultore padovano Bartolomeo Bellano che riscontrava anche nei tratti del Gattamelata, cioè il "modo rude e grandioso di scolpire la figura giacente [...] specialmente il viso, dagli occhi incavati, il naso quadrato, la bocca rigida fra le parentesi delle due pieghe profonde"; ma nel 1440 il Bellano aveva circa sei anni³². Un San Vittore in legno di tardo Quattrocento proviene da un altare ligneo intitolato a San Marco sul quale figurava assieme al patrono veneziano accanto ad una Madonna col Bambino, mentre il più tardo affresco sulla prima lesena della parete settentrionale con i due martiri affiancati si colloca fra gli ultimi interventi decorativi all'interno del santuario: San Vittore è raffigurato con l'insegna di Feltre e richiama il San Teodoro di Jacopo Bellini nella cantoria di San Marco (ora al Museo Diocesano di Sant'Apollonia a Venezia)³³; è opera del bellunese Iseppo da Civald, verso la fine del Quattrocento.

sinistra San Vittore con i simboli evangelici dell'aquila e del leone, a destra Santa Corona martire fra l'angelo ed il bue. Due colonne tortili laterali sorreggono le cuspidi che nelle nicchie frontali portano l'angelo e la Madonna dell'Annunciazione. Sul coronamento adorno di quattro grandi foglie fiammeggianti un angelo sostiene un nastro, mentre il busto dell'Eterno con il mondo sovrasta il cimiero fiorito di un cespo di foglie; per W. WOLTERS, *Scultura gotica a Venezia*, Venezia 1976, p. 276, il tabernacolo è databile nel primo Quattrocento; G. ERICANI, *Tabernacolo del Santissimo Sacramento*, in *Pisanello...*, cit., p. 267, individua i Santi Vittore e Corona nei pinnacoli dove in realtà è raffigurata l'Annunciazione.

³¹ SANTORVM MARTIRVM VICTORIS ET CORONE CORPORA EX HVMO RELIGIOSE HVC ERREXIMVS QVE PLOMBO AC DVPLICI MARMORE CLAVDVNTVR DOMINANTE ILLVSTRISSIMO SENATV VENECIARVM ANTISTITE HENRICO SCARAMPO DE AST. PRETORE LVDOVICO FVSCARENO ARCIVM ET VTRIVSQUE JVRIS INTERPRETE MCCCCXXXX VIII MENSIS MARCI INDICTIOE III.

³² S. BETTINI, *Bartolomeo Bellano "ineptus artifex"?*, "Rivista d'arte", 13 (1931), p. 77; G. LORENZONI, *Dopo Donatello: da Bartolomeo Bellano ad Andrea Riccio*, in *Le sculture del Santo di Padova*, Vicenza 1984, p. 100; G. ERICANI, *Arca dei martiri*, in *Pisanello...*, cit., p. 264, considera il bergamasco Bartolomeo Buon quale esecutore di entrambe le sculture, sotto e davanti l'Arca.

³³ S. CLAUT, *Iconografia dei santi Vittore e Corona venerati a Feltre*, in *I martiri Vittore e Corona a Feltre...*, cit., pp. 111-162; per l'attribuzione a Iseppo da Civald cfr. FOSSALUZZA, *Gli affreschi...*, cit., I, 3, p. 246.

Dal XIV secolo il santuario e la parrocchia di San Vittore erano gestiti da rettori del clero secolare, spesso membri del Capitolo della cattedrale, mentre non è dimostrabile che la Comunità di Feltre possedesse lo juspatronato del santuario. Ciò non toglie che fosse stata proprio la parte pubblica a preoccuparsi, ripetutamente nel corso del Quattrocento, per la cattiva gestione dei rettori, il più delle volte assenti e sostituiti da vicari. Per garantire il culto e la conservazione della chiesa ridotta in cattivo stato, nel quinto decennio la Comunità aveva tentato di insediare una comunità francescana che però approdò nel convento extraurbano di Santo Spirito³⁴. Dopo la reggenza del canonico della cattedrale Pietro Baffo (1486), il cospicuo beneficio nel 1489 divenne proprietà di Francesco Valier, chierico gerolimino in Santa Maria delle Grazie a Venezia, che lo affittò alla Comunità di Feltre per i successivi tre anni. Finalmente, nel 1492, le “requisitiones et preces fidelissime comunitatis nostre Feltri pro conservatione devotionis et reverentie corporum beatorum sacratissimarumque reliquiarum existentium in ecclesia”³⁵ determinarono l’affidamento di San Vittore agli eremiti gerolimini Fiesolani di Venezia che il 21 giugno 1494 ricevettero la formale consegna della chiesa e della parrocchia.

I religiosi costruirono il convento nell’area a sud della chiesa dove era l’antico castello dismesso da quasi un secolo³⁶; restaurarono contestualmente i tetti della chiesa³⁷ regolarizzandone le fal-

³⁴ V. MENEGHIN, *Il convento di Santo Spirito di Feltre e la sua biblioteca*, Venezia 1993, p. 12.

³⁵ B. SIMONATO - G. ZASIO, *Il passaggio della cura del santuario dei Santi Vittore e Corona dal clero secolare ai frati fiesolani di san Girolamo nel secolo XV*, in *Il santuario dei SS. Vittore e Corona a Feltre...*, cit., p. 124.

³⁶ Nel 1505 la comunità contava nove religiosi: non furono mai venticinque e raramente di origine locale. Un documento del 1506 attesta l’urgente necessità di provvedere laterizi per costruzione e copertura “cum... vellent fabricare et valde indigerent cupis et lateribus cum fornaces ubi coquantur multum sunt distantes a dicto... loco et deliberassent inter ipsos, si locus idoneus reperiri posset ubi creta bona foderetur [?] fornacem facere...”, cosicché il priore, al tempo Marco da Brescia, deliberò di far costruire un’apposita fornace presso Villapaiera (Belluno, Archivio di Stato, *Notarile*, T. Zanettelli, prot. 7690, c. 35v).

³⁷ Poiché la costruzione del convento aveva fatto sì che la porta a mezzogiorno diventasse la comunicazione diretta fra chiesa e convento, i Fiesolani aprirono (o riaprirono) una porta simmetrica nella parete settentrionale, e ciò in danno degli affreschi trecenteschi esistenti su quel lato. Ancora al tempo dei Fiesolani si riferiscono due tele in pessimo stato di conservazione: la più antica era quella dell’altare maggiore raffigurante la Madonna in trono e santi; la seconda, un po’ più tarda e forse assegnabile a Marco da Mel, era posta sopra l’altare di San Sigismondo. Gio-

de di copertura ricondotte a due soli spioventi e, infine, eressero un nuovo campanile accanto al *Westwerk* il cui ambiente mediano diventò coro conventuale. La volta a botte della torre che sostiene il coro e copre l'ingresso fu decorata a finta crociera con i quattro Padri della Chiesa affrescati dentro finestre oculari che li inquadrano allo scrittoio, opera probabile del feltrino Girolamo Lusa. Nelle lunette del chiostro fu dipinta la storia del santuario, dall'arrivo delle reliquie all'edificazione della chiesa e alle ripetute visite, autentiche o fantasiose, di re ed imperatori. Ma soprattutto le lunette raccontavano i miracoli dei martiri Vittore e Corona a beneficio dei singoli e della comunità. Alla notorietà dei prodigi fa riferimento il Sanudo nel suo *Itinerario* del 1483, quando ricorda la “chiesa su uno monte dove giace el suo [di San Vittore] corpo et etiam quello di Santa Corona soa sorella fa assà miracoli, i qual corpi sono drio l'altar grandio in una cassella di piombo, et il zorno di San Vettor, che vien di septembrio, si fa una bellissima festa con concorso assà zente”³⁸.

Nell'ultimo decennio del Cinquecento il vescovo Jacopo Rovellio, che poneva in dubbio “l'invecchiata devozione de quei populi [che] concorrono a tal divotione con fermissima et stabilita credenza etiam per scrittura a stampa che in essa Arca realmente si trovino li corpi de q.ti Santi nella quale apparenno anco et lettere significative de cio, et le figure scolpite in pietra dei medesimi Santi”, tentò, invano, di effettuare un'ulteriore ispezione alle reliquie, ma ne fu impedito dalle proteste della Comunità civile e da un intervento del doge Pasquale Cicogna, timoroso che “metter in dubbio così fatta certezza col aprir l'arca sigillata et sodamente impiombata già centenara d'anni per veder se vi siano essi corpi” potesse causare “gran disordine o diminutione di una tanta divotione”: il Rovellio aprì soltanto la prima arca e non poté andar oltre³⁹. Nel 1611 il successore Agostino Gradenigo si limitò a

vanni Battista Facen nel 1499 effettua un lascito di dieci ducati d'oro “...ecclesie Beatorum martyrum Victoris et Corone in fabrica ipsius ecclesie” (Belluno, Archivio di Stato, *Notarile*, T. Zanettelli, prot. 7693, c. 4v).

³⁸ M. SANUTO, *Itinerario per la terraferma veneziana nell'anno 1483*, Padova 1847, p. 100. Sui miracoli cfr. A. VECELLIO, *Vita dei martiri gloriosissimi San Vittore e Santa Corona*, Feltre 1898, pp. 247-251.

³⁹ Già in occasione della prima visita pastorale al santuario nel 1585 il vescovo annunciò la volontà di effettuare una ricognizione delle reliquie. Nel 1593 il doge Pasquale Cicogna scrive al podestà di Feltre Marco Barbaro: “Essendo comparisi nel colleggio nostro l'intervenienti [...] Padri de S. Vettor et Corona [...] rapre-

riferire che “in hac ecclesia ut asserunt quiescunt corpora beatorum martirum Victoris et Coronae in sepulcro marmoreo quatuor collumelis suffulto et Digno Deo”⁴⁰.

La presenza dei Fiesolani a San Vittore cessò nel 1668 con la soppressione dell’Ordine. Il convento e i suoi beni, ma non la chiesa e il campanile con il diritto di juspatronato, furono aggiudicati alla Comunità cittadina che, su proposta del vescovo di Feltre Bartolomeo Gera, assegnò nel 1669 alla Congregazione dei Somaschi il santuario e la cura d’anime della parrocchia annessa.

Durante i due decenni successivi la decorazione interna della chiesa subì un completo rifacimento barocco: le pareti ed i pilastri furono infatti completamente rivestiti di stucchi che nascosero gli affreschi medievali. Le volte della navata centrale furono nascoste da un controsoffitto piano impostato alla radice degli archi e per accrescere la luminosità dell’ambiente furono aperte quattro grandi finestre, causando la perdita di alcuni episodi della *passio* nella parete settentrionale. Nel 1683 l’altar maggiore diventò un’enorme struttura a marmi policromi con balaustre salienti che nascondeva alla vista la retrostante arca dei martiri. Nel 1705 nella torre d’ingresso davanti al coro fu realizzata la nuova cantoria pensile intagliata e dorata; la facciata ebbe nuova veste nel 1715 con la pittura dei santi patroni, di San Girolamo Emiliani e di Sant’Agostino, opera di un ignoto artista tedesco, mentre nel 1746 furono rinnovati gli altari laterali di San Marco e di San Sigismondo.

Il martirio dei patroni Vittore e Corona, i grandi temi della fede ed i santi della pietà popolare furono riproposti in veste mo-

sentandoci la molestia de animo che vengono a sentire per la novità che s’intende fare quel Rever.mo Vescovo [Jacopo Rovellio] d’intorno l’Arca de S.cti venerati [...] che in essa Arca realmente si trovino li corpi de q.ti Santi nella quale appaiono anco et lettere significative de cio, et le figure scolpite in pietra dei medesimi Santi, volendo sua Signoria con tutto cio metter in dubbio così fatta certezza col aprir l’arca sigillata et sodamente impiombata già centenara d’anni per veder se vi siano essi corpi [...] Noi stimando che [...] senza gran necessità non debba esser posto in dubio l’invecchiata devozione de quei populi [...] carissimo ci saria che S. Sig.ria prudentiss.a dessista da così fatto pensiero [...] con pericolo evidente d’un gran disordine o diminutione di una tanta divotione [...]” (Feltre, Archivio Vescovile, vol. 86, *Acta Varia*, c. 5 r-v). Nel 1596 il vescovo tentò comunque l’ispezione ma fu costretto ad interrompere l’operazione: inserì una piccola lastra di vetro dipinta, una breve memoria scritta e richiuse l’arca rapidamente.

⁴⁰ Feltre, Archivio Vescovile, *Visitationes Ill.mi R.i Gradonici 1610-1622*, c. 86.

derna con nuove opere pittoriche su tela distribuite ovunque nel *martyrium* e nell'aula sacra: nel 1691 il programma di rimaneggiamento risulta concluso. Nel *martyrium* la rinnovata passione dei due martiri è narrata da tredici tele del tenebroso Agostino Ridolfi; sui pilastri di spigolo due altre tele del Ridolfi dedicate al fondatore dei Somaschi San Girolamo Miani che, dopo la cattura nel castello di Quero nel 1511, fu miracolosamente liberato dalla Madonna, andarono a prendere il posto delle antiche immagini di San Pietro e di San Paolo⁴¹. Sul perimetro del santuario furono distribuite, dieci per lato, le tele dipinte da Girolamo Pellegrini e dedicate alla vita di Maria e di Gesù, mentre a rimpiazzare l'interminabile serie di santi, le immagini dei patroni o i temi della cristianità i Somaschi procurarono molti dipinti, non tutti conservati, prevalentemente di artisti contemporanei, da Luca Giordano a Giovanni Carboncino, da Sebastiano Bombelli a Girolamo Buonagrazia⁴².

Lungo il ripido tratto conclusivo del pellegrinaggio che dalla base del monte porta alla chiesa dei santi patroni, i Somaschi costruirono nel penultimo decennio del Seicento una sorta di 'via sacra' attrezzata con edicole il cui devoto percorso accompagnava i fedeli lungo la salita fino a partecipare ai divini misteri celebrati nella chiesa sommitale⁴³. Le sei chiesette erano state costruite "ad immagine delle sette chiese famose in Roma. In ognuna si veggono figure di nostro Signore passionato e così pure sul monte Miesna abbiamo il monte Calvario".

In realtà soltanto le seconde tre si possono riferire ad un'integrale iniziativa dei Fiesolani che invece modificarono le prime tre già esistenti almeno dal primo Quattrocento (nell'episodio del trasporto delle reliquie sul Miesna affrescato in santuario nel primo Quattrocento alla conclusione della *passio* si scorgono due fabbricati che possono corrispondere ai primi due capitelli dell'itinerario). La prima cappella, in forma di minuscolo oratorio con abside rettangolare e navata collegata da un arco trionfale, è il risultato dell'ampliamento di un'antica struttura a nicchia, anco-

⁴¹ CLAUT, *Iconografia...*, cit., pp. 149-151.

⁴² S. CLAUT, *Un inventario inedito della quadreria di San Vittore*, "Arte Veneta", XXXVI (1982), pp. 259-261.

⁴³ L. DORIGUZZI, *La chiesetta di San Felice ai piedi di San Vittore*, "L'amico del popolo", 12 maggio 1979; ID., *L'interessante e precisa storia di S. Felice "in radice montis"*, *ivi*, 13 settembre 1986; ID., *I sette capitelli del sentiero*, Feltre 1997, pp. 11-22.

ra quattrocentesca, cui nel Seicento fu aggiunto un vano longitudinale coperto a capanna e aperto sui lati, marcato sull'arco trionfale dal Cristo portacroce, simbolo della Congregazione Fiesolana, mentre il Crocefisso con un religioso orante è dipinto nella controfacciata. Sulle pareti centinate dell'abside si sviluppa un affresco in forma di trittico con la Madonna in trono col Bambino nel mezzo (il Somasco in basso a destra è un'aggiunta del Seicento) e ai lati il San Girolamo dei Fiesolani e San Giovanni Battista, che stilisticamente possono essere riferiti a Lorenzo Luzzo nel terzo decennio del Cinquecento⁴⁴.

La seconda edicola porta la denominazione "delle vacchette" perché nel suo interno una grande lastra obliqua di roccia porterebbe impresse le orme degli animali condotti da una vecchia donna del luogo che trascinarono il carro con la cassa dei martiri dalla base del monte fino al luogo dove sarebbe sorto il santuario: "...in memoria di tanto miracoloso caso, vi fu all'ora al piede d'esso monte nel principio dell'ascesa fabbricato un capitello et dipinto sopra questa istoria che si può chiaramente vedere". In realtà le "impronte" sono vaschette di erosione su calcari dell'Eocene presenti anche in altri luoghi del monte Miesna⁴⁵. La parete occidentale, parallela al percorso saliente, è aperta con pilastri per consentire la vista delle miracolose tracce sulla roccia e della quasi estinta memoria figurativa dell'evento che riproponeva la stessa scena dipinta nella *passio* del santuario con il carro che sale la ripida costa del monte accompagnato dalla donna. Il timpano della cappella conserva la traccia di un Cristo che porta la

⁴⁴ S. CLAUT, *Un trittico di Lorenzo Luzzo nel capitello di San Girolamo ad Anzù*, "El Campanon. Rivista Feltrina", 10 (2002), pp. 5-14. Nel suo testamento del 12 dicembre 1526 il pittore effettua un unico lascito di beni immobili che destina "fratribus sancti Victoris de feltro ordinis sancte Marie Gratiarum [dal nome del convento dei Fiesolani a Venezia]". Sui montanti dell'arco sono dipinti San Vittore e Santa Corona. All'esterno e nella parete fronte strada, esiste una nicchia che conserva minime tracce di pitture, mentre altre, più consistenti, si intravedono là dove si sovrappongono le due fasi costruttive della cappella (un elemento murario esterno posto dietro l'abside e ad essa ortogonale risulta comunque estraneo alla configurazione attuale).

⁴⁵ B. PASOLE, *Breve compendio delle cose più notabili dell'antiquissima et nobilissima città di Feltre cominciando dalla sua fondazione sino all'anno dell'humana salute 1580*, a cura di L. BENTIVOGLIO - S. CLAUT, Feltre 1978, p. 81: "...in memoria di tanto miracoloso caso, vi fu all'ora al piede d'esso monte nel principio dell'ascesa fabbricato un capitello et dipinto sopra questa istoria che si può chiaramente vedere".

croce, mentre sono ormai indecifrabili le immagini affrescate sul fronte.

Le tre cappelle successive hanno struttura modesta, quasi edicole da crocicchio campestre: tetto a due spioventi, interno voltato con altare addossato alla parete di fondo dove ricorrono pitture che richiamano la passione di Cristo (angeli che reggono il sudario della 'Veronica', Cristo che cade sotto la croce sorretto dal Cireneo e, infine, la Crocifissione con Maria, San Giovanni e la Maddalena abbracciata alla croce). Nella terza edicola la volta è decorata con una balaustra a pilastri aperta sul cielo dove aleggia un angelo con due palme del martirio ed una corona in mano: nelle lunette sono riconoscibili un santo vescovo accosciato (dipinto sopra uno strato più antico di pittura) e un monaco con un libro fra le mani. Infine, sulla parete esterna orientale, sopravvive l'esile traccia di San Vittore.

Più su, proprio sul filo della cresta del monte dove convergono le tracce provenienti dalla Chiusa e dalla piana feltrina e dove la strada principale dirige ad oriente verso il santuario, sorge la sesta cappella, eretta da fra' Angelo Simoni dei chierici Somaschi nel 1691 e dedicata agli angeli custodi (in precedenza esisteva una grande croce e forse qualche residuo murario dell'antico sistema difensivo Chiusa-Rocchetta). Fra tutte è la costruzione di maggior interesse architettonico: base circolare con portico quadrato sostenuto da due pilastri, dai quali nasce un muro in pietra che gira attorno all'oratorio. Nell'interno dell'aula gli affreschi di San Vittore e Santa Corona sono opera di Bruna Lot del 1857⁴⁶.

La reggenza dei Somaschi ha fine nel 1771; dopo di allora santuario e parrocchia saranno affidati a preti secolari di nomina pubblica fino al 1852, quando una comunità di Francescani prese possesso di San Vittore, rimanendovi fino al 1872; per loro Giuseppe Segusini aggiunse la finta abside orientale che divenne sacrestia al pianterreno, inglobando il monumento funebre di Giovanni da Vidor, e coro monastico al primo piano. Allo stesso architetto si deve la grande scenografica scalinata che porta alla chiesa.

⁴⁶ A. VECELLIO, *I pittori feltrini*, Feltre 1898, p. 216; CLAUT, *Iconografia...*, cit., p. 154. Un altro capitello, ora abbandonato e fatiscente, sorgeva lungo la strada che sale da Anzù, il cui tracciato fu spostato più in basso verso la fine dell'Ottocento.

GIORGIO MIES

*L'uomo e il sacro nelle Prealpi trevigiane.
Santuari e luoghi di culto
tra paganesimo e cristianizzazione*

Introduzione

Nel corso dei millenni, nel cadenzarsi dei secoli, il modo di rapportarsi dell'umano con il divino non ha sostanzialmente mai cambiato registro. Di fronte alle calamità naturali, alle varie forme di disparità sociale o, semplicemente, alla cattiva sorte, l'uomo ha sempre cercato di correre ai ripari stabilendo un rapporto con qualcuno, o qualcosa, che fosse 'altro da sé', avvertito come superiore; in questa ottica, su un piano puramente razionale è approdato alla filosofia e alla scienza, mentre la prospettiva religiosa ha costantemente nutrito la speranza.

L'etimologia stessa della parola *religio* richiama a un concetto di legame tra l'uomo e la divinità, identificabile in una serie di sentimenti e manifestazioni di omaggio e di venerazione che sottintendono un rapporto di dipendenza dell'umano dal divino.

Nel mondo pagano, ad esempio nella mitologia classica, tale rapporto veniva stabilito con gli dei, i semidei e gli eroi, mentre in quello cristiano anzitutto con la seconda persona della Santissima Trinità, Cristo, vero uomo oltre che vero Dio, poi con la Madonna, Madre di Dio, e con i santi, ossia coloro che hanno condiviso l'umanità di Dio, lasciandone una traccia tangibile su questa terra.

Secondo alcuni studiosi di religiosità popolare, la fede della gente comune in un aiuto che deve venire dall'alto, in un 'Domi-neddio' che, in quanto padre, tutto vede e a tutto provvede, è da far risalire ad una concezione manichea della vita basata sulla contrapposizione tra forze del bene e forze del male, per cui, ad esempio, di fronte al male fisico, imprevisto e improvviso, si ricorreva all'aiuto provvidenziale divino con riti e credenze assimilati talora dai popoli più antichi.

