



Honos alit artes

Studi per il settantesimo compleanno
di Mario Ascheri

GLI UNIVERSI PARTICOLARI

Città e territori dal medioevo all'età moderna

a cura di

Paola Maffei e Gian Maria Varanini



Reti Medievali E-Book

19/II

Honos alit artes

**Studi per il settantesimo compleanno
di Mario Ascheri**

GLI UNIVERSI PARTICOLARI

Città e territori dal medioevo all'età moderna

a cura di

Paola Maffei e Gian Maria Varanini

Firenze University Press

2014

Identità cittadina, mariodulia e culto delle reliquie

Il “caso” pratese

di Franco Cardini

Una felice e fortunata coincidenza, il recente restauro della Cappella della Cintola nel duomo di Prato e il volume che tempestivamente ad esso fu dedicato¹, è stata all'origine d'un rinnovarsi dell'attenzione cittadina per un culto che vanta un'antica e radicata tradizione civica: quella legata al culto, alla conservazione e alla pubblica ostensione solenne, l'8 settembre di ogni anno, della reliquia nota come la “Santa Cintola della Vergine”². Il carattere esemplare del restauro e l'eccellenza degli affreschi trecenteschi, che senza dubbio sono tra i capolavori di Agnolo Gaddi, hanno indirettamente riproposto altresì la problematica connessa con l'oggetto denominato “Santa Cintola”, con le evidenze archeologiche che lo riguardano, con il suo leggendario arrivo nella città di Prato attorno alla metà del XII secolo e con le fonti che ne narrano le vicende e che appartengono invece al XIII-XIV³. Purtroppo le ricerche propriamente storiche e filologiche relative alla reliquia e alle fonti che ne trattano hanno, a differenza di quelle a carattere iconologico e artistico, segnato il passo: e, dopo vetuste ancorché venerabili ricerche in materia⁴, siamo in realtà ancora costretti a rifarci al memorabile e ancor fondamentale studio di Anna I. Galletti che oltre un trentennio fa ricapitolava l'intero *status quaestionis* proponendo originali linee investigative a tutt'oggi insuperate ma che purtroppo non sono state seguite

¹ *Agnolo Gaddi e la Cappella della Cintola. La storia, l'arte, il restauro*, a cura di I. Lapi Ballerini, Firenze 2009.

² La prime notizie sulla festa risalgono al 1276-79: Archivio di Stato di Prato, *Comune, Statuti*, 2, framm. 4.

³ Si vedano le molte notizie al riguardo raccolte in *Prato. Storia di una città*, sotto la direzione di F. Braudel, I, t. I-II, *Ascesa e declino del centro medievale dal Mille al 1494*, a cura di G. Cherubini, Firenze 1991, *passim*.

⁴ Ci limitiamo a G. Bianchini, *Notizie istoriche intorno alla sacratissima Cintola della Vergine che si conserva nella città di Prato*, Firenze 1722; *La leggenda della Cintola di Maria Vergine che si conserva in Prato*, a cura di C. Guasti, Prato 1861; G. Pelagatti, *Il Sacro Cingolo mariano in Prato fino alla traslazione del 1395*, Prato 1895; R. Piattoli, *Per la storia della Cappella del Sacro Cingolo*, in «Archivio storico pratese», 10 (1932), pp. 70-90; G. Pelagatti, *Il Sacro Cingolo mariano in Prato*, Prato 1937; G. Marchini, *La cappella del Sacro Cingolo nel duomo di Prato*, Prato 1975.

dagli auspicabili e tuttora necessari approfondimenti⁵, a parte le principali fonti narrative a proposito della traslazione della reliquia, che sono state pubblicate grazie al benemerito, amoroso impegno di Cesare Grassi⁶.

La mariodulia cattolica appare sovente e come tale è presentata, da altre confessioni cristiane, come una mariolatria. Vero è che tale almeno apparente caratteristica potrebb'essere condivisa anche dalle Chiese orientali, dalla greca e dalla russa fino alla copta d'Egitto e d'Etiopia; e nello stesso Islam è diffuso un culto della Vergine che dà luogo anche a santuari "misti", come accade in Siria nel caso della Vergine di Saydenayya e presso il Cairo in quello di Mataryya. Certo è tuttavia che il culto della Madre di Dio, in area cristiano-latina, si è affermato molto presto ed è cresciuto anche in rapporto a vicende non solo teologiche o mistiche, ma anche politiche. Maria è divenuta sin dal XII secolo – auspice il grande esegeta della sua figura, Bernardo di Clairvaux – il simbolo stesso della Chiesa: e l'Europa delle cattedrali è sorta e si è affermata nel segno della Vergine. Patrona di tutta la Cristianità, *Mater Christi* ma anche *Mater fidelium omnium* e *Advocata nostra*, Maria si propone spesso come tutrice dei cristiani: mediatrice per eccellenza, è attraverso di lei che Dio sceglie di dispensare i Suoi miracoli; guarisce e favorisce la montata lattea delle puerpere, poiché come madre è pietosa e comprensiva verso tutte le madri; è Vergine del Soccorso contro le insidie del demonio; appare fin dall'XI secolo talora in battaglia, memore – in quanto *foederis Arca* – che il santo oggetto che la simbolizza nel Vecchio Testamento, l'arca dell'alleanza, veniva appunto portato in combattimento; *terribilis, ut castrorum acies ordinata*, acclama la Vergine il popolo cristiano con le parole di Salomone⁷.

La dolcezza di Maria include e comprende pertanto anche un lato terribile: Maria è la *Mulier* vincitrice del serpente del *Genesi*, è la «*Mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim*» dell'*Apocalisse*; le sue apparizioni sono talora cratofaniche, i luoghi da essa prescelti per apparire sono spesso terribili: massi impervi, grotte sotterranee, misteriose acque sorgive. È stato notato – per quanto si sia usciti da tempo, al riguardo, dalle tesi deterministiche di tipo positivisticò – come Maria erediti vari aspet-

⁵ A.I. Galletti, *Storie della Sacra Cintola. Schede per un lavoro da fare a Prato, in Toscana e Terrasanta nel medioevo*, a cura di F. Cardini, Firenze 1982, pp. 317-22, con annessa edizione della *Historia Cinguli sanctae Mariae* (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magliabechiano XXXVII, 323, già Stroziano in-4°, 713, ms. cart., sec. XV).

⁶ Duccio d'Amadore, *Il "Cinturale"*, a cura di C. Grassi, Prato 1984; G. Guizzelmi, *Historia della Cintola della Vergine Maria*, a cura di C. Grassi, Prato 1990. Il trattamento iconografico del testo di Duccio d'Amadore da parte di Agnolo Gaddi e i riscontri testuali del Guizzelmi sono trattati da M. Ciatti, *Gli affreschi della Cappella della Cintola tra storia sacra e leggenda. Appunti per una lettura iconografica*, in Agnolo Gaddi cit., pp. 75-108.

⁷ Sulla Vergine Maria la bibliografia è immensa; ci limitiamo, a titolo d'indirizzo, a K. Schreiner, *Vergine, Madre, Regina. I volti di Maria nell'universo cristiano*, Roma 1995, pp. 3-51; L. Lunari, *Maria di Nazareth*, Milano 1986; J. Guitton, *La Vergine Maria*, Milano 1987, pp. 34-90; P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, *passim*; R. Mazzei, *Le Madonne degli italiani: i santuari mariani d'Italia*, in *La cultura folklorica*, a cura di F. Cardini, Busto Arsizio (Varese) 1989, p. 216 sgg.

ti dei culti femminili precristiani e come al riguardo si eserciti nei secoli, in modi e in forme diverse, un complesso rapporto di acculturazione rispetto alle *Magnae Matres* o a figure virginali o materne del pantheon pagano: da Iside a Cibele a Demetra a Diana, passando anche per Athena e per Afrodite.