Nel passaggio dalle pratiche pagane a quelle cristiane, la Chiesa ha ritenuto di dover mitigare quel mondo, fatto spesso di superstizione e magia, sino a giungere alle precise norme dettate dal Concilio di Trento; ciò non toglie tuttavia che ci siano delle caratteristiche in comune tra la dea Reithia dei Celti e Sant'Anna, madre della Vergine, dal momento che entrambe erano invocate dalle partorienti come protettrici della nascita e quindi della vita stessa. Perfino il maialino di Sant'Antonio Abate trova facile riscontro nel cinghiale con il quale di solito veniva rappresentato il dio celtico Lug, con la differenza che nella tradizione cristiana il suino da selvatico è diventato domestico, da porre sotto la protezione di un santo proprio per preservare intatta la sua funzione apotropaica.

In questo contesto i santuari, intesi come “luoghi deputati a manifestare personificazioni del divino secondo quello che portava la sensibilità, l'elaborazione concettuale e il rapporto di fede”¹, sono tra le espressioni più appariscenti di religiosità popolare il cui studio è, essenzialmente, ricerca sugli usi e le tradizioni di un popolo che, dalla solidità dell'esperienza religiosa, intesa come fondamento etico della vita, ha tratto la propria linfa vitale.

Ci soffermeremo su un campione di luoghi particolarmente significativi entro il contesto culturale e antropologico che abbiamo indagato.

La stipe votiva di Villa di Villa a Cordignano

Le manifestazioni culturali dei santuari dislocati nei siti cacuminali dell'area pedemontana trevigiana compresa tra i fiumi Piave e Livenza sono espressione di una comune civiltà ultramillenaria che ha un suo preciso punto di riferimento nelle tradizioni dei castellieri d'altura e dei rilievi artificiali di pianura, le cosiddette ‘motte’, costruzioni abbastanza complesse la cui funzione era civile e religiosa al tempo stesso.

¹ La citazione è tratta da M.L. RINALDI VELOCCIA, *Tra divino e umano*, in *Tertium ad millennium. Arte dai luoghi della Fede e della Speranza*, catalogo della mostra di opere d'antichità e d'arte tenutasi a Roma (Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, 11 maggio - 11 giugno 1996), nel contesto della preparazione del Grande Giubileo del 2000, Roma 1996, p. 13. Sulla religiosità popolare nell'area delle Prealpi trevigiane e bellunesi si veda G. MIES, *Culto dei santi e pietà popolare*, in *Diocesi di Vittorio Veneto*, a cura di N. FALDON, Padova 1993 (“Storia religiosa del Veneto”, 3), pp. 291-349.

Nei santuari attuali, infatti, possiamo spesso riconoscere una sorta di stratificazione culturale nella quale si sono avvicendate presenze paleovenete, celtiche, romane e cristiane che hanno dato vita ad un 'mondo vitale' in cui il sacro e il profano si sono fusi nella quotidianità del vivere.

Per questo essi, come i dialetti e le tradizioni popolari e folcloristiche in genere, fanno parte di un patrimonio di testimonianze che va restituito alla conoscenza come retaggio prezioso della nostra storia, un mondo di valori accumulato dalle generazioni passate e che abbiamo il dovere di trasmettere a quelle future non per nostalgia di un passato a cui nessuno vorrebbe tornare, ma come riferimento a situazioni collettive di aggregazione comunitaria e di solidarietà, di cui ciascuno avverte la perdita nel fondo della propria coscienza.

Una significativa testimonianza della continuità tra luoghi di culto pagani e cristiani è data dal rinvenimento, effettuato nel 1976-1978 dal Gruppo Archeologico del Cenedese, di una stipe votiva di origine paleoveneta (IV secolo a.C.-IV secolo d.C.) in località Castelir a Villa di Villa in Comune di Cordignano, al confine orientale delle Prealpi Trevigiane, tipica del resto di tutta la fascia collinare pedemontana più adatta agli insediamenti umani protostorici rispetto alla paludosa pianura sottostante.

Su questa altura che domina la pianura friulano-veneta, al limitare della propaggine meridionale del massiccio Cansiglio-Cavallo, accanto a bronzetti votivi raffiguranti guerrieri stilizzati, uguali a quelli trovati nel santuario di Lagole (Belluno), ora al Museo di Padova, sono state reperite numerose lamine bronzee con incisi arti umani (simili in questo caso a quelle provenienti dalla stipe del fondo Baratella ad Este); si tratta di oggetti votivi paleoveneti dalle proprietà sanatoriali dedicati alla dea Reithia, chiaramente in connessione con gli *ex voto* dedicati alla Vergine o ai santi protettori che tuttora tappezzano le pareti interne di molti dei santuari attuali, quali pubbliche attestazioni di gratitudine per grazia ricevuta².

² Ringrazio il prof. Giorgio Arnosti del Gruppo Archeologico del Cenedese per avere messo a disposizione la riproduzione fotografica di alcune lamine votive rese note nel corso del presente Convegno. Per la stipe in questione si vedano in particolare M.G. MAIOLI, *La stipe di Villa di Villa a Cordignano (TV), una ipotesi di interpretazione*, "Aquileia nostra", LVII (1986), pp. 250-263; G. ARNOSTI, *Reperti votivi e santuari dei Paleoveneti nell'Alto Cenedese*, "Il Flaminio", 6 (1993), pp. 59-63.

Un'ulteriore testimonianza di tale continuità è data dal sopravvivere e dal rinnovarsi nel tempo di alcune tradizioni legate alla sacralità degli elementi primigeni del fuoco sacrificale e dell'acqua lustrale, la cui potenza simbolica si lega direttamente al valore fondante di ogni comunità, che è quello della continuità basata essenzialmente sulla tradizione.

Riguardo al primo, basti ricordare il rito corale del *panevin* in cui l'inizio dell'antico ciclo agrario che coincideva con il solstizio d'inverno quando il sole riprende il proprio vigore, costringendo alla ritirata il buio e il freddo, è stato sostituito dalla Cristianità con il giorno della nascita del Salvatore, "Sole invito" (*dies natalis invicti solis*), ad indicare la vittoria della luce sulle tenebre della morte; non a caso le chiese antiche erano rivolte verso Oriente dove il sole che sorge a Natale è simbolo di Cristo, "luce del mondo".

Se il fuoco che scalda la terra, consentendo la vita, era ritenuto sacro, non meno lo era l'acqua che la rende feconda: per questo ogni specchio d'acqua era custodito da una ninfa alla quale si rivolgevano preghiere quando ci si doveva procurare tale fondamentale elemento, come del resto si chiedeva venia al dio dei boschi prima di tagliare una pianta.

In connessione con il culto delle acque medicamentose a San Pietro Montagnon (Montegrotto Terme), è il caso di ricordare che sul colle che sovrasta la pieve di Sant'Andrea di Bigonzo a Vittorio Veneto, in località Piadèra, si trova una cappella dedicata a San Mamante, il santo al quale in passato le nutrici ricorrevano quando il latte stentava a montare, facendosi abluzioni al seno con l'acqua benedetta che sgorgava da una vicina sorgente.

Il santuario di Sant'Augusta a Vittorio Veneto

Sul contiguo colle di Sant'Augusta si trova il più famoso santuario del Vittoriese, ove ancor oggi in occasione della festa della santa molti devoti pellegrini vengono da varie parti della pianura trevigiana, oltre che dalle lontane zone del Friulano e del Bellunese, per pregare davanti all'arca quattrocentesca che custodisce le reliquie della santa, chiedendo alla veneratissima vergine e martire serravallese la guarigione dal mal di schiena, passando tra le due colonnine che la sorreggono ("le colone de l'altar la to schena fa drezar"), o dal mal di testa ("le cordéle de S. Gusta le guarisse da

mal de zuca”), inserendo il capo nelle aperture di una cancellata in ferro battuto che recinta il luogo in cui il 27 marzo 1450 ne furono rinvenute le ossa in un’urna di pietra di epoca altomedievale³.

Secondo la tradizione, la festa, che si celebra il 22 agosto, è preceduta dalla secolare “sagra dei osei” che ha inizio alcuni giorni prima, consentendo a coloro che hanno buon palato di degustare piatti prelibati a base di “poenta e osei”, ma soprattutto di “scios”, ossia chioccioline condite con aglio, olio e prezzemolo; tale festa ha il suo momento chiave nel grandioso spettacolo pirotecnico della sera della vigilia.

L’aspetto più singolare di questa antichissima “fiera di Sant’Augusta” è che un tempo detti “sciosi”, opportunamente riempiti d’olio, venivano posti a migliaia lungo la via che zigzagando sale al santuario e tutt’intorno ad esso, così da formare una singolare illuminazione fatta di piccolissime luci che palpitavano nella notte, con tutta probabilità eco di antichi riti pagani dal momento che la data dei “foghi di Sant’Augusta” coincide con l’antico ingresso del sole nella costellazione della Vergine.

A partire dal 1631, anno in cui il santuario venne ristrutturato e ampliato in adempimento ad un voto fatto alla protettrice della città per gli scampati pericoli della peste di manzoniana memoria, le pareti interne vennero tappezzate di un numero considerevole di immagini devozionali dipinte su legno o tela (solo fino a qualche decennio fa se ne contavano oltre centocinquanta), di cui ora rimangono solo sei esemplari fra quelli di maggiori dimensioni, appesi in sacrestia.

Di queste, tre si possono classificare come appartenenti alla categoria dell’“evento”, ossia *ex voto* che intendono fissare con un preciso fatto accaduto l’intervento straordinario della divinità; ad esempio, uno datato 20 agosto 1874 si riferisce all’investimento di una persona finita sotto le ruote di una carrozza, un altro alla rovinosa caduta da un precipizio di un carro trainato da buoi e il terzo alla caduta di un muratore dall’impalcatura di un palazzo in costruzione tra lo sbigottimento degli astanti. In tutti e tre i casi i malcapitati se la sono cavata senza gravi danni grazie alla protezione di Sant’Augusta che compare su una nube accanto alla Vergine e a

³ Cfr. A. CAMPO DELL’ORTO, *Un fiore sulla roccia. S. Augusta Vergine e Martire Serravallese*, Conegliano 1982.

Sant'Antonio di Padova, il santo dei miracoli per eccellenza. Delle altre tre immagini, una rientra nella categoria della "petizione": un marito devoto è ritratto in ginocchio in atto di intercedere la guarigione della moglie a letto gravemente malata; un'altra a quella degli "oranti": quattro fedeli inginocchiati in chiesa davanti alla Madonna del Carmine che compare su una nube tra San Francesco d'Assisi e la santa serravallese. La terza, datata 1620, è particolarmente interessante dal punto di vista iconografico e storico perché rappresenta una veduta del santuario in cima al colle di Sant'Augusta, dominato dall'alto dalla titolare accanto alla Madonna col Bambino e al Poverello d'Assisi, prima della ristrutturazione voluta dai Provveditori che autorizzarono anche la costruzione delle sei cappelle lungo la salita, realizzate nel giro di pochi anni, a partire dal 1638, dalle famiglie più facoltose del luogo in segno di riconoscenza per lo scampato pericolo della peste, come si diceva.

I pellegrini che salgono al santuario hanno tuttora l'abitudine di visitare queste cappelle per una sosta di preghiera, anche per ottenere le stesse "indulgenze delle sette Basiliche romane", concesse nel 1643 per interessamento del cardinale Marcantonio Bragadin, già vescovo della diocesi di Ceneda (l'attuale Vittorio Veneto, com'è noto). Quest'ultima tela è decisamente di migliore qualità rispetto agli altri *ex voto*, eseguiti per lo più da anonimi pittori locali che si esprimevano in modo alquanto modesto, considerata anche la destinazione eminentemente popolare; infatti è da assegnare al pittore cenedese Silvestro Arnosti che l'avrebbe dipinta in una fase tarda della sua attività, a dimostrazione che anche un artista affermato non disdegnava questo genere di pittura votiva, soprattutto quando la committenza era particolarmente esigente.

Il santuario di Santa Maria di Follina

Se il culto di Sant'Augusta a Serravalle di Vittorio Veneto, secondo la tradizione locale, risale ancora all'età tardoromana, quando il padre Madrucco, comandante al seguito del re dei Visigoti Alarico sceso in Italia nel 410, le fece tagliare la testa con la spada perché divenuta cristiana (ma c'è chi sostiene che questo culto si sarebbe sovrapposto ad uno precedente dell'imperatore Ottaviano Augusto, collegato ad una delle tante "Clausurae augustanae", in questo caso Serravalle difesa da un presidio romano

proprio in cima al colle di Sant'Augusta), lo studioso Luca Tomio⁴ ha messo in connessione il culto tributato alla Madonna nel monastero cistercense di Follina con il transito di eserciti bizantini lungo la via Claudia Augusta Altinate – che passava proprio a ridosso dell'attuale complesso abbaziale – nell'intento di riconquistare all'Impero romano d'Oriente la penisola italiana.

Anche l'Università di Padova sta conducendo sul posto una serie di indagini archeologiche di cui si attende di conoscere gli esiti⁵.

Secondo Tomio la veneratissima “Madonna del Sacro Calice”, rinvenuta casualmente da alcuni agricoltori intenti a dissodare il terreno di loro proprietà in un terrazzo poco a sud-est dell'attuale abitato di Follina ancora prima del XII secolo, sarebbe “giunta in Italia nel 551 come *palladium* dell'esercito bizantino guidato da Narsete”, ipotesi da tenere in considerazione sia per la presenza del toponimo Via Pallade, sia per il fatto che il passaggio attraverso la citata via romana era di capitale importanza per stabilire il congiungimento tra l'esercito bizantino attestato nella Val Belluna e quello dei loro alleati Franchi, in vista dell'invasione dei Longobardi nel 568 che prima occuparono il castello di Zumelle, poi, dopo un'accanita resistenza durata diversi decenni, anche l'avamposto fortificato di Castelvint.

La tradizione di tale ritrovamento, del resto attestata da una lapide ottocentesca tuttora conservata nel campo suddetto, conferma dell'occultamento del venerato simulacro o a seguito della conquista dei Longobardi, o per questioni collegate all'iconoclastia quando il cesaropapismo bizantino (secoli VIII e IX) condannò il culto e l'uso delle immagini sacre.

Sta di fatto che, secondo gli *Annales Camaldulenses*, “...a suis primordiis extitisse in Ecclesia praefati Monasterii maximoque cultu et populorum affluentia, multisque donariis et votivis tabellis honoratam fuisse in ipsa imaginem Dei genitricis, quae ad odiernam diem a longinquis etiam regionibus confluentibus populis in veneratione habetur”⁶.

⁴ Cf. L. TOMIO, *La Madonna del Sacro Calice dell'abbazia di Follina: il mistero di una scultura nubiana del VI sec. d.C.*, “Il Flaminio”, 12 (1999), pp. 51-66.

⁵ Cf. G. MIES, *La Banca Prealpi per l'arte. Opere restaurate dalla Banca di Credito Cooperativo delle Prealpi dal 1985 al 2000*, Susegana 2000, p. 40.

⁶ *Annales camaldulenses*, Venetiis 1775-1773, III, p. 313, ad annum 1150.

Secondo tale autorevole testimonianza quindi, questa statua in arenaria, ora contenuta in una grande ancona lignea neogotica sopra l'altare maggiore della basilica, fin da tempi antichi è stata oggetto di devozione da parte di numerosi fedeli e pellegrini che vi hanno lasciato tavolette ed iscrizioni votive, ornandola in maniera vistosa con gioielli d'ogni tipo sull'esempio delle basilisse bizantine.

È detta "Madonna del Sacro Calice" a motivo delle analogie riscontrabili con la cosiddetta *Galaktotrophousa*, la Vergine che allatta il Bambino, un tema molto diffuso nell'iconografia orientale del VI secolo come allusione alla maternità della Vergine che, nella sua corrispondenza al progetto divino, diviene simbolo di tutte le madri che non abbandoneranno mai i loro figli. Nella tradizione egizia esso ha un precedente in Iside che allatta Horus; in particolare su degli affreschi di un tempio di Nubia si può vedere la medesima dea che offre il suo seno al faraone Sesostri con la seguente iscrizione: "Con il mio latte puro, la vita entrerà nelle tue membra", trattandosi di un dono ben più importante della vita stessa, ossia della rinascita spirituale, o per meglio dire dell'immortalità, e quindi dell'eternità.

Perfino la *Leggenda del Santo Graal* del ciclo epico bretone cavalleresco è informata a questa tradizione, per cui la coppa utilizzata nell'ultima cena da Gesù e nella quale Giuseppe d'Arimatea ha raccolto il sangue di lui morente sulla croce, nell'immaginario tipico del mondo cavalleresco è diventata simbolo di perfezione spirituale, nonché di ascesa verso la santità, ciò che si può raggiungere solo con la purezza del cuore.

Alla Madonna follinate si potrebbe assimilare simbolicamente anche quella singolare statua di *Santa Lucia* in pietra dipinta e dorata, dissotterrata nel 1972 a Santa Lucia di Piave durante i lavori di terrapieno per una nuova strada; infatti per il motivo del sangue fuoriuscente dal petto e raccolto in una coppa tenuta dalla santa nella destra essa può richiamare una dea pagana della fertilità, quando non addirittura una primitiva raffigurazione della Madonna del latte, tanto più che il luogo del suo rinvenimento faceva parte in origine di una grancia alle dipendenze degli stessi monaci cistercensi di Follina.

I frequenti riferimenti alla cultura bizantina inducono a riflettere sul fatto che molti santuari, cenobi o addirittura romitori, tuttora esistenti sui colli delle Prealpi Trevigiane, in origine fossero intitolati a santi o profeti tipici del mondo orientale, come nel

caso dei profeti Elia ed Eliseo a cui erano intitolate le rocche omonime sopra Vittorio Veneto o di Daniele lungo le pendici del Cansiglio, successivamente sostituiti da nomi chiaramente legati al mondo cristiano occidentale, cosicché Sant'Elia prenderà il nome di San Paolo, protettore contro i terremoti, dopo rovinosi eventi sismici abbattutisi sulla zona, e Sant'Eliseo quello di San Rocco, per correre ai ripari contro il periodico flagello della peste.

Quanto al tema della Vergine che allatta il Bambino, molto frequente nelle immagini più antiche di questo territorio, come ad esempio nel trecentesco affresco che decora la facciata sotto il portico della pieve di San Pietro di Feletto, esso va chiaramente inserito in un contesto più ampio che riguarda i dogmi di fede della *Theotokos*, sancito dal Concilio di Efeso del 431, secondo cui la Vergine è vera Madre di Dio, e della natura *simul* divina ed umana del Cristo, sancito dal Concilio di Calcedonia del 451, dogmi particolarmente dibattuti alle origini del cristianesimo.

Il santuario della Madonna di Loreto a Corbanese

Nel 1621 il giurista ed erudito cenedese Giorgio Graziani diede alle stampe, per i tipi di Angelo Righettini di Treviso, la sua *Vera descrizione della città di Ceneda* nella quale, a proposito del paese di Corbanese, scriveva:

[...] ha una bellissima devozione in una chiesa detta di Loreto, perciò dedicata alla Santissima Vergine di Loreto nella Marca di Ancona; poiché nel principale altar di quella sta effigiato la detta imagine della Vergine, che in Loreto si adora: la qual chiesa è stata fabbricata con molta divozione dai circonvicini popoli, molto nobilmente adorna di quadri, di pitture, e di voto d'argento e d'altra sorte, ivi portati ed appesi da molti signori sì della Marca trivigiana, come dall'inclita città di Venezia, e luoghi a lei vicini; di molti miracoli ancora illustrata, perciò da infinita quantità di persone in qualunque tempo molto divotamente frequentata.

Si tratta della più antica testimonianza scritta del culto tributato alla Madonna di Loreto nel santuario di Corbanese, la cui esistenza, secondo una relazione scritta del parroco don Andrea Celotti della fine dell'Ottocento, risalirebbe “certamente ad un'epoca remota; è tradizione che sia stato eretto l'anno 1300”, anche se in realtà, in base alle ricerche documentali di Tomasi⁷, la “giesia di

⁷ G. TOMASI, *La diocesi di Ceneda*, Vittorio Veneto 1998, I, p. 469.

Santa Maria del Loreto” è attestata solo a partire dal 24 maggio 1551 in occasione di una “locazione di terra del capitolo di Ceneda a Corbanese”.

A prescindere dalla questione dell’antichità del santuario e al di là della “bellissima devozione” già molto diffusa tra i “circonvicini popoli” fin dai primi anni del Seicento, ci pare di particolare interesse la constatazione che essa era “molto nobilmente adorna di quadri, di pitture, e di voti d’argento e d’altra sorte”, *ex voto* che Lucio Puttin⁸ aveva catalogato in numero di 62.

Oggi purtroppo di questi oggetti votivi solo 32 sono ancora appesi alle pareti, anche se alcuni per motivi precauzionali sono custoditi altrove; si tratta di testimonianze notevoli al fine dello studio del costume, oltre che della religiosità e devozione popolare, prodotte per lo più da modesti artigiani locali, ma anche da personalità artistiche di tutto rilievo, soprattutto in presenza di una committenza piuttosto esigente.

È il caso della grande tela di m 2 × 1 raffigurante tre componenti della famiglia Brandolini, conti di Cison di Valmarino e di Solighetto, ritratti in primo piano con nello sfondo il loro castello di Cison, sotto la protezione della Vergine che compare in alto sulle nubi; i nomi degli effigiati si potevano leggere nella seguente iscrizione, accompagnata dal noto stemma con gli scorpioni: “Ill.mi Sigg. conti Paulo di anni 7 et Guido de anni 11 Brandolini fratelli: Ill.mo Sig. Francesco Maria Brandolini di anni 50. Fece M.F. Fregimelega addi 1 agosto 1603”.

Purtroppo questo quadro, allo stato attuale della ricerca, risulta disperso, ma era ancora all’interno del santuario nel 1922, quando l’allora arciprete don Giuseppe Faè in un articolo apparso sul settimanale diocesano “L’Azione”, n. 13, del 1° aprile 1922, lo ricordava assieme a “un altro quadro di tela di metri 1,60 × 1 con la Vergine ed un Signore: è del 1604; ha per stemma un cavallo bianco in campo azzurro. Altro Quadro in tela con la Vergine e due conti: è del 1625 e dice: ‘Coniugi De Marchisi - Iustiniane”’.

Anche questo non è più rintracciabile, come pure “due quadri dipinti su tavola sono uno del 1521, uno del 1570”, date che, se lette correttamente, consentono di anticipare di quasi un secolo l’esistenza di tale culto presso il santuario, divenuto luogo del

⁸ L. PUTTIN, *Arte e devozione popolare nel Trevigiano*, Padova 1983.

miracolo per eccellenza dal momento che i fedeli avevano preso l'abitudine di lasciare un attestato tangibile di riconoscenza per qualche grazia ricevuta; si sa che tale devozione è stata favorita dalla particolare attenzione riservata verso la fine del Cinquecento da papa Sisto V alla città di Loreto, che stava diventando meta privilegiata dei pellegrinaggi mariani, soprattutto dopo la vittoria cristiana a Lepanto sui Turchi del 7 ottobre 1571, attribuita per l'appunto dalla mediazione della Vergine.