Nella Toscana, millenaria terra di città, la Vergine – presente anche nelle contese tra guelfi e ghibellini: la *militia Virginis* nacque nella Firenze duecentesca sotto il patrocinio dei domenicani per combattere eretici e ghibellini; ma se il culto mariano fiorentino ha un'impronta "guelfa", viceversa è ghibellina la Madonna protettrice dei senesi nella gloriosa giornata di Montaperti del 1260, che determinò la consacrazione di Siena quale *Civitas Virginis* – onora alcuni centri di sue illustri reliquie, ne visita altri con sue immagini spesso miracolosamente ritrovate, in altri ancora sceglie l'apparizione diretta: e in tutti i casi la sua presenza è segnata da miracoli. Patrona di tutta la Cristianità, la Madonna lo è appunto dal XII secolo anche di ogni città, e le cattedrali le sono regolarmente dedicate per quanto non sempre il suo culto obliteri o rimuova del tutto quello del precedente patrono, martire o vescovo che sia. Ogni città ha, comunque, la sua Madonna; e le Madonne cittadine si affiancano ai molti santuari extraurbani, che sorgono soprattutto tra la fine del Trecento e la prima metà del Cinquecento, in corrispondenza di quello ch'è stato per la regione – ma non soltanto per essa, peraltro – un lungo periodo di crisi.

Anche Prato è – non più forse: non certamente comunque da meno di altre città toscane, Siena inclusa – una *Civitas Virginis*; e tale sua qualifica non appare nella sostanza minimamente lesa dal fatto che a rigore solo nel 1653, con il conseguimento della dignità diocesana, la "terra" di Prato abbia potuto propriamente dirsi – nella nomenclatura consueta – "città". Per i pratesi, la loro era città da molto tempo, e come tale essi la vivevano.

Autentico simbolo del prestigio dell'antica pieve e propositura di Santo Stefano – soggetta all'ordinario diocesano pistoiese, ma protagonista di continui gesti d'indipendenza *de facto* sino al passaggio alla diretta soggezione della Sede romana, nel 1133 – era il "Sacro Cingolo" (o "Sacra Cintola") di Maria, che il preposto del Capitolo pievanile gelosamente custodiva e ch'era oggetto di continue liti tra autorità capitolare, autorità diocesana pistoiese e autorità comunale pratese.

Molte sono le reliquie mariane circolanti nella Cristianità: anzitutto il *Maphorion* (manto), ma anche la tunica, il velo e perfino cuffie, scarpe e guanti; famosa la reliquia della "Santa Camicia" di Chartres, che del resto non è la sola ad essere conosciuta e venerata. Tra le reliquie corporali, oltre ai capelli, si veneravano particole del Santo Latte (ad esempio a Montevarchi)⁸, una pia tra-

⁸ Cfr. *Madonna del Latte. La sacralità umanizzata*, a cura di P. Berruti, Firenze 2006. In generale sul latte sotto il profilo antropologico-religioso cfr. le pagine di M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino 2012, pp. 104-106, con bibliografia che rimanda a precedenti scritti di P. Camporesi e di altri e osservazioni importanti, per esempio, sul rapporto tra il sangue e il latte.