Una bella statua raffigurante la Madonna di Loreto, finemente intagliata nel legno e dipinta sicuramente da un componente della prestigiosa bottega dei Ghirlanduzzi da Ceneda, fin dal 1599 si trovava nella vicina chiesa di Santa Maria di Lago, a conferma della vivacità del culto mariano collegato alla miracolosa traslazione della Santa Casa da inserire in quel fervore religioso controriformista diffuso anche nella nostra area da San Carlo Borromeo che, a prestar fede all'iscrizione di una lapide, avrebbe addirittura dimorato per qualche tempo in una casa adiacente alla citata chiesa.

La constatazione della particolare notorietà del santuario presso i devoti fin dal Cinquecento consente di anticipare la data di esecuzione della pala della Madonna di Loreto che Puttin⁹, nell'assegnarla al pittore bellunese Francesco Frigimelica, ritiene dipinta verso il 1613, in occasione della visita pastorale del vescovo Leonardo Mocenigo. In realtà, se il citato quadro votivo dei Brandolini è firmato dallo stesso Frigimelica e datato 1603, ci pare verosimile pensare che un dipinto così importante come quello che orna l'altare maggiore sia stato eseguito nella medesima circostanza, grazie anche al determinante sostegno finanziario della stessa facoltosa famiglia. Raffigura la *Madonna col Bambino* nella gloria del Paradiso fra schiere di angeli musicanti (quello di sinistra suona un organetto, mentre i due di destra rispettivamente viola e violino) e in preghiera, rappresentata secondo la consueta iconografia lauretana barocca, come nella vicina pala di Farrò del medesimo autore, con poche varianti come ad esempio la corona al posto della tiara, presente del resto anche nella citata statua lignea cinquecentesca. Altra variante di rilievo, oltre ai due angeli appaiati reggenti il candelabro a fianco della Vergine, disposti in posizione di profilo anziché frontale rispetto al fedele, è la pre-

⁹ *Ivi*, p. 14.

senza nella parte inferiore di un'interessante veduta della piazza di Loreto con nello sfondo il santuario dove, secondo la tradizione, fu traslata la casa di Nazareth affinché fosse sottratta alla profanazione degli infedeli; nella pala di Farrò questa parte è sostituita dalle immagini di San Carlo Borromeo, campione della diffusione dei dettami controriformistici, inginocchiato in atteggiamento di preghiera di fronte al patrono della diocesi di Vittorio Veneto, il vescovo San Tiziano.

Il santuario di San Francesco da Paola a Revine Lago

Il santuario di Revine, che sorge lungo la vallata tra Vittorio Veneto e l'abbazia di Follina, in posizione di grande suggestione ambientale, ma un po' defilata rispetto alla via d'Alemagna che dalla pianura veneta va al Cadore per poi, valicate le Alpi, finire in Germania, è intitolato al noto frate calabrese San Francesco da Paola, fondatore dell'Ordine dei Minimi¹⁰.

Costruito tra il 1677 e il 1702 su una balza del Monte Frascon, poco sotto l'omonimo castello medievale, dall'allora parroco don Giovanni Domenico Cumano (Cison di Valmarino, 1636 - Revine, 1719), esso riflette in pieno le concezioni fatte proprie dal suo costruttore la cui formazione, avvenuta nel monastero dei Minimi a Venezia annesso alla Scuola Grande della Misericordia, era improntata ad un profondo senso religioso in spirito di povertà e carità verso il prossimo, secondo gli insegnamenti del fondatore dell'Ordine.

Tale spiritualità però non gli impedì di estrinsecare i suoi molteplici interessi che spaziavano dalla storia, alle arti e alla scienza, tanto da fare del santuario da lui voluto un centro vivo di cultura, oltre che di devozione, per tutto il territorio circostante; lo conferma la confraternita di laici e religiosi da lui istituita e a lui intitolata "in virtù del Privileggio concessomi dalla Relig. e de Minimi, et quello pubblicato di licenza di Mons. Ill.mo et R.mo Mons. Marco Agazzi Vescovo di Ceneda mio benedetto superiore p.a nella Cattedrale di Ceneda, et così nelle matrici e parrocchiale di

¹⁰ Per maggiori notizie sul santuario si vedano in particolare G. TOMASI, *Revine, storia di una comunità*, Belluno 1984, pp. 105-116; G. MIES, *Santuario di S. Francesco da Paola a Revine*, Vittorio Veneto 1995.

questa Diocesi”, i cui confratelli “dell’un e l’altro sesso” nel corso della loro vita dovevano portare “il Cordone di Lana color leonatto di S. Fran.co di Paola per l’acquisto di tante indulgenze Plenarie perpetue... detta S. Corda cinta sopra i lombi”.

Tale confraternita, che l’11 settembre 1711, quando egli era ancora in vita, aveva raggiunto il numero considerevole di ben 271 adepti “tra Fratelli e Consorelle”, annoverava anche esponenti delle famiglie più ragguardevoli, come le contesse Anna Maria di Collalto e Brandolina Brandolini di Cison di Valmarino, oltre a componenti delle famiglie nobili dei Mondini, Todesco, Fabris, Del Giudice, Casoni, Comuzzi, Gaiotti nel Serravallese e Cenedese; non mancavano pure confratelli provenienti da altre zone del Veneto orientale e dal Friuli occidentale, in particolare dal Bellunese, dal Pordenonese, dal Veneziano e dal Padovano.

Il complesso architettonico del santuario, costituito dalla chiesa al centro e da due campanili ai lati (sull’esempio di edifici simili salisburghesi), di cui solo quello a destra risulta completato, è caratterizzato dall’imponente muro di sostegno del piazzale, oltre che dalle cappelline della *Via Crucis* disposte lungo la via di accesso che si snoda a zig-zag sul roccioso pendio del Col Siver, divenuto proprietà dello stesso don Cumano il 20 giugno 1677, come risulta da un ponderoso manoscritto dal titolo *Nota delle spese nella fabbrica di mia chiesa fatta da me in onore di Gesù, Maria, S. Michele Arcangelo e del mio protettore S. Francesco di Paola*, terminato nell’aprile 1718 ed esistente nell’archivio parrocchiale di Revine.

Un motivo di grande interesse è dato sicuramente dagli oltre trenta dipinti che ornano le pareti interne della chiesa, raccolti nel corso di vari decenni grazie allo spirito di mecenatismo e di collezionismo del Cumano e disposti secondo un preciso piano teologico che dalla devozione del santo titolare e patrono si allargava al culto del Signore, della Vergine, degli apostoli, degli evangelisti, dei primi martiri, dei Dottori e Confessori della Chiesa, per finire con Sant’Alberto, precettore di vita eremitica, e Sant’Osvaldo, patrono dei boscaioli e dei cacciatori.

Dall’inventario delle opere in dotazione al santuario, si ha la singolare sorpresa della presenza di autori di un certo interesse nel panorama artistico veneto, come nel caso di Antonio Lazzarini (Belluno, 1672-1732), che nelle due tele ovali ai lati dell’altare con *San Giovanni Battista nel deserto* e *San Domenico da Guzman*,

pur manifestando ancora i modi tenebrosi del maestro Agostino Ridolfi, si dimostra già aperto alle soluzioni luministiche del suo più quotato allievo Gaspare Diziani.

Ma la personalità di maggiore rilievo è certamente quel “Mathias Gremsl Pittor tedesco”, l’artista preferito dal don Cumano per il caldo cromatismo delle sue composizioni, che gli commissionò la maggior parte dei dipinti tuttora conservati nel santuario (altri sono custoditi nella chiesa parrocchiale di San Matteo), a partire dal trittico che orna l’altare con la *Madonna col Bambino, San Francesco da Paola e l’angelo reggente l’emblema Caritas* nella tela centrale, firmata e datata 1702, e *Sant’Alberto* e *Sant’Osvaldo* in quelle laterali; dagli ovali con l’*Annunciazione*, alla *Natività*, agli apostoli *Pietro e Paolo*, agli evangelisti *Matteo, Marco, Luca e Giovanni*, ai Dottori della Chiesa, per finire con *San Valentino* e *San Filippo Neri*.

Alla morte pressoché improvvisa a Cison del Gremsl l’11 febbraio 1708 (nella pala di San Giorgio di Cison si firma originario di “Eissenberg” in Stiria, dove era nato 60 anni prima), a continuare l’opera di decoratori del santuario vennero chiamati altri pittori locali di levatura certamente inferiore, ma non per questo meno importanti per la cultura figurativa pedemontana.

In *pendant* con la tela dei principi degli apostoli Pietro e Paolo, il 22 luglio 1708 venne acquistato il “quadro di S. Giacomo e S. Andrea Apostoli fatti dal S.r Antonio Sasso da Cissone”. Altri “6 quadri di tela d’altri 6 Dottori della Chiesa et due grandi dal S.r Antonio Tacco di Colmaor” furono acquistati nel 1718, mentre in precedenza dal “S.r Carlo Maria Cialdelli da Foligno Pauli” fu comperata una *Santa Chiara di Montefalco*, oltre a “2 quadri del martirio di S. Steffano e S. Lorenzo fatti dal S.r Gioseppe Venantio da Venetia”. Notevoli poi sono le cornici che contengono tutti questi dipinti su tela, finemente intagliate nel legno da valenti artigiani locali come “Oratio della Zanna e Domenico” e indorate da Marco e Michele De Conti da Osigo.

Solo di recente, rimuovendo lo scialbo dato alle pareti della camera che fu di don Cumano situata al piano superiore, è venuto alla luce un ciclo di affreschi con i cinque *Misteri Gaudiosi* dipinti nel 1718 dal pittore fregonese Francesco Da Re, pure ricordato nella citata nota-spese: oltre all’*Annunciazione dell’angelo a Maria*, alla *Visita di Maria a Santa Elisabetta*, alla *Nascita di Gesù a Betlemme*, alla *Presentazione di Gesù al Tempio* e al *Ritrovamento*

di Gesù al Tempio, compare anche una *Crocifissione* sulla parete nord, contrapposta ad un camerino che si apre su quella a sud, pure decorata con motivi floreali e paesaggistici entro cornici mistilinee di grande immediatezza e freschezza esecutiva.

La chiave di lettura di questo complesso programma iconografico, che non ha un corrispettivo paragonabile tra i santuari delle Prealpi trevigiane tanto da costituire un vero *unicum*, va certamente ricercata in quella singolare figura di uomo e di religioso che è stato il committente Giovanni Domenico Cumano, il quale per la sua poliedrica personalità va annoverato a pieno titolo tra i rappresentanti più significativi della cultura veneta tardoseicentesca.

Si può affermare che l'aura di leggenda che tuttora avvolge la sua figura e la sua opera sia stata favorita da lui stesso che sulla sua pietra tombale all'interno della chiesa, subito dopo l'ingresso principale, aveva fatto incidere un epitaffio secondo il quale egli sarebbe morto nel 1725 all'età di 90 anni, mentre in realtà sappiamo che la morte lo colse il 7 luglio 1719, all'età di 83 anni; infatti tra i Revinesi c'è ancora chi sostiene che egli sia sceso a riposare sulla sua tomba anzi tempo, tant'è che "molti giurano d'averne visto lo scheletro assiso sul suo scranno, spiando fra le fessure della lastra tombale"¹¹. Ciò potrebbe essere spiegato con il desiderio di emulare il suo protettore San Francesco da Paola, morto per l'appunto nonagenario.

L'"EFFIGIE VERA" di questo benemerito personaggio in abiti sacerdotali, con il caratteristico tricorno in testa, è stata scolpita in pietra nel 1702 dallo scultore cenedese Francesco Arnosti e ora si trova annichita sulla retrofacciata all'altezza dell'oculo, sopra l'ingresso principale. Ai lati sono state murate due lapidi rettangolari, orlate da motivi floreali ed ornate entrambe dal motivo del teschio, con incise le sue disposizioni testamentarie oltre ai vari titoli onorifici. Su quella di sinistra si legge: S: FRAN. DE PAULA PROTECT. SUO / DICAT / JOAN. DOM.s CUMANUS PLEBANU.s / PROTHONOT.s APOSTOLICUS / PREDILECTE SUE REVINARUM / COMMUNITATI / ET TEMPULUM ET EDEFITIA ET / QUECUMQUQUE /AERE...; l'iscrizione continua e si conclude sulla lapide di destra: AERE PROPRIO EXTRUCTA ET / ACQUISITA / DONATI(ONEM) INTER VIVOS IN ACTIS MARCI / BERETINI I.U.D. ET PUB. CENETENSE / VII AUGUSTI MDCCXVII / ET

¹¹ TOMASI, *Revine...*, cit., p. 106.

DONAT, ET CUM ONERIBIS / PERPETUO COMMENDAT / L: D: B.V.M.S:
FRAN. DE PAULA.

In base a queste disposizioni, quindi, la chiesa e gli edifici annessi vennero donati alla comunità di Revine che resse il complesso attraverso una “Commissaria Cumana”, prevista fin dal primo testamento rogato nel castello di Ceneda dal notaio Marco Beretini il 2 agosto 1712. Tale “Commissaria Cumana” ne resse il beneficio fino al 1867 quando, soppressa la quota devoluta al culto, la gestione passò alla parrocchia di San Matteo.

La formula di rito con la quale si chiude la citata iscrizione, del resto ripetuta alla fine di tutti i documenti ufficiali che ci sono pervenuti, si trova incisa anche alla base dell’altare della parete di fondo, caratterizzato da una elegante alzata di pietra del tipo ‘a portale’, in *pendant* con la struttura architettonica che incornicia il busto del pievano sulla retrofacciata: SIT L.(aus) D.(eo) O.(ptimo) M.(aximo) B.(eatae) V.(irgini) M.(ariae) S.(ancto) F.(rancisco) D.(e) P.(aula) / CONSTRUCTUM A ME IO. DOMINICO CUMANO PLEBANO; anche in questo caso quindi particolare rilievo acquista la posizione del committente.

Un’altra iscrizione del paliotto della mensa, sempre incisa su pietra, ricorda le reliquie dei santi ivi custodite (per il momento riparate altrove per motivi precauzionali): quelle degli apostoli Giacomo il Maggiore e Filippo, oltre ai Santi Lorenzo, Pasquale, Deodato, Teodoro, Celestino e Pacifico, QUORUM PATENT LEGITIMA DOCUMENTA.

Sulla facciata dell’arco dell’altare, che nella chiave di volta presenta lo stemma della famiglia Cumano, compare bene in vista il motto al quale era improntata la sua condotta di vita: POVERTA, CASTITA, OBBEDIENZA ET VITA QUADRAGESIMALLE, ossia i quattro voti imposti ai Minimi dal fondatore San Francesco da Paola che, oltre ai tre consueti degli altri ordini – povertà, castità e obbedienza – aveva voluto aggiungere quello della vita quaresimale, che consiste nel non mangiare mai carne, ma solo pane, pesce e verdura per tutto l’anno.

Il carattere eminentemente popolare della devozione al santo di Paola, in difesa delle classi meno abbienti, è confermato da altre due lapidi a pergamena murate ai lati dell’altare, che nel tessere gli elogi del suo principale patrono e protettore, la cui fama di taumaturgo era diffusa soprattutto in Francia, non si fanno ri-

guardo nello sciorinarne i prodigi; infatti in quella di sinistra si legge: BRUTIO NATUS PATER HIC BEATUS / PAULA QUEM MUNDO PEPERIT RUENTE / QUEMQUEM MIRACLIS RETINET CORUSCUM / GALLICA TELLUS, / MALUIT TERRIS HUMILIS VIDERI / REBUS IN CUNCTIS MINIMUSQ: DICI / COELUS UT TANDEM SUPERUM CATERVIS / ESSET OLYMPI. / HINC SUOS OMNES MINIMOS VOCARI / CENSUIT FRATES HUMILES UT ESSENT / AC BEATORUM VALEANT, ET IPSI / CAETIBUS ADDI; in quella di destra: AD SUUM DEMUM TUMULUM FREQUENTER / LANGUIDIS CUNCTIS TRIBUIT MEDELAM / SAEPIUS CONFERT MISERIS ROGATUS / DONA SALUTIS. / HINC VIDENT CAECI, GRADITURQ: CLAUDUS / LAETUM AUDITUM CAPITATQUE SURDUS, / MORTUI SURGUNT, RECIPITQ: MUTUS / ORGANA VOCIS. / GRATIAS TRINO PERAGANT, ET UNI, / IAM DEO CUNCTI PARITER FIDELES / QUI BEAT IUSTOS HUMILESQ: MENTE / TOLIT AD ASTRA. AMEN.

Il privilegio di acquistare le indulgenze plenarie, concesso ai confratelli e consorelle che portavano ai fianchi il cordone di lana, contribuì non solo ad incrementare il numero di coloro che intendevano aderire alla confraternita, ma favorì anche la devozione a San Francesco da Paola, la cui fama di taumaturgo si diffondeva sempre più tra i pellegrini che soprattutto in tempo di epidemie salivano al santuario per chiedere la grazia della guarigione. Lo confermano dei graffiti incisi sulle pietre dei muri e delle cappelle lungo il percorso, ma soprattutto il celebre *ex voto* dipinto da Paolo Pajetta (1809-1879) ad olio su tela di cm 173 × 173 che rappresenta la processione fatta dai Revinesi nel settembre 1849 per ringraziare il santo per lo scampato pericolo del colera, che aveva infuriato dall'anno precedente causando diverse vittime. Appare singolare che gli abiti da festa indossati nel quadro dai devoti che salivano al santuario siano stati copiati dal Gruppo Folcloristico Trevigiano che ne ha tratto i costumi per le proprie rappresentazioni; oltre a ciò non va trascurato il fatto che proprio questo *ex voto* è stato scelto per rappresentare il Trevigiano alla mostra che si è tenuta al Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo a Roma, tra l'11 maggio e l'11 giugno 1996, organizzata dal Centro Europeo per il Turismo Cultura e Spettacolo, nell'ambito delle manifestazioni in preparazione del grande Giubileo del 2000.

Ha scritto nel 1995 l'arciprete di Revine Mons. Giovanni Ros che "per i fedeli di Revine, alcune processioni al santuario del patrono San Francesco sono entrate nella consuetudine, come quel-

la che si tiene all'inizio della stagione primaverile al fine di chiedere l'intercessione del Santo per una buona annata e quella di fine autunno per ringraziarlo dei benefici ricevuti".

In questa consuetudine, che si rifà a situazioni collettive di aggregazioni comunitarie e di solidarietà, si potrebbe ravvisare una conferma della continuità fra sacralità pagana e cristiana; infatti tali processioni richiamano alle *Rosales et Vindemiales*, ossia le feste che i Romani celebravano in primavera, tra maggio e giugno, collegate alla fioritura delle rose, e in autunno quando si svolgevano i riti vendemmiali.

In ambito trevigiano, una testimonianza di queste tradizioni romane ci è data da un'iscrizione incisa su un sarcofago venuto alla luce ai primi del Settecento a Santa Eulalia di Borso, ai piedi del Monte Grappa, in base alla quale il centurione Gajo Vettonio, della tribù Fabia, di ritorno dal servizio militare ("ex militia reversus"), lasciava 800 sesterzi agli abitanti del pago di Misquile "afinché dal reddito di quella somma si spendessero 16 sesterzi per spargere ogni anno rose sul suo sepolcro e coi rimanenti 32 sesterzi, si portassero sulla tomba vivande a disposizione di chi vi accorrevano" ("...rosales et vindemiales omnibus annis poni sibi voluit et loco uti iussit").

Un'ulteriore testimonianza della sopravvivenza nel tempo della sacralità rappresentata dal santuario di San Francesco da Paola è costituita dal rinnovamento di antichi riti e tradizioni come quelle del "Presepio vivente" a Natale e della "Passione di Cristo" a Pasqua, partecipati con grande fede e devozione da centinaia di persone, anche dei paesi limitrofi, eco delle sacre rappresentazioni medievali che si svolgevano sul sagrato delle chiese.

Dal bollettino parrocchiale "La voce di S. Francesco di Paola" del febbraio 1935 abbiamo una descrizione dettagliata di come si svolgeva in passato la rappresentazione del "Presepio vivente", definita "la nostra gloria più bella, questo è l'orgoglio nostro più grande":

All'indomani delle celebrazioni natalizie, 26 dicembre 1934, festa di S. Stefano Protomartire e compatrono del Santuario di S. Francesco, il popolo di Revine dopo di aver assistito alla Messa cantata ed essersi accostato in massa alla S. Comunione, alle ore 13 ha assistito al grande presepio vivente ove sono glorificati la più grande di tutte le Madri e il primo di tutti i nati di donna. Per tale avvenimento artistico il concentramento dei Pastori si è effettuato rapidamente nell'antico castello del primo Parroco e Protonotario apostolico Domenico Cumano [...]. Eseguita la sinfonia pastorale dei

suonatori [...], il corteo discende dal monte Frascaon, raggiunto il Santuario, gli angeli eseguono il "Gloria". Le campane del Santuario e dell'Arciprete si uniscono al coro degli angeli, ai suoni e canti dei Pastori: la massa di popolo sottostante, accorsa anche da lontano, è commossa, si prostra ed adora! Il corteo continua a snodarsi pel piazzale del Santuario, discende per la gradinata. Fa da battistrada un Angelo vestito alla Nazzarena con le ampie ali spiegate. Il suo braccio destro, costantemente teso in avanti, mostra ai Pastori la direzione da seguire per arrivare alla mèta. Seguono immediatamente gli angeli dei pastori che, con tutto l'impegno, soffiano nei loro primitivi strumenti, cavandone suoni tra loro non troppo discordi. Vengono parecchi pastori piccoli e grandi che portano nei più svariati recipienti i doni da offrire al Divino Infante. In coda al corteo vi sono alcuni pastori [...] tutti indaffarati a far procedere con ordine un intero gregge di pecore [...] non mancano nel pittoresco corteo alcuni cani da pastore e degli asinelli coi loro carichi. Giunto il corteo davanti alla capanna [...] allora la scena che si presenta allo sguardo ansioso della folla, strappa a questa un grido di meraviglia e d'ammirazione [...] nella parte anteriore e centrale sorge la mangiatoia nella quale su poca paglia giace il Divino Pargoletto. Per evidenti ragioni il Bambino è l'unica persona non viva, ma sostituita con una bellissima statuetta. Ai lati della mangiatoia sono la Vergine e S. Giuseppe che pregano fervidamente fissando il Dio fatto Uomo. Vengono i pastori che suonano sinfonie pastorali. Infine al lato destro un asinello bigio e al lato sinistro il bue dalle corna lunate. Intorno le pareti, illuminate da invisibili lampade, vi sono degli angeli che si estendono in mistiche piramidi fino al soffitto cantando delle patetiche pastorali e dei più insigni compositori italiani. Sul tetto un cartiglio recante le parole che annunciano pace agli uomini di buona volontà. Quando i pastori finiscono di presentare i loro doni, l'Arciprete prende in mano la statuetta del Bambino e lo porge ai fedeli per l'omaggio del bacio. La folla, regolata da due Reali Carabinieri e da tutte le persone che avevano costituito il servizio d'ordine, fluisce per molto tempo ininterrottamente davanti alla capanna [...]. Solo a tarda sera il cortile dell'Asilo ha cominciato a sfollarsi per la chiusura del presepio vivente per riaprirsi il 5 gennaio, festa dell'Epifania, [quando ci sarà] lo smagliante corteggio dei Re Magi [...] che discendono dall'altura di S. Francesco, sempre preceduti dalla stella [...] per fare omaggio al Divino Infante.

Non si è ancora spento l'eco delle rappresentazioni natalizie che i Revinesi sono già pronti per quelle pasquali incentrate sul dramma della passione e morte di Cristo che culmina con la Crocifissione in cima al Col Siver, a fianco del santuario, percorrendo a ritroso il percorso che sale lungo i vicoli tra le case con i sassi a vista; durante la processione i fedeli partecipano con grande intensità emotiva recitando preghiere sotto forma di dialoghi, con narratore, Maria e Gesù, come il *Pianto di Maria* esemplato sulle *Laudi* di Jacopone da Todi, o cantando il *Filiolo mio carissimo* con un linguaggio popolarizzante, tra l'italiano dialettizzato e il

latino, con tanto più fervore quanto meno comprensibili e misteriose sono le espressioni stesse.

Ben più comprensibile invece ed efficace il seguente canto popolare, che tuttora viene cantato in onore di San Francesco da Paola il 2 aprile, giorno della sua festa, al fine di mettersi sotto la sua protezione:

Oh! Dei miracoli inclito santo
del paese nostro tutela e vanto
benigno guardami prostro ai tuoi piè!
O S. Francesco prega per me.
Benigno guardami prostro ai tuoi piè!
O S. Francesco prega per me.
O S. Francesco prega per me.

Il vecchio e il giovane a te se ne viene,
di grazie e suppliche chiede ed ottiene
di grazie grandi prodigio di fé!
O S. Francesco prega per me.
Di grazie grandi prodigio di fé!
O S. Francesco prega per me.
O S. Francesco prega per me.

Tale canto ‘popolare’, modulato secondo ritmi lenti e cadenzati con ritornelli tipici della canzoni popolari, viene cantato dal coro parrocchiale soprattutto in occasione della citata festa del santo che si celebra ancor oggi con grande concorso di fedeli.

Nel 2002, nella ricorrenza del terzo centenario della costruzione del santuario, lo scultore medaglista Giuseppe Grava, originario del luogo, oltre a una serie di immagini devozionali affrescate sulle pareti esterne di alcune abitazioni del paese, ha realizzato una medaglia commemorativa raffigurante nel dritto il busto di “don Giovanni Domenico Cumano protonotario apostolico”, affiancato dallo stemma di famiglia e dagli estremi biografici: “Cison 1636 Revine 1719”; nel rovescio si ammira una bella panoramica dell’edificio sacro che si staglia sulle colline circostanti preceduto dalle cappelle della *Via Crucis*, con circolarmente la scritta: “Chiesa di San Francesco di Paola. Revine 1702 -2002”, in un contesto di grande suggestione ambientale.

MARIA LUISA GATTI PERER *

Percorsi processionali e Sacri Monti oggi

“Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua”: queste parole del Vangelo di Luca (Lc 9,23), malgrado il passare dei secoli, si rivelano ancora oggi attuali e conservano intatto il loro valore.

Nel Medioevo l'idea di un percorso sacro affonda le sue radici nelle stazioni quaresimali che si tengono a Roma. All'inizio dell'Umanesimo si deve al cardinal Branda Castiglioni una vera e propria “renovatio urbis pro pace et tranquillitate ecclesiae” all'interno del borgo natio di Castiglione Olona, dove ogni monumento esistente rispecchia un'idea ben precisa fondata sull'Eucarestia intesa come donazione e garanzia della Resurrezione, ipotesi recentemente proposta nel mio saggio in corso di pubblicazione “*Pro pace et tranquillitate ecclesiae*”. *Alle origini dei Sacri Monti dopo il Concilio di Costanza. Dalla cappella castrense alla ricomposizione del borgo di Castiglione Olona*. Vero e proprio prototipo per la nuova sistemazione urbanistica della città – basti pensare a Corsignano divenuta pochi anni dopo Pienza – il concetto di città rituale verrà riproposto a Milano al tempo di Carlo e Federico Borromeo con la ripresa, fra l'altro, del percorso delle antiche ‘stazioni’. A Roma l'itinerario sacro che prendeva avvio dalle stazioni quaresimali è stato recentemente rilanciato a cura della Pontificia Accademia “*Cultorum Martyrum*”, la quale organizza piccole processioni alle stazioni nelle antiche chiese romane con inizio dalla basilica di Santa Sabina all'Aventino. Si assiste negli ultimi tempi a

* Professore emerito di Storia dell'arte moderna, Università Cattolica di Milano, Facoltà di Lettere. Il presente testo è stato richiesto dai curatori dopo la celebrazione del Convegno.

una rinascita di interesse nei confronti di questo cammino di preghiera la cui complessità è amplificata anche dalla indiscussa valenza delle profonde radici cristiane che caratterizzano l'Europa nella sua totalità.

Papa Benedetto XVI il giorno 1° marzo 2006 e papa Giovanni Paolo II il 28 febbraio 2001 hanno presieduto la stazione quaresimale tenutasi nella suddetta basilica. Benedetto XVI ha spiegato in quell'occasione con particolare chiarezza il profondo significato di tale percorso. La quaresima, intesa come un'istituzione battesimale che doveva preparare i neofiti alla nuova vita di adozione divina dopo il battesimo, equivale alla Pasqua eterna, e quindi percorrere le *stationes* ogni giorno corrisponde a vivere quotidianamente il soprannaturale, invocando sempre l'aiuto del Signore, della Sua e nostra madre e facendo riferimento al martire o al santo del quale quotidianamente è programmata la memoria liturgica. Il termine *statio*, che nel linguaggio militare in uso nell'antica Roma significava un presidio militare, è stato adottato dai primi cristiani per indicare le celebrazioni in preparazione della Pasqua. Si trattava dunque di una sorta di veglia che avveniva in una prefissata chiesa di Roma, a stretto contatto con il papa, con spirito attento e vigile, come doveva appunto essere quello dei soldati. A Roma si tiene ancora oggi l'annuale festa dei SS. Protomartiri romani, che l'Accademia Pontificia commemora all'interno della città del Vaticano, con una solenne processione con il SS. Sacramento, la quale si conclude presso un altare mobile sistemato nella piazza dei Protomartiri. Analogamente nel marzo del 2004 il patriarca di Venezia Angelo Scola ha presieduto con i suoi sei vicari episcopali le *stationes* quaresimali che comportano celebrazioni liturgiche in una trentina di luoghi (ospedali, case di riposo, centri d'accoglienza della diocesi) in cui vi siano persone che attraversano un tempo di particolare difficoltà e dolore.

È uscito alle stampe nel 2001, a cura di Amilcare Barbero del Parco Naturale e area attrezzata del Sacro Monte di Crea di Ponzano Monferrato e per i tipi dell'Istituto Geografico De Agostini, *l'Atlante dei Sacri Monti, Calvari e complessi devozionali europei* cui in questo contesto mi limito a far cenno ma sul quale intendo soffermarmi in altra sede per l'importanza che a mio avviso riveste. La ricerca infatti ha condotto per la prima volta a redigere una carta europea dei siti allegata al volume, comprendente una pluralità di soggetti relativi non solo ai Sacri Monti istituiti in Piemonte

e Lombardia, a Parchi e Riserve Naturali nonché a quelli europei, ma anche alla pluralità delle immagini di Cristo susseguitesì nel tempo, a iniziare da quelle acheropite quali la Veronica, il Mandylion di Edessa e l'icona su legno del Salvatore conservata nel Sancta Sanctorum in San Giovanni in Laterano, proveniente da Costantinopoli, per continuare con la Crocifissione, il ciclo della Passione, i retabli, i tramezzi dipinti, il Rosario, la Pietà, il Compianto, la Resurrezione. Si tratta di una messe di notizie dovute, come precisa il curatore, all'appassionata, disinteressata e convinta collaborazione della notevole quantità di studiosi e ricercatori di tutta Europa che ha accolto l'invito alla ricerca. Si tratta veramente, nella densità di informazioni raccolte comparata alle carte storiche che accompagnano i vari percorsi della devozione cristiana nel tempo, di un'opera monumentale malgrado la sobrietà del dettato, foriera di ulteriori ricerche e approfondimenti.

Il Comitato del Patrimonio Mondiale dell'Unesco, durante la ventisettesima sessione svoltasi a Parigi dal 30 gennaio al 15 luglio 2003, ha iscritto nelle liste del Patrimonio Mondiale ventiquattro nuovi siti. Tra questi particolare importanza riveste il sito denominato "I Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia" proposto dalla Regione Piemonte, dalla Soprintendenza Regionale per il Piemonte e dal Ministero per i Beni e le attività culturali, in collaborazione con la Soprintendenza regionale per la Lombardia, con la Regione Lombardia e con le autorità civili e religiose interessate. Vengono così riconosciuti patrimonio mondiale: il Sacro Monte di Nova Gerusalemme, Varallo Sesia (Vercelli); il Sacro Monte di Santa Maria Assunta, Serralunga di Crea (Alessandria); il Sacro Monte di San Francesco, Orta San Giulio (Novara); il Sacro Monte del Rosario (Varese); il Sacro Monte della Beata Vergine, Oropa (Biella); la Beata Vergine del Soccorso, Ossuccio (Como); il Sacro Monte della SS. Trinità, Ghiffa (Verbania); il Sacro Monte del Calvario, Domodossola (Verbania); il Sacro Monte di Belmonte, Valperga (Torino).

Tale riconoscimento ha motivato l'allestimento di una mostra fotografica e itinerante fra Italia e Spagna, in coincidenza con le manifestazioni dell'Anno Santo compostellano dove la mostra è stata accolta nel 2004 al Museo del pellegrinaggio di Santiago di Compostella.

I Sacri Monti, come recita la prefazione del catalogo della mostra, sono ancora oggi organismi vivi, in cui si fondono intima-

mente cultura e natura, e in cui l'uomo, assieme all'esperienza di contemplazione artistica di altissimo livello, può riscoprire la capacità di guardarli con la medesima genuinità e la stessa fede dei semplici.

Aver collegato da subito i nove Sacri Monti divenuti Patrimonio Mondiale dell'Unesco al ben noto percorso di fede che conduceva alla tomba dell'apostolo Giacomo a Santiago di Compostella in una mostra itinerante è segno di una salda convinzione secondo cui iniziative comuni che integrano valori storici, architettonici, artistici, ambientali contribuiscono fortemente a costituire l'identità culturale, e non solo economica, della Comunità Europea.

Va in questa direzione particolarmente segnalata una ricerca compiuta dalla Scuola di Specializzazione in Storia, analisi e valutazione dei beni architettonici e ambientali del Politecnico di Torino, edita nel 2003 dal Centro di Documentazione Sacri Monti, Calvari e complessi devozionali europei sul paesaggio della processione da Fontainemore a Oropa. Si tratta, com'è stato giustamente osservato nell'introduzione al volume, di uno storico percorso processionale, concentrato di fede, devozione e tradizione oggi reinterpretato alla luce di una maggiore sensibilità nei confronti del paesaggio in cui si svolge. Protagonista indiscusso dell'itinerario è il territorio montano, attraversato da migliaia di pellegrini che, dopo una notte di cammino, superato il valico della Barma fra la Valle del Lys e quella di Oropa, giungono al santuario della Madonna Nera. Com'è stato giustamente rilevato, l'ambiente geografico sul quale si snoda il percorso devozionale nel corso del tempo fu soggetto a sovranità differenti, tali da definirlo sotto il profilo politico e amministrativo un'area di confine, ma senza riuscire mai ad intaccare quell'unità e quelle basi culturali che avvicinano le due comunità, al di qua e al di là dei versanti. Scopo fondamentale dello studio era al tempo stesso costituito dalla volontà di riconoscere le tracce di uomini e storie che rappresentano la sorgente della nostra attuale identità e di contribuire a rafforzare nelle popolazioni locali i sentimenti di comunità e di appartenenza. Aver saputo coordinare in questo intento – anche per il reperimento di mezzi finanziari necessari allo studio – la Regione Autonoma Valle d'Aosta e la Regione Piemonte va certamente ascritto a merito del Politecnico di Torino e del Centro di Documentazione Sacri Monti, Calvari e complessi devozionali europei.

Nel 1998 avevamo organizzato all'Università Cattolica, insieme all'Istituto per la Storia dell'arte lombarda, una giornata di studio dedicata a "Terra Santa e Sacri Monti" cui parteciparono illustri studiosi fra i quali mi piace ricordare Franco Cardini, Guido Gentile, Attilio Agnoletto. Era un punto di partenza. Al termine del mio intervento su *Gli studi sulle origini del Sacro Monte di Varallo e sulla personalità di Bernardino Caimi* affermavo: "L'istituzione dei Sacri Monti e il loro rapporto coi luoghi Santi, la loro evoluzione non in Italia soltanto ma in tutta Europa e oltreoceano, la definizione dell'iconografia del Rosario, l'evoluzione dei santuari mariani, i Sacri Monti urbani, le vie della croce, sono temi che andranno approfonditi".

Il lavoro compiuto in questi anni dal Centro di Documentazione del Parco Naturale e area attrezzata del Sacro Monte di Crea, nonché questo Convegno, "Tra monti sacri, 'sacri monti' e santuari: il caso Veneto", cui sono stata invitata a partecipare dalla cortesia di Lionello Puppi, e di cui si pubblicano qui gli atti, confermano l'attualità di un tema che dai più antichi tempi trasmette un messaggio universale ancora oggi intensamente vissuto.

Appendici

IRMELA SPELSBERG *

Il paesaggio culturale monselicense

Permettetemi di ringraziare cordialmente gli organizzatori di questo Convegno per l'invito che mi ha permesso di immergermi in un ambiente culturale così ricco e di familiarizzare con una regione che conoscevo poco. Il paesaggio culturale è il mio ambito di ricerca all'Università Europea Viadrina (Francoforte sull'Odra), e la stessa nozione di 'paesaggio culturale' include una visione integrale perché tratta delle "opere congiunte dell'uomo e della natura", secondo la definizione dell'Unesco. Vedendo che la lista del patrimonio mondiale è già sovraccarica, e convinto che si deve procedere dall'enumerazione dei singoli siti all'individuazione delle entità più complesse, il Comitato del Patrimonio Mondiale dell'Unesco ha introdotto pochi anni fa una nuova categoria, il 'paesaggio culturale', sottolineando così l'attenzione alla totalità dello spazio, nel senso territoriale e storico-culturale.

Una tale entità ampliata presenta anche l'arco prealpino dei Sacri Monti: i loro creatori volevano "importare Gerusalemme nella propria terra natale", ma questo sistema di *Viae Crucis* serviva nello stesso tempo come bastione della Controriforma verso i paesi del nord che già aderivano al protestantesimo.

Se si discute la possibilità di aggiungere i 'monti sacri' del Veneto ai complessi devozionali del Piemonte e della Lombardia già iscritti alla lista dell'Unesco ci si deve chiedere – come farà anche il Comitato del Patrimonio Mondiale – se questo bene apporta un nuovo valore.

Per quanto riguarda Monselice due nomi prestigiosi sono congiunti con il sito delle 'Sette chiese': Vincenzo Scamozzi come

* Membro dell'ICOMOS.

architetto e Palma il Giovane come pittore. Ma non è tanto il valore artistico delle cappelle e dei loro dettagli che rende unico il sito: in Piemonte e Lombardia si riscontra qualche volta un livello artistico superiore. Ma il disegno del sito, come accumulo plurisecolare, è grandioso. Secondo me l'unità delle tre realtà seguenti costituisce il carattere particolare del sito di Monselice:

1. *Mons Silicis*, la rocca con il suo *castrum* bizantino-longobardo da poco ricomparso grazie agli scavi archeologici, e il mastio di Federico II sulla sommità, come complesso difensivo-militare con le sue cinque cerchie di fortificazioni;
2. il castello con i quattro nuclei principali;
3. la Villa Duodo e le Sette chiese come esempio di santuario legato a una dinastia, una nuova tipologia, come ha sottolineato il prof. Sensi.

Sono dunque queste tre realtà che rendono Monselice unica; e questi rapporti spaziali sono tanto evidenti al visitatore di oggi quanto sono stati considerati elementi essenziali dagli artisti del passato che hanno illustrato il sito secoli fa, perfino inserendo le tracce delle escavazioni nella pietra.

La relazione immediata con Roma e le sue sette basiliche maggiori, ma anche con Venezia, la città della nobile famiglia dei Duodo che ha dato anche un doge, questa duplice relazione mi sembra costituire soprattutto il valore storico-simbolico del complesso. Il valore paesaggistico davvero eccezionale consiste nella convivenza, nel 'condensato' di queste diverse realtà in un'armonia topografica, una *imago* che si imprime inconfondibilmente alla memoria con i suoi assi principali: dal castello alla cima della Rocca, dalle Sette chiese alla villa, dalla chiesa di San Giorgio verso l'essedra e la gradinata che sale al Torrione; di primaria importanza è la scalinata che collega i diversi livelli terrazzati delle pendici del colle. Le cinque cerchie di fortificazione completano l'immagine che dobbiamo inoltre allargare al Canale Battaglia, questa importantissima via di comunicazione fluviale con la campagna circostante e le sue residenze nobiliari, ma anche con le città, innanzitutto Venezia. Sul canale veniva trasportata la pietra monselicana per costruire palazzi e strade della Serenissima, pietra che, sotto forma di lastre, aveva già coperto le strade consolari dei Romani.

Durante i secoli il territorio di Monselice ha fornito i materiali più vari per le fabbriche padovane, veneziane e ferraresi, come sappiamo dai cronisti. Perfino Andrea Palladio fa l'elogio del-

la calce di Monselice nella cui etimologia coincidono i ‘lecci’ e la ‘selce’: quest’ultima era il materiale destinato a piazza San Marco. Le tracce della sua estrazione, queste “scabre ferite inferte ai fianchi dall’escavazione vorace tra Otto e Novecento, erede d’una tradizione antichissima”, fanno parte del paesaggio culturale. Ma per fortuna questa escavazione non continua più. In questo senso Monselice è in una posizione più favorevole rispetto alle Isole Eolie: a Lipari la prosecuzione di tale attività mette in pericolo lo stato già acquisito nel patrimonio mondiale. Anche in Germania abbiamo una situazione simile nella Valle del Reno – altro paesaggio culturale compreso nella lista Unesco – ove l’escavazione della pietra nelle cave lungo il fiume ha procurato un danno incalcolabile alla statica dei castelli posti sulle colline adiacenti. Tornando a Monselice si deve anche parlare del mestiere degli scalpellini, così tipico della regione (l’artigianato tradizionale costituisce un elemento essenziale in ogni paesaggio culturale). In questo contesto si deve menzionare anche il culto di Santa Lucia patrona “delli predaroli e taiapriede” tributato a San Martino in Valle. Ricordando come le schegge di trachite erano pericolose per gli occhi di coloro che lavoravano nelle cave e osservando il frammento d’affresco trecentesco nell’abside del duomo vecchio, con la santa che offre i propri occhi, nella consapevole valorizzazione anche della tradizione del pane benedetto di Santa Lucia, si richiama alla mente la ricchezza del *genius loci*. Ma occorre approfittare di tale tesoro di devozione popolare per attrarre il turismo culturale. Questa rete di legami culturali, questo significato così ricco del luogo possono essere compresi in un circuito scenografico che abbraccia anche una parte del borgo antico. Quando si predisporrà la domanda di estensione ai Sacri Monti di Piemonte e Lombardia si dovrà sottolineare questa unità culturale-paesaggistica del tutto particolare, ma occorrerà anche integrare Monselice nel percorso dei santuari veneti: quando si parla di arco prealpino di Sacri Monti non si può omettere il Veneto, e se si vuole aggiungere la regione veneta non si può pensare solo a Monselice ma è necessario uno studio comparativo dei più noti santuari e ‘sacri monti’ del Veneto e del loro legame con i siti rispettivi della Lombardia e del Piemonte. Molti secoli fa – possiamo supporlo – Federico II poteva controllare dalla Rocca di Monselice tutta l’amplissima area compresa fra Bologna e Venezia e senza dubbio egli godeva molto di questa vista ‘periscopica’. Anche voi Monse-

licensi di oggi dovete entrare in questa prospettiva ‘globale’ ed essere lo *spiritus movens* della promozione dei ‘sacri monti’ del Veneto: cioè porre in relazione il vostro bene con il complesso transregionale già iscritto nella lista dell’Unesco e con grande lungimiranza e prudenza far capire ad altri perché una tale estensione potrà aumentare la ricchezza di tutto il complesso dei sacri monti nella zona prealpina d’Italia.

Finora si parlava delle potenzialità di Monselice ma ci sono anche alcune difficoltà da risolvere: occorre decidere come delimitare il futuro bene mondiale. Quale sarà e come si presenta la zona tampone, la cosiddetta *buffer zone* che protegge il bene proprio? Come si presenta il contesto urbano, c’è qualcosa da migliorare? Quali saranno le conseguenze di un’iscrizione del ‘sacro monte’ di Monselice per lo sviluppo urbano? Si prevedono possibili conflitti o è stata già elaborata una strategia di sviluppo sostenibile? La popolazione locale vuole impegnarsi per la candidatura di Monselice e si identifica con il sito? Chi sarà responsabile della sua gestione? Come si presenta il bene stesso, quali lavori di restauro sono necessari? Si prevede un monitoraggio a cadenze regolari? Si badi che proprio questi aspetti interessano gli esperti scelti dall’Unesco per giudicare e valutare il bene proposto. La partecipazione della popolazione e l’elaborazione di un piano di gestione (*management plan*) per il sito sono i fattori a volte decisivi ai fini dell’accettazione da parte del Comitato del Patrimonio Mondiale.

Sono convinta che il valore dell’iscrizione di un bene alla lista del patrimonio mondiale consiste soprattutto nella sensibilizzazione della società civile – inclusi i politici-amministratori – e nel loro motivato coinvolgimento per la salvaguardia e la manutenzione di questo bene.

Non è raro il caso in cui l’aspirazione ad occupare un posto nella lista dell’Unesco abbia avviato per la prima volta nell’ambito di una comunità l’inserimento del paesaggio culturale nelle politiche di pianificazione del territorio, in quelle urbanistiche e a carattere ambientale, agricolo, sociale ed economico, in tutte le realtà che possono avere un’incidenza diretta o indiretta sul paesaggio culturale (cfr. la Convenzione Europea del Paesaggio a cura del Consiglio d’Europa). Se una tale rispettosa “politica del paesaggio” prende forma in una località, tutta la procedura finalizzata all’iscrizione acquista davvero un senso e il suo scopo principale sarebbe realizzato.