dizione, questa, che faceva perder le staffe a Bernardino da Siena, il quale – inveendo che la Vergine Maria non era una “vacca”, dalla quale si potesse pretendere di ottenere tanto liquido materno⁹ – mostrava d’ignorare che in realtà le reliquie dette del “latte della Vergine” sono ordinariamente quelle ottenute dalla sospensione in acqua d’un po’ di gesso raschiato dalle pareti calcaree di una grotta di Betlemme, detta appunto «del Latte» e resa venerabile da una leggenda che riguardava appunto Maria e Gesù. Molte reliquie mariane celebrate e venerate a Costantinopoli presero la via dell’Europa all’indomani della quarta crociata. Con la conquista mamelucca della Terrasanta, a partire dal Duecento, sarebbero giunte da Nazareth – e poi, con gli ottomani, da Efeso – anche le Sante Case di Maria, venerate a Loreto e a Walsingham. A Perugia si venera il Santo Anello nuziale della Vergine, che nell’ottavo decennio del XV secolo fu al centro d’una feroce contesa tra la città umbra e Chiusi; ma altri anelli dello stesso genere si venerano a Semur in Borgogna, nella chiesa di Santa Maria in Via Lata a Roma, nell’abbazia di Anchin presso Douai.

Il problema delle false reliquie è ben noto. Voltaire e Collin de Plancy, che a suo tempo lo denunciarono con forza, attingevano a piene mani dal *Traité des reliques* di Giovanni Calvino; ma la questione era ben più antica, e tutti i denunziatori delle ridicole e superstiziose falsità riguardanti certe reliquie hanno direttamente o indirettamente attinto – di solito evitando di dichiararlo – al trattato *De pignoribus sanctorum*, scritto alla fine dell’XI o ai primi del XII secolo da Guiberto abate di Nogent, celebre anche come autobiografo e come cronista della prima crociata.

La complessa storia delle reliquie cristiane include anche un intricato capitolo dedicato alla *zona*, la cintura della Vergine la quale, secondo il racconto apocrifo del *Transito* attribuito a Giuseppe d’Arimatea, essa avrebbe lasciato, venendo assunta in cielo, all’apostolo Tommaso. Di una reliquia della cintura, la più celebre, si disse che da Gerusalemme, dove Tommaso l’aveva affidata a una pia famiglia, fu trasportata nel VI secolo a Costantinopoli da dove, nel 1205, sull’onda della “grande rapina” della quarta crociata raggiunse Soissons; un frammento venne donato a Bruges nel 1230, mentre la parte più cospicua venne trasferita nella basilica romana di Santa Maria Maggiore dopo la conquista di Costantinopoli. Altre cinture, o parti, o memorie di essa, si venerano o si veneravano anche a Montserrat, a Parigi, a Chartres, a Le Puy, ad Arras, a Linburg, ad Assisi; i monaci siriani monofisiti di Homs ne mostrano a loro volta un’altra. Una particola della cintura è stata rinvenuta anche in una chiesa del modenese. Quale possibile autenticità può essere rivendicata per la reliquia di Prato?

Secondo l’opinione espressa dallo psicologo junghiano Erich Neumann, due sono le principali caratteristiche della sacralità al femminile, tra loro correlate: la prima è la forza generatrice della vita nelle sue diverse forme, mentre la seconda risiede nella potenza trasformatrice, anch’essa esercitabile in ambiti differenzia-

⁹ *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di C. Delcorno, Milano 1989, II, pr. XXVIII, p. 809; del “falso latte” della Vergine si parla anche *ibidem*, I, pr. XXIV, p. 707.

ti. Entrambe questi aspetti del sacro sono sovente espressi attraverso simboli archetipici, la cui longevità – tale da attraversare l'intera storia dell'umanità – continua a stupirci. Sono simboli quali la terra, intesa come Terra Madre, la caverna come “grembo materno”, le acque primordiali, la montagna (o anche semplici rocce e sassi) come *omphalos*, la luna e così via¹⁰.

Ognuno di questi archetipi è stato accostato alle grandi Dee Madri del passato precristiano, così come – sia pur in modo talvolta non privo di caratteri innovativi – alla Madonna, che è Vergine e Madre di Dio, che partorisce in una grotta, viene venerata sui Sacri Monti o in prossimità di sorgenti taumaturgiche e salvifiche, che è salutata quale “stella del mare” e “stella del mattino”.