ANDRZEJ TOMASZEWSKI *

Monselice. La magia dei luoghi santi

Il pellegrinaggio è una pratica magica. La magia – secondo la definizione corrente – è la capacità primordiale di ottenere un presunto dominio delle forze della natura con l'aiuto di esorcismi, gesti ed altri riti. Una delle forme della magia primitiva è la magia del contatto. Si basa sulla convinzione che il contatto fisico con una persona, un oggetto o un luogo possa portare un effetto soprannaturale, positivo o negativo. Questa magia, elevata all'altezza della religione, era alla base del culto degli oggetti e dei luoghi ritenuti santi. Il contatto fisico con essi doveva garantire al credente la provocazione di un fenomeno soprannaturale, che gli portava un profitto fisico o spirituale.

La magia del contatto ebbe un particolare ruolo nel culto cristiano delle sante reliquie. Il culto delle reliquie è noto, in verità, anche in altre religioni. Nondimeno, a differenza di queste, il cristianesimo è una religione storica. I cristiani credono infatti in un Dio, che si fece Uomo, visse e operò in un determinato periodo e in determinati luoghi, lasciando tracce materiali di sé. Questa verità si trova alla base del culto delle reliquie materiali e costituisce una delle basi dottrinali della Chiesa romana. Tale culto, limitato inizialmente ai corpi dei santi martiri, si estese gradualmente agli oggetti a loro connessi (come il celebre mantello di San Martino), o allo stesso Redentore (il Legno della Santa Croce), e successivamente ai luoghi irradianti la loro presenza. Ai tempi delle crociate, i crociati e i pellegrini che li seguivano portavano a casa come reliquie sacchetti di terra (da qui il nome della Palestina - Terra San-

* Presidente del Comitato Nazionale polacco dell'ICOMOS.

ta) e frammenti delle mura di Gerusalemme, che avevano visto Gesù e gli apostoli. Una grande reliquia del cristianesimo divenne tutta la città santa di Gerusalemme. Il pellegrinaggio a questa città era una particolare fonte di grazia che favoriva la salvezza dell'anima. Come del resto il pellegrinaggio alla città eterna di Roma. Irradiavano una simile grazia, che prometteva la salvezza, anche le reliquie dei santi, che avevano – secondo la fede universale – la forza di stimolare i miracoli. Questa forza, empiricamente verificata, era del resto la prova dell'autenticità della reliquia. L'irradiarsi della grazia era compreso fisicamente: quanto più vicina la reliquia, tanto maggiore il calore. La sepoltura, che spettava al fondatore, all'interno della chiesa nell'immediata vicinanza delle reliquie poste sull'altare, doveva magicamente aiutarlo nella redenzione. Una forza maggiore avevano le tombe dei grandi santi, celebri per i loro miracoli. Godette di una simile fama la tomba, miracolosamente ritrovata nel IX secolo nella Spagna nord-occidentale, dell'apostolo Giacomo il Vecchio (San Jago - Santiago), che vi sarebbe giunto guidato da una stella (Campostella - *campus stellae*). La tomba dell'Apostolo divenne in breve celebre in tutta l'Europa occidentale attirando, per tutto il Medioevo, folle di pellegrini. Se infatti Gerusalemme, situata lontano al di là del mare, era continuamente minacciata dagli infedeli, e la Roma papale era sconvolta da agitazioni, Compostella, anche se situata in un lontano angolo del continente, costituì per un paio di secoli la principale meta dei pellegrinaggi, che assunsero carattere di massa, divenendo un importante fatto culturale e contribuendo all'unificazione dell'Europa cristiana occidentale.

Moltitudini di persone, senza visti e passaporti, percorrevano l'Europa, la conoscevano con i propri occhi e facevano esperienza del sentimento di comunità. Questo movimento era ben organizzato dalla Chiesa. Sorsero speciali percorsi, sorvegliati contro i briganti, lungo i quali crescevano monumentali monasteri, preparati ad accogliere i pellegrini durante le soste. Il fervore religioso, pervaso dalla curiosità del mondo, portò al fiorire dell'industria turistica, del commercio degli arredi sacri senza valore e di false reliquie. Era semplicemente un turismo culturale di massa nell'edizione medievale. Il devoto pellegrino divenne un essenziale motivo iconografico nell'arte medievale. Era presente sui capitelli romanici e sulle pitture murali, sempre fornito del suo attributo, una zucca che, riempita di acqua o di vino, serviva a spegnere la sete

durante la peregrinazione. Per alcuni tuttavia il pellegrinaggio divenne un ignobile mezzo per vivere. Spacciandosi per devoti pellegrini, numerosi imbroglioni e malandrini razziano per l'Europa, sfruttando l'ospitalità e l'ingenuità delle brave persone. Sia come sia, dopo il periodo delle crociate e dei grandi pellegrinaggi, l'Europa non era più quella di prima. Oggi i principali percorsi che portano a Compostella, insieme con gli splendidi monumenti dell'architettura romanica, eretti lungo di essi, sono iscritti nell'elenco del Patrimonio Mondiale della cultura dell'Unesco.

L'epoca moderna portò un calo della temperatura dei pellegrinaggi. La Riforma, arrestandosi alla Parola del Vangelo, si era staccata dal culto dei santi, e pertanto delle loro reliquie. Nondimeno la vittoriosa Controriforma lanciò un nuovo tipo, vivo fino ad oggi, di devozione popolare peregrinante, creando una rete di Gerusalemme simboliche, precisamente i Calvari, nei quali i sentieri della Passione del Signore erano talvolta ricoperti dalla sabbia portata dalla Terra Santa per garantire l'"autenticità della sostanza".

Nel secolo XIX ebbero inizio i pellegrinaggi laici, un turismo culturale ai luoghi di valore storico. Fu inizialmente un privilegio delle *élites*. Gli uomini colti si recavano in pellegrinaggio in Grecia e in Italia, per raccogliersi in meditazione davanti alle rovine dell'antichità e leggere Omero o Virgilio, naturalmente nei testi originali, greci o latini. Soltanto le apparizioni a Lourdes e a Fatima, attestate da guarigioni miracolose, diedero inizio, nella seconda metà del XIX secolo, ai pellegrinaggi dei malati che perdurano fino ad oggi.

La seconda metà del passato XX secolo portò due specie di pellegrinaggi molto diversi nel loro carattere. I luoghi dei maggiori genocidi – Hiroshima e Auschwitz – divennero la meta di pellegrinaggi in massa dal carattere panreligioso o ecumenico. Non per caso si trovano nell'elenco del Patrimonio Mondiale dell'Unesco come "luoghi della memoria" dell'umanità.

D'altra parte gli anni postbellici hanno fatto del turismo culturale un fenomeno di massa, stimolato dal grande e piccolo *business*. Si tratta di solito di 'compiere', senza la dovuta preparazione intellettuale, un programma superficiale stabilito da un'agenzia turistica, di fotografare e filmare meccanicamente tutto quello che c'è attorno. I complessi storici sono sottoposti a un restauro aggressivo, che ne distrugge l'autenticità, trasformandoli in 'Disneyland' per turisti.

Mete del turismo culturale di massa sono anche gli antichi luoghi di pellegrinaggio. Quanti sono però, nella nostra Europa sempre più pagana, i turisti che scorgono questo aspetto, dato che la magia del contatto, attraverso la visita alle reliquie, ha perduto la sua forza? Eppure vi sono persone che continuano davvero a peregrinare. Individualmente o in piccoli gruppi, senza attendersi un miracolo, ma cercando raccoglimento nei luoghi santificati dallo spirito delle tradizioni, dove si può meglio ritrovare se stessi. La basilica di Santiago di Compostella continua ad essere piena di pellegrini, piazza San Pietro ogni domenica era riempita da una folla di persone che salutavano papa Giovanni Paolo II, nel quale molti vedevano una sorta di reliquia vivente. Le visite apostoliche pontificie, definite come pellegrinaggi, non portano a luoghi sacri, ma all'uomo quale mistico santuario di Dio e alla terra che è tutta santa come opera di Dio e pertanto degna del simbolico bacio del papa. Indubbiamente Giovanni Paolo II ha dato vita ad una nuova formula di pellegrinaggio. E nel contempo ha infuso animo alla loro forma tradizionale. Tutto sta ad indicare che il movimento dei pellegrinaggi si svilupperà e ritroverà gli antichi luoghi di culto oggi spesso dimenticati.

Bisogna pertanto restituire lo splendore ai luoghi santi che costituivano nel passato la meta dei pellegrinaggi e diffonderli fra i credenti. È una grande sfida e una possibilità per le autorità delle località che possiedono tali storici centri di culto. Bisogna creare intorno ad essi l'infrastruttura indispensabile per il turismo culturale.

I monti sacri dell'Italia settentrionale si trovano, nella situazione attuale, davanti ad una nuova possibilità. Una delle forme per la loro promozione internazionale è l'iscrizione nell'elenco del Patrimonio Mondiale dell'Unesco. Una tale iscrizione non porta oro, ma mette nelle mani delle autorità locali una chiave d'oro, con la quale si possono aprire le porte chiuse per altri, compresa la porta al turismo culturale internazionale. Sono stati iscritti ultimamente all'Unesco alcuni monti sacri piemontesi e lombardi. Bisogna cercare di far estendere questa iscrizione ad alcuni monti sacri veneti e pertanto a tutto l'arco alpino. Ciò richiede di condurre un'analisi ben documentata dei monti sacri già iscritti nell'elenco dell'Unesco, che indichi i supplementari valori materiali e immateriali dei luoghi di culto proposti.

Quale probabilità ha in tale situazione Monselice?

L'architettura delle cappelle, pur essendo opera di un noto architetto, è semplice e modesta e non apporta nulla di nuovo. Il valore architettonico aumenta tuttavia di molto quella parte del paesaggio culturale che comprende tutta la collina. Un simile insieme non ha analogie fra i monti sacri già iscritti nell'elenco dell'Unesco. Il valore fondamentale, che distingue il complesso di cappelle a Monselice, è tuttavia il suo contenuto ideologico. Tutti i 'Calvari' erano un'imitazione della *Via Crucis* di Gerusalemme. A Monselice invece sette cappelle imitano le sette basiliche romane, costituiscono una miniatura *ad instar* di Roma – città eterna. È questo un fondamentale arricchimento e un ampliamento del contenuto ideologico dei monti sacri che già si trovano nell'elenco dell'Unesco.

Indipendentemente dal monte sacro, Monselice possiede altri grandi tesori, dei quali non ci si rende pienamente conto e che nel futuro possono mutare la città in un centro turistico e di pellegrinaggio noto in tutto il mondo.

Il primo tesoro sono le reliquie di San Valentino. Anche se della vita di questo sacerdote e martire romano si sa molto poco di preciso, egli viene considerato il protettore degli epilettici, dei malati di mente e dei bambini, per divenire infine – probabilmente secondo il principio dell'associazione casuale – il protettore di un sentimento il cui risultato sono i bambini. Il suo culto come protettore dell'amore e degli innamorati, di antica data ma attualmente comune nel mondo, è un interessante fatto socio-culturale, ma non religioso; ha infatti un carattere totalmente laico, addirittura pagano, e San Valentino, di cui nessuno sa niente e non vuole sapere niente, vi ha il ruolo di personaggio mitologico, fiabesco, allegorico, come icona del culto dell'amore. Ricorda i tempi del declino dell'Impero romano e della laicizzazione dei *pantheon* degli dei. Ma proprio allora la Chiesa stava cristianizzando le tradizioni pagane. Cristianizziamo noi oggi il culto di San Valentino! Rendiamo Monselice centro di questo culto e meta dei pellegrinaggi degli innamorati di tutto il mondo! E non soltanto il 14 febbraio, nella stagione bassa, quando fa freddo, ma anche come fenomeno permanente come l'amore, che deve durare non soltanto un giorno all'anno.

Un secondo tesoro di Monselice, che perfettamente completa e arricchisce il primo, è Francesco Petrarca, canonico padovano, il "poeta di Laura", autore della più bella poesia amorosa che sia mai stata scritta.

Unire e sfruttare questi due tesori a favore del turismo culturale può far ottenere un grande successo. Monselice può divenire la meta degli innamorati in pellegrinaggio alle reliquie di San Valentino e alla tomba di Petrarca nella vicina Arquà, confidando che, attraverso la magia del contatto, il loro sentimento si eleverà e rafforzerà oppure sarà miracolosamente riconquistato. Per questi pellegrini bisogna organizzare un perfetto programma di iniziative culturali, ad esempio festival della poesia amorosa (magari dedicati al Petrarca), o di avvenimenti scientifici, come conferenze dedicate a San Valentino e agli attuali problemi dell'Amor sacro e dell'Amor profano. Per far ciò sono necessarie una concezione chiara e saggia di un programma promozionale e inoltre una buona infrastruttura che garantisca ai turisti-pellegrini le condizioni per vivere con agio le esperienze culturali.

Se gli amministratori di questa città e la società locale si accorgeranno infatti dei tesori posseduti e dimostreranno la decisa volontà di servirsene "in lode di Dio e ad utilità degli uomini", allora sicuramente San Valentino metterà loro in mano la chiave d'oro. Senza l'aiuto dell'Unesco.

Illustrazioni



1

1. Monselice, Duomo nuovo, reliquiario in argento, datato 1706, con reliquie prelevate dalle Sette Chiese di Roma e gli stemmi di Paolo V e Casa Duodo.



2

2. Francesco Guerra, *Veduta di villa Duodo con le Sette chiese* (1670 ca.) dedicata ad Alvise Duodo, il cui ritratto è recato in mano dall'angelo che suona una tromba per celebrare la vittoria.



3

3. V.M. Coronelli, *Palazzo Duodo*, incisione (1709).

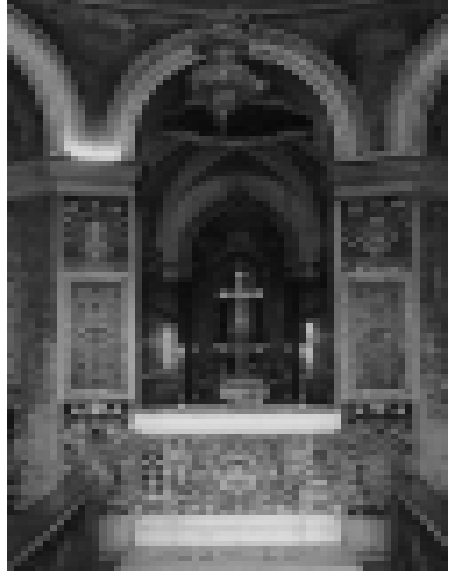


4

4. Monselice, 'Porta Romana', ingresso alla 'via romana', segnata dalle Sette Chiese.



5a



5b



5c



5d

5. Monselice, chiesa di San Giorgio, cappella delle reliquie, allagate in armadi-teche (artigianato di fine Settecento).



6

6. Monselice, Duomo nuovo, *Madonna di Loreto*.



1

1. Monselice, Duomo nuovo, reliquiario del legno della Santa Croce e di altre reliquie, *recto*, *partic.*



2



3

2. Monselice, Duomo nuovo, reliquiario del legno della Santa Croce e di altre reliquie, *verso*.
3. Monselice, Duomo nuovo, reliquiario del legno della Santa Croce e di altre reliquie, *verso*, *partic.*



1

1. Grissiano (Trentino Alto-Adige), chiesa di San Jacopo, *Sacrificio d'Isacco*.

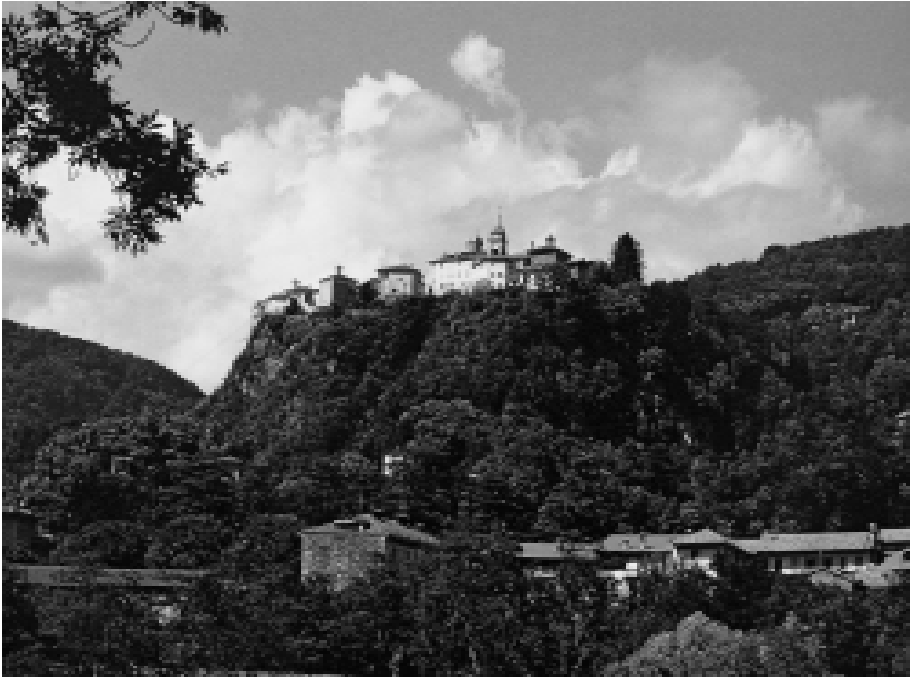


2



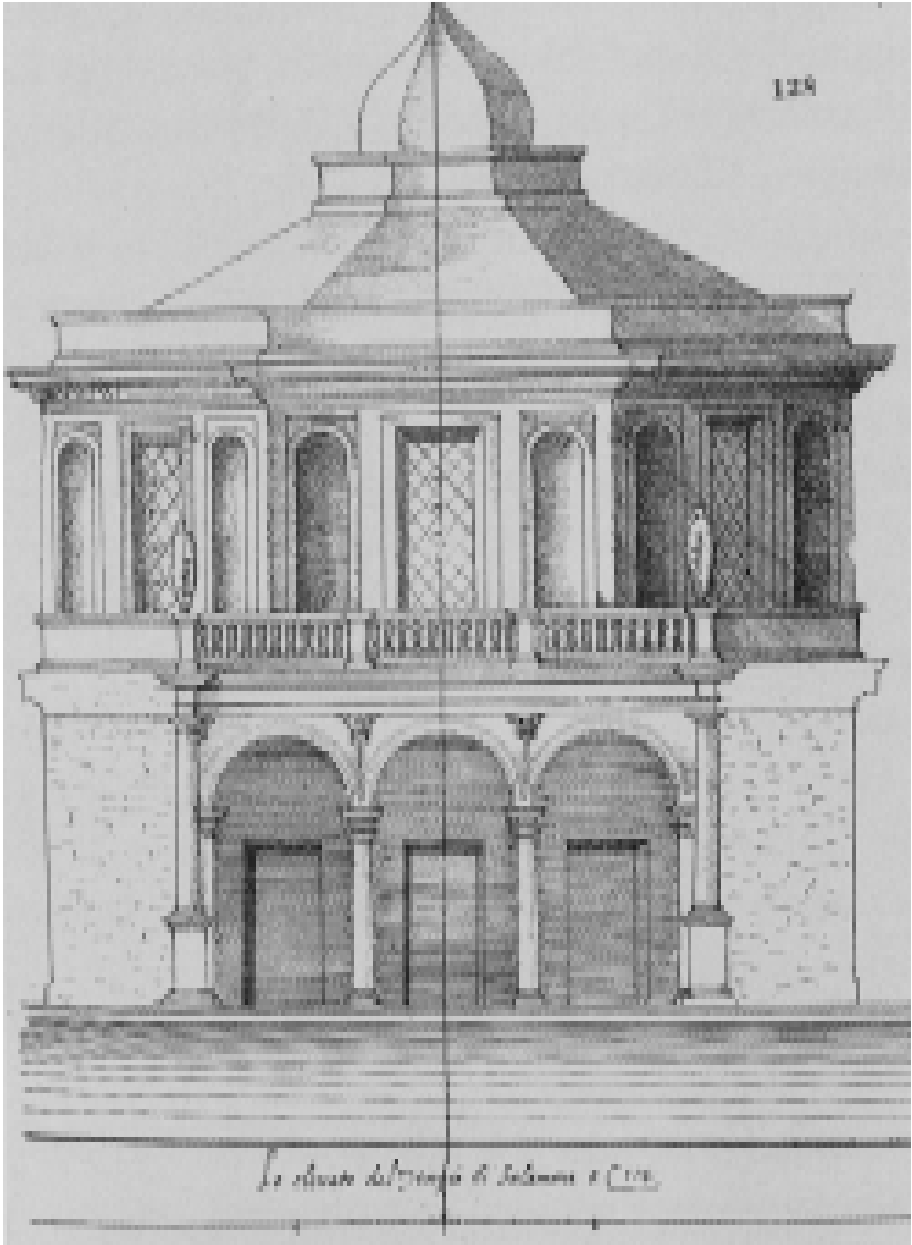
3

2. Avigliana (Torino), chiesa di San Pietro, *San Giuseppe Fugge in Egitto*.
3. Abbazia di Novalesa (Valle di Susa), cappella di Sant'Eldrado, *Sant'Eldrado coltiva la vigna*.



1

1. Sacro Monte di Varallo, veduta d'insieme.





3. Sacro Monte di Orta, cappella XV.



4

4. Sacro Monte di Varese, veduta d'insieme.



5



6

- 5. Sacro Monte di Varese, veduta del percorso.
- 6. Sacro Monte di Ossuccio, veduta del percorso.



7



8

7. Sacro Monte di Crea, veduta d'insieme.
8. Sacro Monte di Oropa, veduta di alcune cappelle.



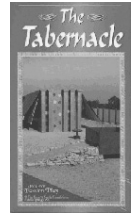
3



2



4



5



6



7

2. Scene di vita dalla Gerusalemme ottomana riprodotta alla fiera di St. Louis.
3. Il Cristo degli Ozark.
4. New Holy Land, un figurante mostra la scena dell'Ultima Cena a due turisti.
5. *Brochure* del Tabernacolo, attrazione della New Holy Land.
6. Maglietta in vendita presso la New Holy Land.
7. Maglietta in vendita presso la New Holy Land.

GIUSEPPE BARBIERI



1

1. Vicenza, santuario di Monte Berico nella definizione tardo-seicentesca di Carlo Borella.



2

2. Vicenza, santuario di Monte Berico, Sala dei Consultori, ex-voto di Caterina dal Soggio, 1696. Il piccolo dipinto ci affida l'assetto delle cappelline erette da Natale Baragia nel 1614.