Tali simboli, inoltre, possono rappresentare allo stesso tempo entrambe le categorie disegnate dal Neumann, perché in essi possiamo rintracciare tanto la materia increata, genitrice di ogni forma di vita, quanto la forza che trasforma e in questo modo consente alla vita stessa di proseguire ed evolvere; l'acqua, per esempio, è sì talvolta il simbolo della primordialità, ma è anche (come nel battesimo cristiano) la sostanza che rigenera, che purifica e ammette a una nuova vita.

Vi sono poi simboli, in questo caso più o meno universali, che stanno a significare solo questo secondo carattere; su tutti la tessitura, arte privilegiata della donna e delle divinità femminili, che è per antonomasia anche l'arte della trasformazione.

Le Moire greche e le Parche romane tessono il tempo e i destini degli uomini, ma anche il folklore serba ed elabora credenze che rammentano tabù e poteri della filatura. Plinio il Vecchio riferisce di un antico divieto: l'esposizione dei fusi, simboli appunto del filo della vita cosmica, di vita ma anche di morte, avrebbe potuto nuocere al raccolto. Nell'alto medioevo, invece, è Burcardo di Worms a testimoniare la sopravvivenza di idee e pratiche “superstiziose” legate alla filatura¹¹.

Molti secoli più tardi, nel Quattrocento inoltrato, abbiamo una interessante testimonianza di Bernardino da Siena, il quale più volte richiama e condanna le credenze intorno al potere della tessitura, significativamente legate al parto¹².

La funzione simbolica della filatura rispetto ai problemi della fecondità e della procreazione è in qualche modo ereditata nel contesto cristiano da Maria, da sua madre Anna (quest'ultima afflitta anch'essa da problemi di sterilità risolti grazie all'intervento divino) e in contesti locali da alcune sante. Naturalmente, il passaggio dal sistema simbolico pagano al patronato cristiano, se non significa una brusca rottura, non indica neppure una totale continuità rispetto al passato. In particolare, però, la Madonna del Cingolo a Prato – così come le altre

¹⁰ E. Neumann, *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Roma 1981.

¹¹ Burchard Wormatiensis *Corrector et medicus (Decretorum liber XIX)*, in J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, CXL, Parigi 1853, col. 965.

¹² Sancti Bernardini Senensis *Selecta ex autographo Budapestinensi*, in *Opera omnia*, studio et cura PP. collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, Florentiae 1950-1965, IX, pr. XII, p. 385; Eiusdem *Quadragesimale*, *ibidem*, I, pr. X, pp. 115-116.

cintole note in passato o ancora oggi in Oriente e in Europa –, con le richieste di guarigione da problemi di infertilità che le vengono rivolte ormai da secoli, è un potente catalizzatore di tali funzioni, e proprio per il legame che serba con il potere simbolico dei nodi, dello sciogliere-legare, insomma della filatura, si pone con forza quale elemento di continuità archetipica.

Legata al simbolo arcaico della cintura come oggetto femminile per eccellenza che la donna (e tanto più, quindi, la *Donna*) lega intorno alla vita (cioè al ventre), scioglie durante la gravidanza e lega di nuovo dopo il parto. Secondo una tipica devozione medievale, la cintura appare collegata ai momenti salienti della vita della Vergine, in particolare a quello della sua maternità e a quello dell'assunzione al cielo: in entrambi i casi Maria scioglie la sua cintura, una volta per accogliere nel seno il Bambino, la seconda per esercitare un'azione di misericordia, lasciando un segno della sua protezione.

Per analogia con la Cintola della Vergine, le cinture impreziosite da pietre e oro erano regalo di nozze assai ambito nella Toscana bassomedievale, e non solo di essa. D'altronde, la leggenda – non sappiamo se e fino a che punto veritiera – inerente all'acquisizione pratese della preziosa reliquia richiama tale pratica. Non è il caso di soffermarci sulle storie e i miracoli legati alla Cintola di Prato, ampiamente noti e analizzati; è certo, comunque, che la devozione verso la reliquia crebbe in parallelo con l'espansione che nei secoli bassomedievali coinvolse l'intera città.

Inoltre, il culto di questa reliquia – non solo quella conservata a Prato – era talmente sentito da dar vita a confraternite devozionali specifiche. Per esempio, una tradizione affermava che santa Monica, madre di sant'Agostino, voleva imitare la Madonna a tal punto che una notte essa le apparve esortandola a vestir di nero e cingersi di una cintola secondo il suo esempio. Su tale base leggendaria, soprattutto in Toscana, gli agostiniani si fecero promotori, a partire dal Cinquecento, di questa particolare devozione e propiziarono il formarsi di numerose congregazioni di *centuriati* e *centuriate*. La memoria di queste congregazioni, con le relative armi araldiche – un pastorale cui si attorciglia, a mo' di serpente, una cintura – si conserva nella chiesa pratese di Sant'Agostino.

Vediamo dunque come anche in quest'ambito – certo suscettibile e anzi necessitante di ulteriori articolazioni – il cristianesimo, e in particolar modo il culto mariano, più flessibile, si impianti su tradizioni già esistenti e le reinterpreti, dando vita a inesauribili sincretismi. La Madonna della cintola si fa erede di una tradizione di lunghissima durata connessa a momenti essenziali nella vita delle comunità quali la gravidanza e il parto. Anche in questo ambito, dunque, è la figura di Maria a catalizzare aspettative e ad esercitare funzioni che da sempre rientravano nella sfera della sacralità “al femminile”. Lo fa a suo modo, naturalmente, conservando e innovando, mutando e preservando allo stesso tempo gli universi mentali collettivi.

È quindi, la Sacra Cintola, un “palladio” specialmente adatto a una città come Prato, legata com'essa è alla tessitura e alla produzione di tessuti?

La leggenda, in sé, è nota. Chiese dedicate alla Vergine, a Prato e nel Pratese, certo non mancavano nell'Alto Medioevo: come del resto in ogni parte della cri-

stianità: da quella a Lecore, oggi Cafaggio, che si fa risalire al V secolo, alla chiesa di Santa Maria detta “in castello”, dell’XI. Il rinnovamento del culto mariano si dovette comunque al Duecento e all’insediarsi degli ordini mendicanti, che dettero speciale impulso alle pratiche assistenziali e caritative; va segnalato in tale contesto come nel 1320 s’insediarono nella *terra* di Prato anche i serviti, protetti dal famoso cardinale Niccolò. È stato notato come fra XIII e XV secolo si diffondesse nelle città toscane e italiane, insieme con il movimento delle “paci”, anche il culto della Madonna della Misericordia che accoglie tutto il popolo sotto il suo manto: esso ebbe successo soprattutto all’indomani dell’epidemia di peste del 1347-50. A Prato, fra Due e Trecento, si impiantarono anche compagnie di laudesi e di disciplinati intitolate alla Vergine.