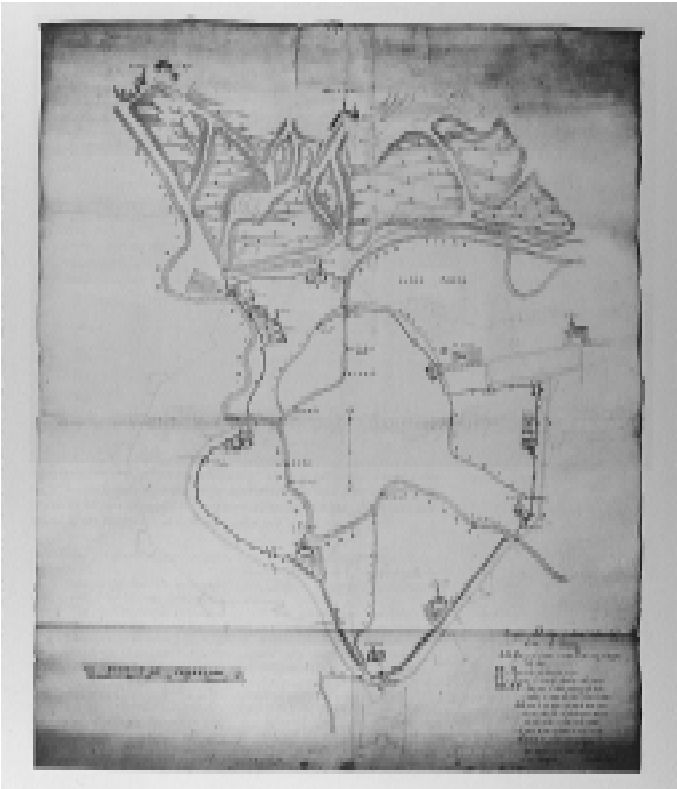


3

3. Vicenza, santuario di Monte Berico, scorcio dei portici eretti su progetto di F. Muttoni tra 1764 e 1761.



4



5

4. Anonimo, *Pianta di Vicenza*, incisione su rame, mm 45 × 115, in F. Barbarano, *Historia ecclesiastica della Città, Territorio, e' Diocese di Vicenza*, I, Vicenza, Rosio e Bressan 1649, frontespizio.
5. Già Vicenza, Archivio Storico Comunale, Fondo Loschi. F. Muttoni, *Disegno del Sitto e Mure della Mag.a Città di Vicenza*, disegno a penna su carta con colorazioni ad acquarello, 1701 (trafugato).



1

1. Monselice, Villa Duodo, facciata.



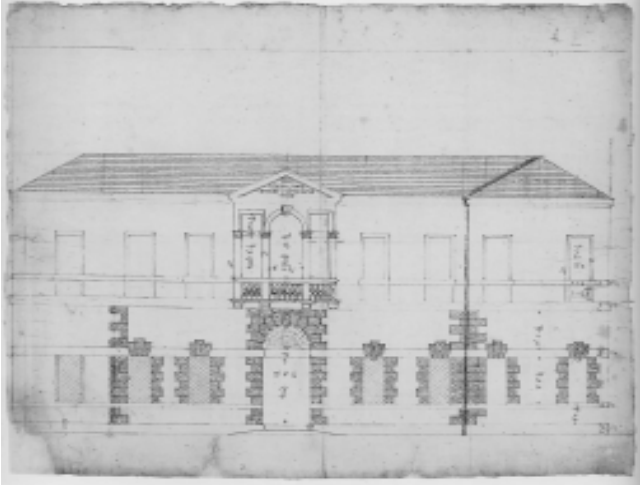
2

2. Monselice, Villa Duodo, torre medievale.

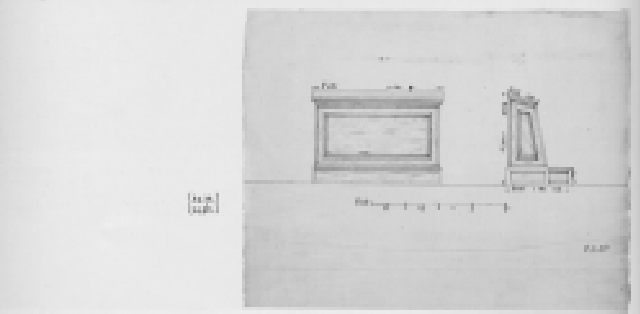
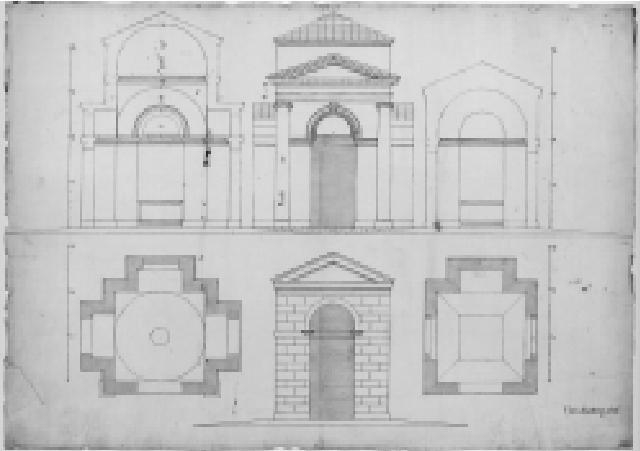


3

3. Monselice, Villa Duodo, cortile pensile.



4



5

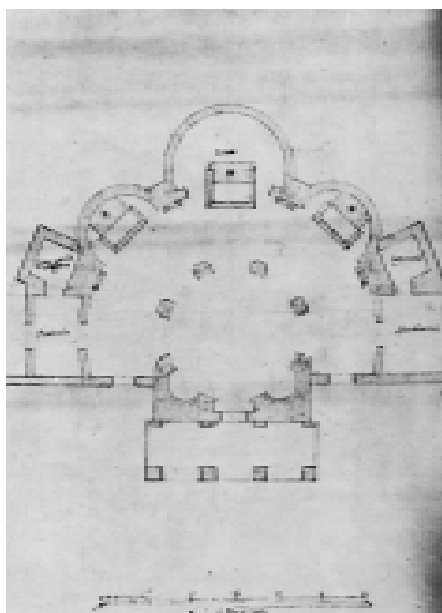
4. V. Scamozzi, Villa Duodo a Monselice, prospetto verso la corte, Venezia, Biblioteca del Civico Museo Correr, inv. Cl. III, n. 1315.
5. V. Scamozzi, proposta planimetrica, alzato e sezioni per due tipologie di cappelle a Monselice; progetto per inginocchiatoio, Venezia, Biblioteca del Civico Museo Correr, inv. Cl. III, nn. 1321 e 1324.



8



9a



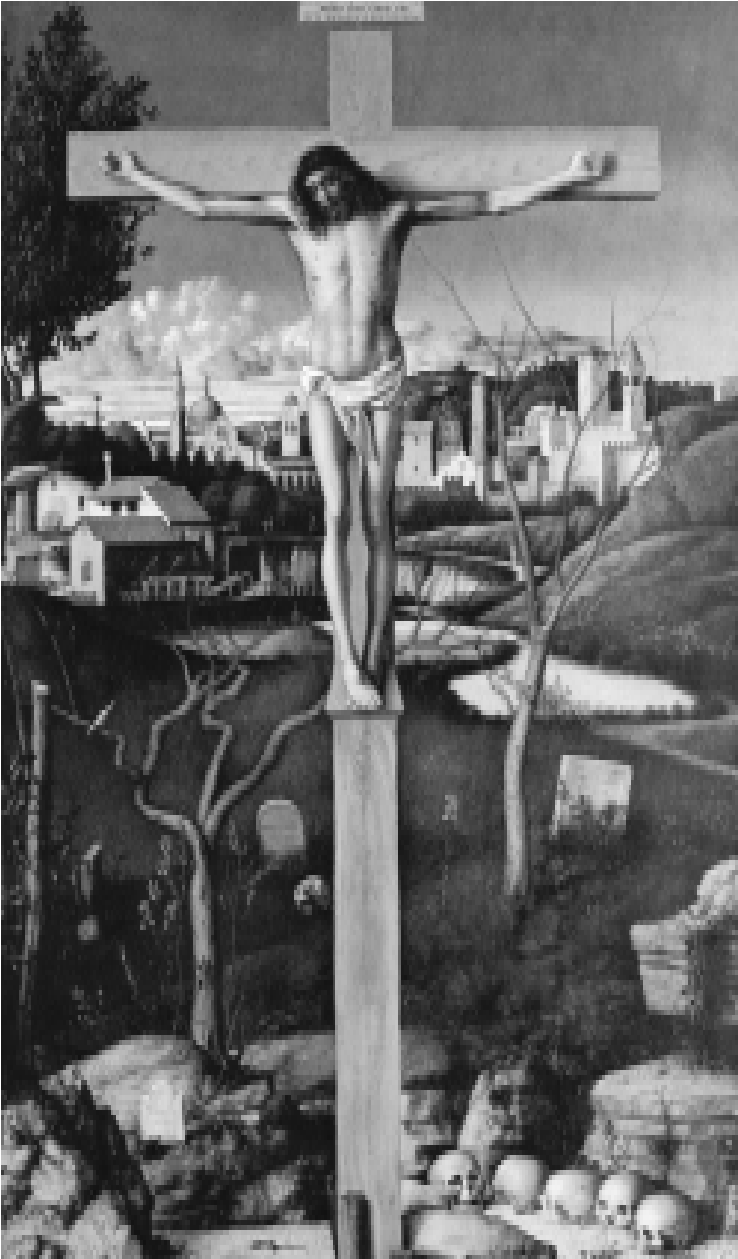
9b

8. Monselice, Villa Duodo, ala nuova sul colle.
9. a) Monselice, chiesa di San Giorgio Martire; b) V. Scamozzi (?), Progetto per la planimetria della chiesa di San Giorgio Martire a Monselice, Venezia, Biblioteca del Civico Museo Correr, inv. Cl. III, n. 1325.



1

1. G. Bellini, *Pietà*, Venezia, Gallerie dell'Accademia.



2

2. G. Bellini. *Cristo crocifisso in un cimitero ebraico*, Prato, Cariprato.



3

3. B. Montagna, *Cristo risorto*, Parigi, Louvre, Cabinet des dessins.

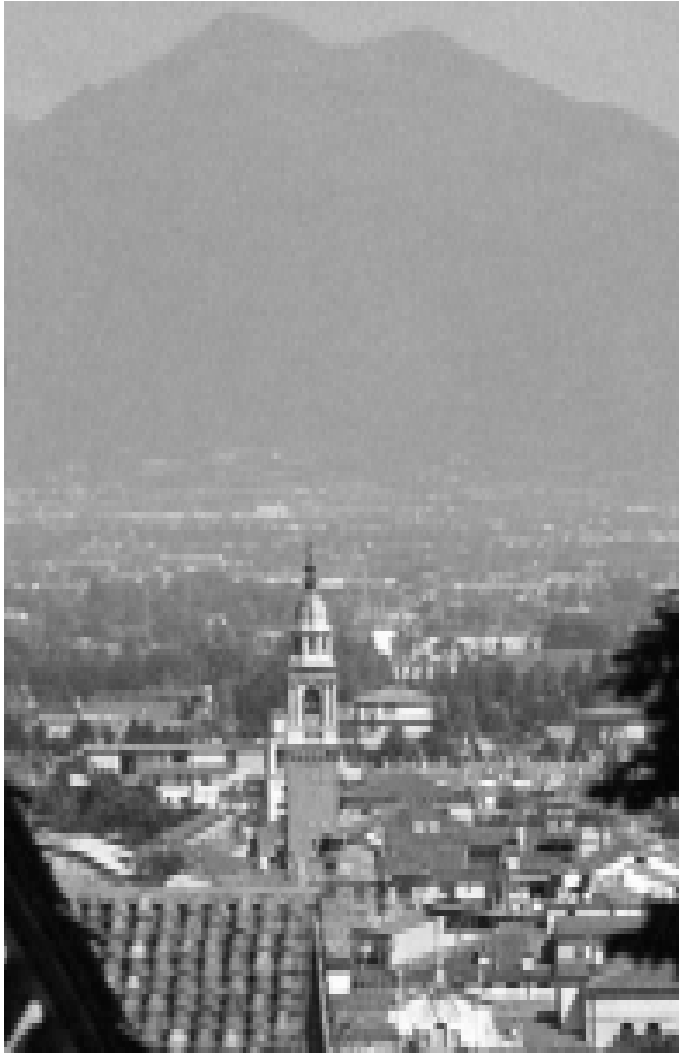


4



5

4. G. Bellini, *Pietà*, Venezia, Gallerie dell'Accademia, partic. con il Monte Summano.
5. G. Bellini, *Cristo crocifisso in un cimitero ebraico*, Prato, Cariprato, partic. con il Monte Summano.



6

6. Veduta di Vicenza da Monte Berico, con il Monte Summano sullo sfondo (da E. Sartori).

7. M. Fogolino, *Veduta di Vicenza*, 1516 ca, Vicenza, chiesa di Santa Corona.



7



8

8. G. Maganza il Giovane (e A. Maganza?), *Le apparizioni della Vergine a Vincenza Pasini*, Vicenza, chiesa di San Giorgio in Gogna.

ANTONIO DIANO



1

1. Rovolon (Padova), chiesa della Madonna del Monte, fianco sinistro.



2

2. Rovolon (Padova), chiesa della Madonna del Monte, fianco destro.
3. Rovolon (Padova), chiesa della Madonna del Monte, fianco destro, monofora.
4. Rovolon (Padova), chiesa della Madonna del Monte, interno, fianco destro, monofora.
5. Rovolon (Padova), chiesa della Madonna del Monte, interno.

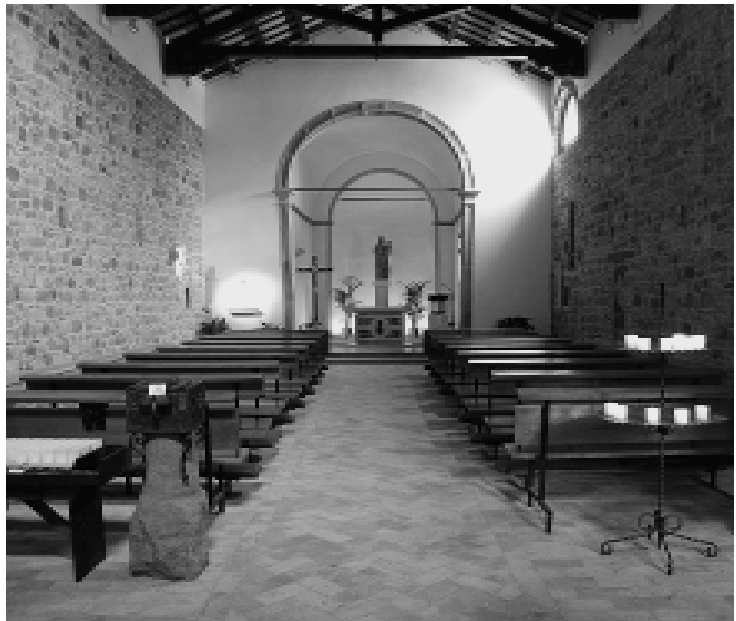
ANTONIO DIANO



3



4



5



6



7

6. Rovolon (Padova), chiesa della Madonna del Monte, interno, fianco destro.

7. Rovolon (Padova), chiesa della Madonna del Monte, interno, fianco destro, portale.

SERGIO CLAUT



1

1. Dintorni di Feltre, la “Chiusa” con il santuario dei Santi Vittore e Corona sul Monte Miesna, visione da ovest.



2



3

2. M. Ongaro, modellino del santuario dei Santi Vittore e Corona di Feltre nell'aspetto originario del sec. XI-XII, 1917, collocato all'interno del monumento.
3. Feltre, santuario dei Santi Vittore e Corona, visione da nord.



4

4. Feltre, santuario dei Santi Vittore e Corona, *Westwerk*, primo livello.

SERGIO CLAUT



5

5. Feltre, santuario dei Santi Vittore e Corona, interno.



6

6. Feltre, santuario dei Santi Vittore e Corona, loggiato del *martyrium* e arca dei santi.



7



8

7. Feltre, santuario dei Santi Vittore e Corona, Maestro giottesco, *Giudizio universale*.

8. Feltre, santuario dei Santi Vittore e Corona, "Maestro di Feltre", *San Vittore e Santa Corona*.



9



10

9. Feltre, santuario dei Santi Vittore e Corona, seguace di Simon da Cusighe, *Madonna col Bambino, San Vittore e Santa Corona*.

10. Feltre, santuario dei Santi Vittore e Corona, ignoto frescante del primo Quattrocento, *Ultima Cena*, partic.



11

11. Feltre, santuario dei Santi Vittore e Corona, ignoto frescante del primo Quattrocento, *San Benedetto* (?).



12. Feltre, santuario dei Santi Vittore e Corona, ignoto frescante del primo Quattrocento, *San Michele Arcangelo*.

SERGIO CLAUT



13

13. Feltre, salita al santuario dei Santi Vittore e Corona, capitello dell'Angelo.



1a



1b

1. Lamine ex-voto con incisioni di arti umani provenienti dalla stipe votiva di Villa di Villa a Cordignano (Treviso), sec. IV a.C. - IV d.C.



2a



2b

2. Gradinate d'accesso al santuario di Santa Augusta a Serravalle di Vittorio Veneto (Treviso):
a) alla base; b) in cima al colle omonimo.



3

3. Vittorio Veneto (Treviso), santuario di San Rocco, ricostruito nell'Ottocento sulla rocca di Sant'Eliseo a Ceneda.



4

4. Follina (Treviso), basilica di Santa Maria, facciata.



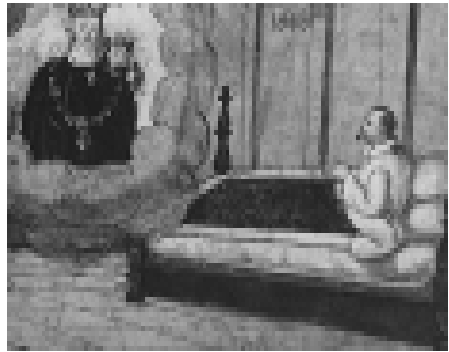
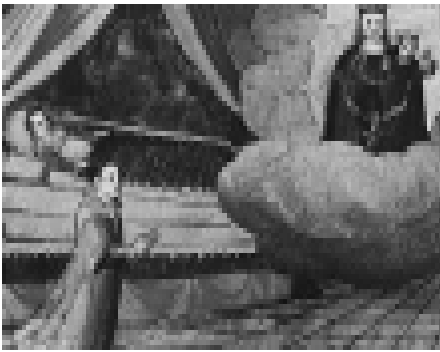
5

5. Follina (Treviso), basilica di Santa Maria, statua mariana bassomedievale, oggetto di venerazione popolare.



6

6. F. Frigimelica, pala della Madonna di Loreto con in basso una veduta del santuario di Loreto nelle Marche, Corbanese di Tarzo (Treviso), santuario.



7

7. Corbanese di Tarzo (Treviso), ex-voto.



8

8. Revine Lago (Treviso), santuario di San Francesco di Paola a Revine.



9

9. Busto di don Giovanni Domenico Cumano, Revine Lago (Treviso), santuario di San Francesco di Paola a Revine.



10

10. Venezia, monastero dei Minimi. Qui è avvenuta la formazione di don G.D. Cumano, committente del santuario di San Francesco di Paola a Revine.

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

*a cura di
Flaviano Rossetto*

- Abbone, 82
Achilleo, vescovo, 53
Adamo, 168, 169
Adriano I, papa, 167
Adriano VI, papa, 65 n
Affanni A.M., 51 n
Agamben G., 24
Agapito, santo, 43 n
Agazzi M., vescovo, 222
Agnoletto A., 164 e n, 235
Agostino, santo, 207
Aguggiari G.B., 103
Airaghi P., 93 n
Alarico, re, 216
Alberto, santo, 223
Alberto d'Austria, cardinale, 51 n
Alberto Kunne da Duderstadt, 171
Alessandro II, papa, 50 n
Alessi G., 93 n, 97 n
Alessio G.C., 82 n
Alexandre P., 79 n
Alfano D., 99 e n
Aliberti Gaudioso F., 202 n
Alpago Novello A., 193 n
Alphandéry P., 25
Altamira (Spagna), 32
Amman (Giordania)
 monte Nebo, 35
Amodei T., 54 n, 63 n
Andrea, santo, 82, 157
Andrea di Feliciano di Buono, 65 n
Andriolo de Santi, 191 n
Angelilli D.M., 61 n
Angelillis C., 56 n
Anna, santa, 212
Annibali E., 62 n
Annoni A., 93 n, 98 n
Antonio, abate, santo, 203, 212
Antonio da Padova, santo, 216
Antonio Pellegrino, beato, 179 n
Aquila (L')
 basilica di Santa Maria di Collemaggio,
 48, 49 n
Ararat, monte, 38
Archetti G., 176 n
Armellini M., 65n
Arminio, 163
Arnaldi E., 123 e n
Arnolfo di Cambio, 54 e n
Arnosti F., 225
Arnosti G., 213 n
Arnosti S., 216
Arpone da Vidor, 193, 194, 195 n, 197
Arquà Petrarca (Padova), 151, 248
Arslan E., 174 n
Assisi (Perugia)
 chiesa di Santa Maria degli Angeli, 48,
 49 e n, 59
 Porziuncola, 49 n, 102
Augusti A., 138 n
Auletta Marrucci R., 95 n
Auregio P.G., 107
Auschwitz, 245
Aversa (Caserta), 59 n
Avigliana (Torino)
 chiesa di San Pietro, 90
Avril F., 56 n
Axum (Etiopia), 34

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Baal, divinità fenicia, 35
 Bacchi A., 142 n
 Bacci M., 50 n
 Badia Polesine (Rovigo)
 abbazia di Santa Maria della Vangadizza, 182 n
 Bagatti B., 52 n
 Baiocco S., 96 n
 Balbi Valier, conti, 142
 Balbino, Decimo Celio Calvino, imperatore romano, 159
 Baldissin Molli G., 41 n, 74, 183 n
 Baldissone G., 40 n
 Bandini F., 163 e n
 Baragia N., 123
 Barbarano F., 122 e n, 125 n, 127 e n, 129 e n, 131
 Barbaro A., 142
 Barbaro D., 136
 Barbaro M., 136, 138
 Barbaro M., podestà, 206 n
 Barbero A., 91 n, 92 n, 94 n, 106 n, 232
 Barbieri F., 39 n, 93 n, 130 n, 136 n, 170 n
 Barbo P., 173
 Bardonecchia (Torino), 84
 Barral i Altet X., 81 n
 Bartaletti F., 79 n
 Bartolomeo d'Alviano, 128
 Bascapè C., vescovo, 52 n, 91, 93, 99-102, 104
 Bascapè G.C., 106 n
 Bassi M., 98
 Battilotti D., 123 n, 126 n
 Battista di Temistio Dentico, 54 n
 Battisti E., 164 e n
 Bellano Th., 204
 Bellinati C., 18 177 n, 179 n, 197 n
 Bellini G., 165, 169, 170
 Bellini J., 169, 204
 Bellorini TH., 52 n
 Belluco G., 29
 Belting H., 50 n, 65 n
 Beltramini G., 39 n, 136 n, 138 n
 Benares (India), 34
 Benedetto, santo, 43 n, 177, 203
 Benedetto VII, papa, 50 n
 Benedetto XIII, papa, 44
 Benedetto XVI, papa, 232
 Benetti A., 166 e n
 Bentivoglio L., 209 n
 Benvegnù F., 199 n
 Benvenuti Papi A., 178 e n
 Benzoni G., 40 n, 41 n, 43 n, 139 n, 143
 Beretini M., 225
 Bernardi M., 95 n
 Bernardino A. da Gallipoli, 52 e n
 Bernardino da Feltre, 170
 Bernardo il saggio, 56 n, 57 n
 Bernasconi G., 104
 Bertelli C., 127 n
 Bertoldi Lenoci L., 52 n
 Bertoni A., 103 n
 Besozzi R., 51 n
 Betlemme, 35
 Bettini S., 204 e n
 Bevagna (Perugia)
 monastero di Santa Margherita, 54 e n
 Bianconi P., 103 n
 Biella
 sacro monte della Beata Vergine di Oropa, 45, 106, 107, 233, 234
 Billanovich M.C., 161 n, 188 e n
 Binotto M., 174 n
 Biscazza A., 167 e n, 174, 175
 Biumi, famiglia, 103
 Boccali G., 55 n
 Boesch Gajano S., 67 n, 180 n
 Bologna
 Madonna di San Luca, 92 e n
 Bombelli S., 208
 Bona A., 194 n
 Bonaparti A., 196 n
 Bonardi L., 79 n
 Bonifacio IX, papa, 48, 66
 Borghese C., 73
 Bornstein D.E., 124n
 Borromeo C., santo, 52, 55 e n, 93, 98 e n, 99, 221, 231
 Borromeo F., 55 n, 66, 93, 103, 104, 231
 Borso del Grappa (Treviso), frazione di Santa Eulalia, 228
 Bosman F., 88 n
 Bossi A., 51 n, 180 n
 Bouet P., 57 n, 89 n, 192 n

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Bovo, santo, 154
 Bragadin G., 123
 Bragadin M., cardinale, 216
 Brandolini, famiglia, 220, 221
 Brandolina, 223
 Francesco Maria, 220
 Guido, 220
 Paolo, 220
 Brasile, 38
 Brentano, famiglia, 105 e n,
 Bresciani Alvarez G., 40 n, 42 n, 43 n
 Brezzi P., 66 n, 67 n
 Brizio A.M., 97 n
 Brogiolo G.P., 88 n, 161 n, 181 e n
 Brooke C., 78 n
 Brooke R., 78 n
 Brosse J., 168 e n, 169 n
 Brown P., 63 n
 Brunelli G., 157
 Bruto P., 170
 Bucciarelli G.P., vescovo, 55 n
 Buccolini G., 54 e n
 Buon B., 204 n
 Buonagrazia G., 208
 Busca A., 102, 104
 Bush G.H.W., 116
 Bush G.W., 116
 Bussagli M., 56 n
 Bussola D., 102, 104

 Caccia G., *detto* Moncalvo, 102 e n, 106
 Caimi B., 36, 51 n, 96, 97 e n, 103, 235
 Calalzo (Belluno)
 santuario di Lagole, 213
 Calaan D., 181 e n
 Caldart A., 199 n
 California, sacro monte, 110
 Cambuzzi A., 199 n
 Camerlengo L., 142 n
 Campanari M., 54 n, 63 n
 Campi C., 88 n
 Campo dell'Orto A., 215 n
 Cancian P., 58 n, 88 n
 Candido R., 97 n
 Canensi M., vescovo, 59, 60 n
 Canetti L., 63 n, 80 n, 198 n
 Canobio A., 101

 Canossa (Reggio Emilia), 193
 Capitone, Gaio Ateio, 61
 Caprie (Torino)
 monastero di Santa Maria di Celle,
 86, 88
 Caputo L., 161
 Caravaggio (Bergamo)
 santuario, 93 e n
 Carboncino G., 208
 Cardini F., 52 n, 235
 Caresio F., 95 n, 100 n, 106 n
 Carletti C., 56 n
 Carlo IV, 195 n, 201
 Carlo Magno, 167, 168
 Carmelo (Israele), 35, 38
 Carpanese C., 178 e n, 183 e n, 184 e n,
 185 e n, 190 n
 Carpi D., 170 n
 Carraro G., 177 n, 181 e n
 Carta A., 131 n
 Cartari M., 137
 Carturan C., 156, 159, 160, 161 n
 Casagrande G., 52 n
 Casarotto G.M., 121 n, 125 e n
 Casiraghi G., 58 n, 85 n, 88 n
 Casoni, famiglia, 223
 Cassirer E., 24, 163, 164 n, 166
 Castagna G., *vedi* Urbano VII
 Castagnetti A., 195 n
 Castelnuovo E., 88 n, 200 n
 Castelvint (Belluno), 217
 Castiglione Olona (Varese), 231
 Castiglioni B., cardinale, 231
 Catania, 59 n
 Caucci Von Saucken P., 58 n
 Cavallo G., 86 n
 Ceccaroni A., 61 n
 Celestino, santo, 226
 Celotti A., 219
 Ceneda, *vedi* Vittorio Veneto
 Ceratti A., 180 n
 Cerri M.G., 82 e n
 Ceschi C., 69 n
 Cesiomaggiore (Belluno)
 chiesa di Santa Maria di Fianema,
 199 n
 Cetti, famiglia, 105 n

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Chateaubriand F.A.R., 24
 Chiara A.M., 95 n
 Chicago, 109
 Chiesa I., 52 n
 Cialdelli C.M., 224
 Cibotto G.A., 13
 Cicogna P., doge, 206 e n
 Cini, famiglia, 149
 Cison di Valmarino e di Solighetto, conti, *vedi* Brandolini, famiglia
 Citterio F., 47 n, 191 n
 Claut S., 194 n, 204 n, 208 n, 209 n, 210 n
 Clemente VIII, papa, 40, 66, 140
 Clemente XI, papa, 43, 154
 Clemente XII, papa, 154
 Cleto da Castelletto Ticino, 99 e n, 101, 102, 105
 Clinton B., 116
 Coden F., 194 n, 197
 Cognolato G., 39 n, 40 n, 43 n, 44 n, 75 n, 156, 157, 158, 161 n
 Colardelle M., 81 n
 Colardelle R., 81 n
 Colla A., 171 e n
 Collalto A.M., contessa, 223
 Collavo L., 144 n
 Collino G., 85 n
 Colombo S., 103 n
 Como
 chiesa di San Fedele, 196
 Comte A., 24
 Comuzzi, famiglia, 223
 Constant B., 24
 Contarini, famiglia, 136
 Giacomo, 138
 Jacopo, 136
 Marino, 173
 Contarino G., 137
 Coppa S., 93 n
 Corbanese (Treviso)
 chiesa di Santa Maria del Lago, 221
 santuario della Madonna di Loreto, 219-222
 Cordignano (Treviso), frazione di Villa di Villa, 212, 213
 Cornaro G., 137, 138
 Cornaro M., vescovo, 40, 68n, 140, 152
 Corona, santa, 193-210
 Corona A., 62 n
 Coronelli M.V., 43
 Corrain C., 43 n, 161 n, 190 n
 Costantino, imperatore, 50 n, 168
 Costantino Massimo, 106
 Costantinopoli, 148, 233
 Cracco G., 56 n, 128 e n, 175 n
 Crema (Cremona)
 basilica di Santa Maria della Croce, 95 e n
 Cristoforo, santo, 196, 199 n, 200 e n, 203
 Crivellario G., 71, 72
 Cullmann O., 24
 Cumano G.D., 222-225, 228, 230
 Cuniberto, vescovo, 85
 Cusatelli G., 50 n
 Czestochowa, santuario, 34
 Dabbo C., 157
 D'Adda, famiglia, 97
 Giacomo, 97, 98, 99 n
 Giovanni Antonio, 97, 99 n
 Giroloamo, 97, 100
 Dalla Via M., 165n
 Dalmazzo, santo, 82, 83
 Dal Pozzolo E.M., 170 e n
 Daly Davis M., 137 n
 D'Amaden T., 153, 158, 161n
 Daniele I., 172 n, 179 n
 Daniélou J., 24
 Da Re F., 224
 De Angelis G., 42, 153
 Debiaggi C., 95 n, 96 n
 De Carvajal L., 50
 De Conti, Marco, 224
 De Conti, Michele, 224
 De Filippis E., 99 n, 100 n, 101 n, 102 n
 De Fiores S., 63 n
 Dejonghe M., 67 n
 Delaruelle É., 57 n
 Del Duca A., don, 67
 Delehaye H., 48 n
 Delfi, 33
 Del Giudice, famiglia, 223

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Dell'Acqua G.A., 52 n, 100 n
 Dell'Omo M., 102 n
 Dell'Oro G., 106 n
 De Luca G., 64 e n, 67
 Delumeau J., 28, 60 n
 De Marchi A., 201 n
 De Martino E., 24
 De Minicis E., 88 n
 Deodato, santo, 226
 De Rossi L., 189 n
 De Rubeis J.F.B.M., 201 n
 De Sandre Gasparini G., 124 n, 191 n
 Diano A., 14, 77 n, 181 n, 182 n, 183 n,
 188 n, 189 n
 Diziani G., 224
 Doglioni L., 193 n
 Doglioni V., 193 n
 Domenico da Guzman, santo, 223
 Domodossola
 sacro monte del Calvario, 233
 Donà C., 197 n
 Donà Delle Rose, 165
 D'Onofrio M., 56n
 Doriguzzi L., 208 n
 Doriguzzi M., 194 n
 Dotto V., 74
 Dovere U., 56 n
 Dralli, famiglia, 103
 Duflin R., 65 n
 Dufner G., 61 n
 Dumézil G., 164 e n
 Duodo, famiglia, 39 n, 44 n, 75, 138, 139
 e n, 145, 152, 156, 157, 240
 Alvise, 42 e n, 43, 142, 152, 153, 158
 Andrea, 139 n
 Cristoforo, 139 n
 Domenico, 39 n, 74, 139, 142
 Elisabetta, 159
 Francesco, 39 n, 40, 45, 68, 74, 75,
 139, 142, 152
 Girolamo, 42, 139 n, 141
 Girolamo da Santa Maria da Zobe-
 nigo, 139 n
 Nicolò, 43 e n, 44, 139, 154
 Pietro, 39 n, 41e n, 42, 45, 71, 74,
 139-144
 Pietro di Francesco, 39 n, 139 e n, 140
 Dupérac S., 42 n, 66
 Dupront A., 45 e n, 46 e n, 50 n, 63 n,
 66, 68 e n
 Durand G., 164 n
 Durkheim E., 24
 Edessa di Mesopotamia, 233
 Efeso (Turchia), 219
 Eggi (Perugia)
 chiesa di San Michele Arcangelo, 61 n
 Eldrado, santo, 84
 Elena, santa, 50 n, 168, 174
 Eliade M., 24
 Eligio, santo, 199 n
 Eliseo, profeta, 219
 Enkidu, 32
 Enrico (de) G., 99 e n, 102 n, 107
 Enrico (de) M., 107
 Enrico III, 195 n
 Enrico IV, 193, 195 n
 Enzo P., 52 n
 Erasmo da Narni, *detto* Gattamelata,
 204
 Ericani G., 198 n, 199 n, 200 n, 202 n,
 204 n
 Erolì G., 61 n
 Esch J., 53 n
 Espen A., 177 n
 Este (Padova)
 fondo Barbatella, 213
 Eugenio IV, papa, 173
 Eureka Springs (Arkansas), 112-114,
 116
 Magnatic Mountain, 112
 Monti Ozark (distretto), 112, 114, 119
 Eusebio, santo, 106
 Eusebio Giordano E., 172 e n
 Ezzelino III da Romano, 152
 Fabris, famiglia, 223
 Facen G.B., 206 n
 Faè G., 220
 Fagiolo M., 42 n, 66, 67 n
 Faldon N., 212 n
 Fall City (Washington), 114
 Falque-Vert H., 79 n
 Falwell J., 117

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Fantelli P. L., 69 n
 Fanti M., 92 n
 Fatima
 santuario, 33, 63, 245
 Federico II, imperatore, 152, 241
 Feltre (Belluno)
 convento di Santo Spirito, 205
 santuario dei Santi Vittore e Corona, 193-210
 Villapaiera, fornace, 205 n
 Ferrari G., 96
 Ferrari dal Monte, 97
 Ferrero G.S., 106
 Ferrero M., 176 n
 Ferretto G., 69 n
 Ferrini B., 103 n
 Fiamminghini, *vedi* Wespin N.
 Filippelli M., 182 n
 Filippo, apostolo, 196
 Filippo Neri, santo, 17, 64, 65, 67, 68, 74
 Finkelstein I., 112 n
 Fiore F.P., 103 n
 Firenze
 Galleria Corsini, 169
 Flores D'Arcais F., 74, 183 n, 200 n, 201 n, 202 n
 Fogolino M., 174
 Foligno (Perugia), 47 n
 convento di San Bartolomeo, 52 n
 monastero di Santa Lucia, 54
 Follina (Treviso)
 abbazia di Santa Maria, 216, 217
 Fontana L., 177 n
 Ford H., 113
 Foscarini di C.N., 43 n
 Fossaluzza G., 199 n, 200 n, 204 n
 Foster Kent C., 112
 Foxwell Albright W., 112
 Francesco, vescovo di Orvieto, 53
 Francesco da Merignano, 97 e n
 Francesco da Paola, santo, 222, 225, 227, 230
 Francesco d'Assisi, santo, 44, 101, 155, 158, 199, 216
 Francesco Saverio, santo, 44, 68, 158
 Francisci B., 177 n
 Franco T., 200 n, 201 n, 202n, 203 n
 Francoforte sull'Odra (Germania)
 università, 239
 Frangi F., 101 n
 Frediano di Lucca, santo, 50 n
 Freschot C., 43 e n
 Frigimelica F., 221
 Frugoni A., 124 n
 Frutaz A.P., 53 n
 Furlani A.F., 154, 158, 160, 161 n
 Gaborit J.R., 56 n
 Gaio Vettonio, centurione, 228
 Gaiotti, famiglia, 223
 Gallo D., 190 n
 Galloni P., 95 n
 Galuzzi A., 48 n
 Galzignano (Padova)
 chiesa della Santissima Trinità, 188
 Gandino G., 57 n
 Garanga Capodiecchi O., 161 n
 Garcia Esteller Guerrero M., 52 n
 Gasbarri C., 65 n
 Gatta Papavassiliou P., 105 n
 Gatti Perer M.L., 51 n, 93n, 95 n, 98 n
 Gatto L., 44 n
 Gauchat P., 40 n
 Geary P., 202 n
 Gebel Musa, 35
 Gelichi S., 181, 182 n
 Gemelli, famiglia, 101
 Genazzano (Roma)
 santuario della Madonna del Buon Consiglio, 59, 60, 62
 Gensini S., 52 n
 Gentile G., 96 n, 98 n, 235
 Gera B., vescovo, 207
 Gerolamo, santo, 118
 Gerusalemme, 25, 35-38, 46, 51n, 53, 109, 115, 118, 165, 167, 168, 169
 monte Calvario, 38, 50, 51 n, 166, 169, 170, 172, 233
 monte degli olivi, 48
 Santo Sepolcro, 48
 Gesù Cristo, 38, 51, 52, 117, 157
 Gheroldi A., 88 n
 Ghiffa (Verbania - Cusio - Ossola)
 sacro monte della Santissima Trinità, 233

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Ghirlanduzzi da Ceneda, bottega, 221
 Ghisolfi G., 104
 Giacomo apostolo, santo, 196, 234
 Giani L., 94 n
 Gilardoni, famiglia, 105 n
 Gilgamesh, re sumero, 32
 Giordano L., 103 n, 208
 Giorgio, santo, 196
 Gios P., 179 n
 Giotto di Bondone, 200
 Giovanni Battista, santo, 41 n, 74, 81, 149, 154, 200, 223
 Giovanni Dall'Abbate, 184 e n
 Giovanni da Porto, 125, 126
 Giovanni da Reno, 171
 Giovanni da Vidor, 193, 194 n, 197, 201 e n, 210
 Giovanni di Rigino, 172 n
 Giovanni evangelista, santo, 150
 Giovanni Paolo II, papa, 232, 246
 Giovanni Vincenzo, santo, 86-89
 Giovanni XXIII, papa, 48
 Girolamo d'Abruzzo, 173
 Girolamo Emiliani, santo, 207
 Giuliana, santa, 199
 Giuseppe, santo, 35, 67 n, 90
 Giuseppe d'Arimatea, 218
 Giustina, santa, 18
 Giustino, santo, 43 n
 Giusto, santo, 85, 86
 Giusto E.M., 48 n, 59 n
 Godi A., 126
 Golinelli P., 63 n
 Gontranno, re, 81
 Gonzaga, famiglia, 106
 Francesco, 98, 106 n
 Vincenzo, 106 n
 Gordini G.D., 66 n
 Gordon E., 109
 Goria G., 106
 Gradenigo A., 206
 Grandis C., 177 n
 Grava G., 230
 Graziani G., 219
 Grégoire R., 197 n
 Gregori B., 61 n
 Gregori M., 101 n
 Gregorio di Tours, 81
 Gregorio XIII, papa, 137
 Gremsl M., pittore, 224
 Grimaldi F., 47 n
 Grimani M.A., capitano, 132
 Gritti A., 138
 Gritti J., 91 n
 Grossato L., 191 n
 Grubb J.S., 126 n
 Grundmann H., 191 e n
 Guacerio, vescovo, 60 n
 Gualdo E., 129, 130
 Gualdo P., 129
 Guarnieri G., 174 n
 Guarnieri R., 47 n
 Guerra F., 42, 44 n, 153
 Guillaume J., 144 n
 Guillemain B. 48 n
 Gullino G., 39 n, 43 n, 44 n, 139 n

 Halsell G., 117 n
 Hebron (Israele), 35
 Hegel G.W.F., 23
 Heidegger M., 23
 Heyl Vincent J., 110
 Hinderback G., vescovo, 171
 Hiroshima, 245
 Hoade E., 52 n
 Hölderlin F., 23
 Hubert J., 81 n, 180 e n
 Hyde R., 114, 115

 Ibsen M., 88 n, 181 n
 Incisa della Rocchetta G., 65 n
 Innocenzo III, papa, 48
 Innocenzo X, papa, 42 e n, 153
 Ioly Zorattini P.C., 170 n
 Iseppo da Civald, 204 e n
 Israele, 117

 Jacopo da Brno, 201
 Jacopone da Todi, 229
 James-Raoul D., 78 n
 Jansen M., 49 n
 Jeansonne G., 113 n
 Jemolo A.C., 55 n

 Kaplan M., 78 n
 Krautheimer R., 26, 51 n

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Labande E.R., 25
 Lafréry A., 42 n, 66
 Lagerlöf S., 109 e n, 110
 Langè S., 95 n, 100 n, 103 n, 106 n
 Langella G., 96 n
 Laurentin R., 63 n
 Lazzarini A., 65 n, 223
 Leclercq H., 53 n
 Le Goff J., 178 e n
 Lehr M., 65 n
 Leithe-Jasper M., 142 n
 Lentiai (Belluno)
 chiesa di San Bernardo a Cesana,
 203 n
 Lenzi D., 137 n
 Leonardo, santo, 58 n
 Leone IX, papa, 50 n
 Lepanto (battaglia), 40, 68, 74, 152, 221
 Lépicièr A., 67 n
 Le Roy Ladurie E., 79n
 Lévi-Strauss C., 24
 Limoges
 chiesa di San Marziale, 63
 Litta Modigliani F., 104 n
 Litta Modigliani G., 104 n
 Loconsole M., 67 n
 Lodi
 chiesa di Santa Maria Incoronata, 95 e n
 Lomastro Tognato F. 127 n, 191 n
 Lombardo L., 88 n
 Long B.O., 110 n, 112 n
 Longare (Vicenza)
 eremo di San Cassiano di Lumigna-
 no, 181
 Longo P.G., 51 n, 91 n, 97 n, 98 n, 99 n
 Lopez de Carvajal B., 50 n
 Lora E., 64 n
 Lorenzino da Marostica, beato, 170, 171
 Lorenzo, santo, 65 n 74, 196
 Lorenzoni G., 204 n
 Loreto (Ancona)
 santuario della Santa Casa, 34, 47 e n,
 51 n, 59, 61, 69 e n, 74, 221, 222
 Lot B., 210
 Lourdes
 santuario, 33, 34, 63, 245
 Löwit K., 24
 Luca, santo, 92, 201, 231
 Lucco M., 200 n, 201 n, 202 n, 210
 Lucia, santa, 148, 149, 241
 Ludig D., 118
 Lug, divinità celtica, 212
 Lusa G., 206
 Luzzo L., 209
 Lyman Hurlbut J., 112
 Mabillon J., 57 n
 Maccarrone M., 48 n, 53 e n
 Maestro di Feltre, 202
 Maganza, bottega, 69 n
 Maggiani S., 67 n
 Mainoni, famiglia, 105 n
 Maioli M.G., 213 n
 Majò A., 52 n
 Malta, 32
 Maltezou C.A., 168 n
 Mandrucco, capo degli Alemanni, 216
 Maniace G., 148
 Manselli R., 78 n
 Mantese G., 165 n, 168 n, 169 e n, 170 n
 Mara M.G., 56 n
 Marcadella G., 127 n
 Marcellino, santo, 196
 Marcello, famiglia, 152
 Marcianò A.F., 124 n
 Marco, santo, 204, 207
 Marco da Brescia, 205 n
 Marco da Mel, 205 n
 Marcora C., 94 n
 Marcucci D., 53 n
 Margolis M.L., 117
 Marin Ruiz De Assin D., 52 n
 Martelli, famiglia, 102
 Martin J.-M., 57 n
 Martin T., 142 n
 Martino, santo, 203, 243
 Martino V, papa, 48
 Marzari G., 125 n, 130
 Mason Rinaldi S., 42 n
 Massari da Cori A., 62
 Massimiliano d'Asburgo, imperatore, 129
 Massino C., 106
 Mastobuoni S., 58 n
 Matilde di Canossa, 193

- Mattioli Carcano F., 100 n
 Maurizio, santo, 196
 Mayellaro F., 43 n, 161 n
 Mazzoleni J., 58 n
 Meckenem Israel van, 65 n
 Medina, 34
 Meersseman G.G., 176
 Meiss M., 60 n
 Mel (Belluno)
 castello di Zumelle, 217
 Melchisedeq, sacerdote, 35
 Melzi D'Eril G., 100 n
 Mencherini S., 52 n
 Menegazzi L., 202 n
 Meneghin V., 205 n
 Menestò E., 58 n
 Menniti Ippolito A., 126 n
 Meo S., 63 n
 Mercati A., 49 n
 Merlin T., 161 n
 Messico, 38
 Mezvinsky N., 118 n
 Miani Gerolamo, santo, 208
 Micati E., 180 n
 Michele, santo, 195 n, 202, 203
 Micheletto E., 82 n
 Michiel M., podestà, 121 n
 Mies G., 212 n, 217 n, 222 n
 Milani C., 164
 Milano, 231
 cappella della presentazione di Gesù
 al tempio, 104
 chiesa di Santa Maria di Loreto, 104
 Miller L., 110
 Mocenigo L., vescovo, 221
 Moncalvo, *vedi* Caccia G.
 Mondini, famiglia, 223
 Moneta G., 65 n
 Monselice (Padova), 71, 139, 151, 239,
 240, 248
 Carmine, frazione, 149
 chiesa di San Giorgio, 40 e n, 42, 43
 e n, 44, 65, 68, 70, 139, 140, 141, 148,
 152-154, 156n, 159, 160, 240
 chiesa di San Giovanni sul Monte Ric-
 co, 149, 150
 chiesa di San Martino, 155
 chiesa di San Paolo, 155
 chiesa di Santa Giustina (Duomo vec-
 chio), 43, 69 n, 188
 chiesa di San Tommaso, 188
 convento di San Francesco, 155
 convento di San Giacomo, 158
 convento di Sant'Anna, 155
 Duomo nuovo, 41 n, 44 n, 69 n, 71
 Lispida, località, 188 n
 Marendole, frazione, 151, 161
 monastero di Santa Maria di Lispida, 148
 Monte Ricco, 149, 151
 Museo Piombin, 156
 San Francesco, grotta ed esedra, 44,
 154, 157-159
 santuario giubilare delle Sette Chie-
 se, 39 n, 41, 42 n, 44 n, 49, 64-70,
 147-162, 240, 241, 242
 Villa Duodo, 39 e n, 40, 42 e n, 43,
 45, 64, 65, 66, 68, 139, 154, 159, 240
 Villa Nani, 153
 Montagna B., 165
 Montaione (Firenze)
 sacro monte di San Vivaldo, 36, 51 e n,
 92
 Monte Madonna, *vedi* Teolo (Padova)
 Monte San Savino (Arezzo)
 santuario di Santa Maria delle Verti-
 ghe, 59
 Monte Sant'Angelo (Foggia), 45, 57 e n, 88
 santuario di San Michele Arcangelo
 sul Gargano, 48
 Montegrotto Terme (Padova), 21
 chiesa di San Bartolomeo di Turri, 188
 Monti G.F., 102
 Monticolo G., 131, 132
 Mont-Saint Michel, 25, 56, 88
 Monviso, 83
 Morazzone P.F.M., 102 n, 104 e n
 Morbegno (Sondrio)
 santuario dell'Assunta, 93
 Moretti I., 180 e n
 Moriah, monte, 35
 Moschini G.A., 69 n
 Munari N., 138, 139 e n
 Muraro M., 181n
 Muttoni F., 123, 132, 133

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Naborre, santo, 199 e n
 Nahmer D. von der, 63 n
 Nani, famiglia, 152
 Agostino, 41
 Narni (Terni), 61
 Narsete, generale bizantino, 217
 Natalini V., 54 n
 Natta-Soleri C., 78 n
 Nazareth, 46, 69 n
 Nazca (Perù), 32
 Negretti J., 42 n
 Neri D., 52 n
 Nessi S., 61 n
 New York, 110
 Niccolò di Trevi, 53
 Niccolò IV, papa, 53
 Nicodemo, 170
 Nicola, vescovo, 60 n
 Nicolò V, papa, 173, 174
 Nievo A., 170
 Niort, grotta, 32
 Notkerio Galbulo, 197
 Notturmo G., 172
 Novalesa (Torino)
 abbazia, 82, 84, 87
 Nuvolone C.F., 102
- Oberto di Avranches, vescovo, 56, 57 n
 Olderico Manfredi, marchese di Torino, 86
 Olevano sul Tusciano (Salerno)
 santuario di San Michele, 57
 Olimpia, 33
 Olina, famiglia, 101
 Olivato L., 40 n, 42 n, 137 n, 138 n
 Omodei, famiglia, 104
 Onofrio, santo, 203
 Orlandi G., 86 n
 Orlando (Florida), 117
 Orso, santo, 167e n, 168, 174, 175
 Orta San Giulio (Novara)
 chiesa di San Nicolao, 101
 chiesa della Madonna delle Grazie, 101
 cappella della Porziuncola, 102
 sacro monte di San Francesco, 94, 95,
 100-103, 233
 Ortalli G., 126 e n
 Orvieto (Terni)
 duomo, 53 e n
- Ossuccio (Como)
 sacro monte della Beata Vergine del
 soccorso, 104-105 e n, 233
 Osvaldo, santo, 223
 Otranto G., 56 n, 57 n, 89 n, 192 n
 Ottaviano Augusto, imperatore, 216
 Otto R., 24, 25
 Oulx (Torino)
 chiesa di San Lorenzo, 85
 Oursel R., 25
 Owens P.J., 113, 114
- Paceco F., 51 n
 Padova, 179
 basilica di Santa Giustina, 179, 201
 basilica di Sant'Antonio, 204
 cappella degli Scrovegni, 200
 chiesa di San Gaetano, 140
 Pagello G., 171
 Pagliarini G.B., 126
 Paglierino B., 171
 Pagnano S., 52 n
 Paino P., 101
 Pajetta P., 227
 Paleologi, famiglia, 106
 Paleotti G., 99
 Palladio A., 123, 126, 129, 135, 136, 240
 Pallaro A., 181 n
 Palma il Giovane, 17, 42 e n, 69 n, 240
 Palmanova, 40, 152
 Palumbo G., 67 n
 Pamphili G.B., 153
 Panigarola F, frate predicatore, 98
 Paolo, santo, 41 n, 74, 170, 196, 199,
 203, 219
 Paolo Diacono, 161 n
 Paolo II, papa, 59n, 60n, 61n
 Paolo V, papa, 18, 41e n, 42, 42 n, 45,
 49, 55, 64, 71, 73, 75, 104, 141, 144
 Parma, 59 n
 Parron I., 81 n
 Pasini V., 121, 122, 124 e n, 129, 173
 Pasole B., 209 n
 Pasqua, isola, 32
 Pasquale, santo, 226
 Pastor L. von, 66 n
 Patetta L., 59 n
 Paulus N., 48 n

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Pedona (Cuneo)
 abbazia di San Dalmazzo, 82, 83
- Pejrani Baricco L., 88 n
- Pellegrini F., 194 n
- Pellegrini G., 208
- Pellegrini P., 98
- Pellizzo L., 44 n
- Peloso A., 15
- Penco G., 177 n
- Perdrizet P., 60 n
- Petrarca F., 247
- Petrucci A., 56 n
- Petruccia, beata, 62
- Piantoni M., 189 n
- Piccat M., 40 n
- Piccolomini F., 143
- Pienza (Siena), 231
- Pietro, santo, 41 n, 53, 74, 82, 84, 157,
 196, 198 e n, 199
- Pigafetta F., 131
- Pinto K., 110 n
- Pio V, santo, papa, 67
- Pio VI, papa, 44 n, 156
- Pio X, papa, 44 n, 159
- Pio XII, papa, 18
- Piovene Rocchette (Vicenza), 173
- Pirocca T., 172 e n
- Pisani, famiglia, 135, 152
- Pittoni G.B., 131, 137
- Polticchia R., 48 n, 59 n
- Ponte (Sondrio)
 santuario della Madonna di Campa-
 gna, 93
- Ponzano Monferrato (Alessandria)
 sacro monte, 232
- Ponzin R., 40 n
- Porro G., 137
- Possamai P., 125, 128, 131, 173 n
- Possenti E., 181 n
- Pozzessere P., 180 n
- Pozzonovo (Padova), 44 n
- Praglia (Padova)
 abbazia di Santa Maria, 184, 185 n
 chiesa di San Benedetto delle Selve, 188
- Prandi A., 180 e n
- Prestinari C., 102 n, 104
- Preto P., 170 n
- Prezzolini G., 64 n
- Prosdocimo, santo, 172 e n
- Provero L., 84 n
- Providoni F., 54
- Pulinari D., 52 n
- Puppi L., 13, 40 n, 42 n, 123 n, 126 n,
 130 n, 136 n, 138 e n, 165 n, 169 n,
 173 n, 235
- Puttin L., 167 e n, 220 e n, 221
- Puy-en-Velay
 santuario di Saint-Michel d'Aiguilhe,
 57
- Rabano Mauro, 197
- Rachele, 35
- Radan G., 180 n
- Ranucci M., 59 n
- Ranzo C., 97 n
- Reagan R., 116
- Recchi, fratelli, 105
- Reithia, dea, 212, 213
- Renzulli A., 57 n
- Revine Lago (Treviso), 227
 chiesa di San Matteo, 224, 226
 santuario di San Francesco da Paola,
 222-230
- Rezio (M. Retti), scultore, 104 n
- Rho (Milano)
 santuario della Beata Vergine Addo-
 lorata, 93
- Riberi A.M., 82 e n
- Riccardi F., 51 n, 93 n
- Ricci I., 52 n
- Ridolfi A., 208, 224
- Righettini A., 219
- Rigon A., 40 n, 150, 161 n, 162 n, 176 e n,
 178 e n, 179 e n, 184 n, 188 n
- Rigoni C., 173 n
- Rinaldi A., 42 n
- Rinaldi Veloccia M.I., 212 n
- Rio de Janeiro, 114
- Rippe G., 181 n
- Robertson C.F., 112, 113, 115
- Robertson P., 117
- Rocco, santo, 219
- Rockfeller N., 115
- Rockfeller W., 115

- Rodolfo il Glabro, 86 e n
 Roma, 25, 33, 41, 46, 53, 43, 193, 212 n, 231, 232, 244
 Castel Sant'Angelo, 212 n, 227
 cappella di Sant'Elena, 51 n
 chiesa di San Giovanni in Laterano, 49, 63, 64, 74, 141, 233
 chiesa di San Lorenzo fuori le mura, 42 n, 64 e n, 74, 141
 chiesa di San Paolo fuori le mura, 42 n, 64 e n, 74, 141
 chiesa di San Pietro, 48, 53, 64 e n, 65 n, 67, 74, 82, 141, 232, 246
 chiesa di San Sebastiano, 18, 42 n, 64 e n, 74, 141
 chiesa di Santa Croce in Gerusalemme, 42 n, 50 e n, 64, 65 n, 74, 141
 chiesa di Santa Maria degli Angeli, 50, 67
 chiesa di Santa Maria in Aracoeli, 60
 chiesa di Santa Maria in Vallicella, 65 n
 chiesa di Santa Maria Maggiore, 42 n, 53, 64 e n, 65, 67 n, 74, 141
 chiesa di Santa Sabina all'Aventino, 231
 chiesa di Tor de' Specchi, 42 e n
 Romanini A.M., 54 n
 Romano G., 88 n
 Roosevelt F.D., 113
 Ros G., arciprete, 227
 Rosenthal M.J., 117
 Rosio C., 97 e n
 Rossetto F., 29, 190 n
 Rossi M., 96 n, 97 n
 Rousseau J.J., 24
 Rovello J., vescovo, 201 n, 206, 207 n
 Roversi G., 92 n
 Rovetta A., 93 n
 Rovolon (Padova), 190
 Rugo P., 194 n
 Rumor S., 128 e n
 Russo C., 46 n
 Russo L., 50 n

 Sabbatucci G., 164 e n
 Sabino, santo, 160, 161
 Sacchetti C., 86 n

 Sacri Monti
 Belmonte, *vedi* Valperga
 Berico, *vedi* Vicenza
 Crea, *vedi* Serralunga di Crea
 Madonna del monte di Rovolon, *vedi* Teolo
 Monsummano, *vedi* Santorso
 Oropa, *vedi* Biella
 Orta, *vedi* Orta San Giulio
 Santi Vittore e Corona, *vedi* Feltre
 Varallo, *vedi* Varallo Sesia
 Saint-Jean de Maurienne
 cattedrale, 81 e n, 82
 Saint-Simon de Rouvroy C.H., 24
 Salem (Massachusetts, USA), 35
 Salice, famiglia, 105n
 Salomonio J., 41 n, 42 n
 Salvador da Bahia
 santuario del Bom Jesus do Bonfim, 33
 Salvadori A., 78 n
 Sambin P., 177 n, 184 n
 San Giacomo di Compostela, *vedi* Santiago de Compostela
 San Giacomo Filippo
 santuario dell'Apparizione della Vergine di Galivaggio, 93
 San Pietro di Feletto (Treviso)
 pieve di San Pietro, 219
 San Pietro Viminario (Padova)
 chiesa di San Matteo di Vanzo, 188
 Vanzo, parrocchia, 44 n
 Sansepolcro (Arezzo)
 confraternita del Crocefisso, 52 n
 chiesa di San Rocco, 52 n
 Sansovino F., 198 n
 Sansovino J., 135
 Sant'Ambrogio di Torino
 Sacra di San Michele 25, 57, 58 e n, 86, 87, 88, 89
 chiesa di Sant'Ambrogio, 88
 Pirchiriano, monte, 58, 88, 89
 Santa Lucia di Piave (Treviso), 218
 Santarelli G., 62 n
 Santiago de Compostela, 25, 46, 48, 167, 233, 234, 244, 245, 246
 Santilla Gonzalvo M., 50 n

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Santorso (Vicenza)
 monte Summano, 163-174
 santuario di Santa Maria di Monsummano, 163-174
- Santucci F., 124 n
- Sanudo M., 65 n, 206
- Sapin C., 81 n
- Saronno (Varese)
 cappella del Cenacolo, 93
 santuario della Beata Vergine dei Miracoli, 93 e n, 104
- Sartori E., 163 e n, 164, 166 e n, 167 e n, 168 e n
- Sartori F., 159, 162 n, 164
- Sassi R., 55 n
- Sasso da Cissone A., 224
- Savi S., 87 n
- Savino, santo, 59
- Savoia, famiglia, 107
- Saxer V., 56 n
- Scamozzi V., 17, 39 n, 40, 41, 44, 74, 135-145
- Scandella A.E., 55 n
- Scarognino M., 96, 97
- Schama S., 163 e n, 166
- Scherer M., 117 n
- Scola A., cardinale, 232
- Scrutari (Albania), 62
- Sebastiano, santo, 41 n, 50 n, 61 n, 74, 203
- Segre Montel C., 84 n, 87 n
- Segusini G., 210
- Selmin F., 177 n
- Sensi M., 40 n, 49 n, 51 n, 59 n, 63 n, 124 n, 140 n, 141 n, 176 e n, 179, 180
- Serenato L., frate, 105
- Sergi G., 58 n, 87 n, 88 n
- Serragli S., 59 n
- Serralunga di Crea (Alessandria)
 sacro monte di Santa Maria Assunta, 106 e n, 107, 232, 233, 235
- Serravalle di Chienti (Macerata)
 santuario di Santa Maria del Piano, 49
- Sesostri, faraone, 218
- Settia A.A., 181 n
- Severano G., 63 n
- Sforza G.M., 103 n
- Shahak I., 118 n
- Sichem (Samaria), 35
- Siena, 180
- Sigismondo, santo, 206 n, 207
- Signorelli M., 60 n
- Silberman N.A., 112 n
- Silva, famiglia, 105
 Francesco, 104
- Silverstein K., 117 n
- Silvestro, santo, papa, 50 n
- Simonato B., 205 n
- Simone da Cusighe, 202
- Simone Metafraste, 197
- Simoni A., fra', 210
- Simonino, santo, 170, 171
- Sinai, 38, 167, 168
- Sion, monte, 38, 109, 110
- Siponto (Foggia)
 santuario di San Leonardo, 58 e n
- Sisto V, papa, 54, 63, 67, 98 e n, 221
- Smith E., 113
- Smith G.L.K., 113 e n, 114, 115
- Snider T., frate, 105
- Sommariva G., 171
- Sondrio
 santuario della Madonna della Sassetta, 93
- Soragni U., 132 n
- Soresini G.M., 63 n
- Sovramonte (Belluno)
 chiesa di San Giorgio a Sorriva, 200 n
- Spada Pintarelli S., 201 n
- Spagna, 38
- Speciano C., vescovo, 98 e n
- Spelsberg I., 12
- Spinelli G., 177 e n
- Spiriti A., 103 n, 104 n
- Spoletto (Perugia)
 chiesa di San Pietro, 53
 Santuario di Monteleone di Spoleto, 62
- Squizzato A., 95 n, 100 n, 103 n, 105 n
- Sri Lanka
 Picco d'Adamo, monte, 33
- St. Louis, 111
- Stefani Perrone S., 51 n, 97 n
- Stefano, papa, 196

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Stefano, santo, protomartire, 196, 228
 Stonehenge (Gran Bretagna), 32
 Stopani R., 87 n
 Stoppa A.L., 52 n
 Suitner G., 195 n
 Sullivan E.A., 114
 Sumption J., 48 n
 Susa (Torino), 85, 86
 Sussmann V., 60 n
- Tabacchetti, *vedi* Wespin J.
 Tabor (Galilea), 35, 38
 Tacco di Colmar A., 224
 Tacito P.C., 163
 Tafuri M., 135 n, 139 n
 Tagliaferri M., 175 n
 Talbot A.M., 78 n
 Tanzio da Varallo, 99 e n
 Tassi V., 55 n
 Taviani P.E., 24
 Temanza T., 41 n
 Tempestini A., 165 n
 Tenenti M., 59 n
 Tensini F., 128, 132
 Teobaldo, santo, 179
 Teodora, imperatrice, 148
 Teodoro, santo, 204, 226
 Teolo (Padova), 190
 chiesa di Sant'Antonio del Covolo,
 179 n
 grotta di Santa Felicità al Covolo, 179
 santuario della Madonna del Monte
 di Rovolon, 175-192
- Teramo
 santuario della Madonna della Quer-
 cia, 62
 Terribile Wiel Marin V., 43 n, 161 n
 Tesimo (Bolzano)
 cappella di San Jacopo a Grissiano, 77
 Thayer J.H., 112
 Thomasset C., 78 n
 Tiberino G.M., 171
 Tirali A., 43, 44
 Tirano (Sondrio)
 santuario della Madonna, 93
 Tiziano, santo, vescovo, 222
 Todescato G.M., 121 n
- Todesco, famiglia, 223
 Tognetti G., 124 n
 Tomasi G., 219 e n, 222 n, 225 n
 Tomaso da Modena, 202
 Tomaszewski A., 12
 Tomio L., 217 e n
 Tomitano D., 201 n
 Tommaso, fra', 51 n
 Torcellan F., 175 n
 Torino, 81, 234
 Politecnico, 234
 Tosco C., 77 n, 81 n, 82 n, 88 n, 190 n
 Tosti M., 56 n, 176 n
 Trento, 170
 ospedale di San Pietro, 171
 Tresivio (Sondrio)
 santuario della Santa Casa di Loreto, 93
 Treviso
 chiesa di Santa Margherita, 202
 Trillin C., 114, 115 n
 Trissino G., 135, 165
 Trolese F., 183 n
 Tronto (Ascoli Piceno)
 cappella di San Carlo Borromeo, 55 n
 chiesa di San Francesco a Borgo di
 Arquata, 55 n
 Trotta M., 57 n
 Tuniz D., 95 n
- Union City (New Jersey), 114
 Urbano V, papa, 50 n
 Urbano VII, papa, 129 n
 Uruk, 32
- Vaccaro L., 47 n, 51 n, 67 n, 93 n, 191 n
 Valandro R., 39 n, 42 n, 43 n, 44 n, 65 n,
 68 n, 69 n, 141 n, 162 n
 Val di Lago
 chiesa di Sant'Ippolito, 54
 Valentino, santo, 19, 43 n, 44 n, 69, 247
 Valier B.B., 142, 159
 Valier F., chierico, 205
 Valle San Giorgio (Padova)
 chiesa di San Biagio, 182 n
 Vallery-Radot J., 81 n
 Valperga (Torino)
 sacro monte di Belmonte, 233

INDICE DEI NOMI DI LUOGO E DI PERSONA

- Vannini G., 52 n
 Vanzo (Padova), *vedi* San Pietro Viminario
 Varallo Sesia (Vercelli)
 sacro monte di Nova Gerusalemme, 36, 51 e n, 91-102, 104, 106, 233
 Varanini G.M., 79 n, 88 n, 195 n
 Varese
 sacro monte del Rosario, 94, 103-104, 233
 santuario di Santa Maria al Monte, 103
 Vauchez A., 55 n, 57 n, 89 n, 175 n, 192 n
 Vecchi A., 50 n, 162 n
 Vecellio A., 206 n, 210 n
 Venazio Fortunato, 17
 Vendramin S., 138 n
 Venezia, 138, 148, 152
 basilica di San Marco, 48, 194, 195, 196 n
 chiesa della Celestia, 140
 chiesa di San Clemente, 59 n
 chiesa di San Pantalon, 140
 chiesa di Santa Maria delle Grazie, 205
 chiesa di Santa Maria Zobenigo, 40, 139, 142, 153
 Gallerie dell'Accademia, 142, 165
 monastero dei Minimi, 222
 Museo Correr, 39 n, 169
 Museo diocesano, 204
 San Giorgio Maggiore, isola, 148
 Venier, famiglia, 152
 Ventura A., 58 n
 Venturoli A., 65 n
 Vergani R., 188 e n
 Vescovana (Padova), 59 n
 Vestrius Barbianus M., 72
 Vian N., 65
 Vicenza, 165, 169, 174
 Campo Marzo, 123, 133
 chiesa di San Pietro, 122
 chiesa di Santa Corona, 174
 chiesa di Santa Maria Annunciata, 131
 convento di San Bortolo, 133
 Palazzo Trissino, 135
 santuario di monte Berico, 121-133, 173, 179, 182, 188, 189, 190, 191
 Vidor, da, *vedi* Arpone e Giovanni
 Villabruna (Belluno)
 chiesa di San Marcello, 199
 Villata E., 96 n
 Virgilio, M.P., 245
 Visconti, famiglia, 198 n
 Viterbo
 santuario di Santa Maria della Quercia, 59, 60
 Vittore, santo, 193-210
 Vittoria A., 142
 Vittorio Veneto (Treviso), 220, 214
 cappella di San Mamante, 214
 pieve di Sant'Andrea di Bigonzo, rocca di Elia, 219
 rocca di Eliseo, 219
 santuario di Sant'Augusta, 214-216
 Vizzutti F., 202 n
 Volpini R., 48 n

 Waitz G., 56 n
 Weber T.P., 118 n
 Wespín J., 106
 Wespín N., 106
 Wirixolo, 183
 Wolters W., 191 n, 204

 Zago O., 132
 Zanella R., 167 n
 Zanzi L. e P., 23, 51 n, 66 n, 95 n, 103 n, 104 n
 Zasio G., 205 n
 Zedelgem A. da, 92 n
 Zerbi P., 48 n
 Zerbini E., 190 n
 Zironda R., 172 e n, 173 n
 Zuliani F., 189 e n, 202 n



Finito di stampare nel mese di dicembre 2006
per conto della casa editrice Il Poligrafo srl
presso le Grafiche ITE di Dolo (Venezia)