La leggenda della *translatio* da Gerusalemme a Prato ha comunque origini abbastanza complesse. Nel corso del XII secolo un pellegrino-mercante-artigiano pratese, Michele che solo dal Cinquecento viene assegnato tradizionalmente alla famiglia dei Dagomari¹³, avrebbe visitato la Terrasanta. Lo possiamo facilmente e abbastanza verosimilmente immaginare come uno dei tanti toscani che vi si recavano e che, all’epoca, venivano in genere considerati pisani. Tuttavia la leggenda dice che egli aveva seguito il legato pontificio che nel 1139 si era recato nella città santa per riconsacrare il *Templum Domini*. Michele avrebbe comunque conosciuto e segretamente sposato, nel 1141, la figlia di un sacerdote di Gerusalemme – un cristiano orientale, presumibilmente, visto che i preti latini avevano già da tempo scelto il celibato – essa stessa di nome Maria; tra gli oggetti della dote della giovane sarebbe giunta a Prato anche la Santa Cintola, che il padre della giovane custodiva e ch’era appunto proprio quella che la Santa Vergine, all’atto dell’Assunzione, aveva lasciato all’apostolo Tommaso. Il pellegrino pratese aveva a lungo ignorato di possedere una tanto prodigiosa reliquia, da lui riposta in un cassone; resosi poi conto della natura del sacro oggetto, anche in seguito a straordinari eventi che si erano andati verificando, l’avrebbe tenuto comunque nascosto per rivelarlo solo in punto di morte – nel 1173 – a Uberto, preposto della pieve di Santo Stefano, cui la reliquia sarebbe stata affidata. Una serie di miracoli avrebbero legittimato la presenza e l’autenticità della reliquia, che avrebbe anche difeso Prato da un attacco pistoiese del 1189: e, poiché la Chiesa pratese, eretta in prepositura, dipendeva dalla diocesi pistoiese, ecco che il conclamato possesso da parte di Prato della Santa Cintola si configura – indipendentemente dalla questione della sua autenticità – come un elemento di emulazione nei confronti di Pistoia, così fiera della sua “sacrestia dai begli arredi” e del suo fiorente culto jacobeo. Tra gli eventi miracolosi, alcuni dei quali sottolineavano come la volontà della Vergine fosse che la Cintola restasse in Prato – ed è questo un *topos* frequente per le immagini e le reliquie non solo mariane – è celebre lo sventato furto della reliquia da parte di Giovanni di ser Landetto detto Musciattino, che pagò il suo sacrilego intento con la vita. L’episodio appartiene al luglio del 1312. La traslazione della preziosa reliquia nella nuova splendida cappella appositamente per essa realizzata, nel 1395, dette luogo ad altri miracoli.

¹³ Galletti, *Storie cit.*, p. 322.

Ignoriamo tempi e circostanze della redazione della leggenda¹⁴. Il testo più antico che la riguarda è l'*Historia* anonima, posteriore al 1189 e anteriore al 1312 dal momento che non richiama l'episodio del tentato furto (narrato peraltro nelle ultime tre carte del manoscritto, che trascrive con probabilità un testo più antico e meccanicamente lo "aggiorna"). Collocarla nel XIII secolo apparirebbe logico, sia per i caratteri intrinseci al testo sia perché appunto in quel secolo, come abbiamo visto, la devozione mariana pratese si è rinnovata profondamente. Ma l'ipotesi che in qualche modo l'arrivo della reliquia sia da collegare alla grande rapina di sacri oggetti da Costantinopoli posta in atto dai crociati del 1204 non si può scartare, per quanto manchino riferimenti espliciti ad essa (del resto, che le si volessero attribuire origini più nobili d'un furto non è strano).

Lo specifico culto della miracolosa reliquia aveva fornito a Prato, nel corso del Due-Trecento, una sua dignità cittadina che già candidava la *terra* a divenire presto *urbs* e *civitas* e che le forniva un suo ruolo di rilievo tra l'antica rivale, Pistoia, e la nuova dominante, Firenze. Presto fu composta in onore di Maria e della sua reliquia anche un'apposita *laus civitatis*, il *Cincturale*, redatto alla fine degli Anni Trenta del Trecento dal *magister* di grammatica per il comune di Prato, Duccio di Amadore; esso ci è giunto attraverso la trascrizione compiuta nel 1493 da Giuliano Guizzelmi¹⁵. Per la verità, la tradizione-elaborazione del *corpus* leggendario relativo alla Sacra Cintura è molto complessa e non ancora del tutto chiarita: dopo Duccio di Amadore la leggenda fu riscritta nella *Storia e leggenda del Sacro cingolo di Prato* di un altro maestro di scuola, Bartolomeo di Pietro Nerucci, e poi appunto ripresa nell'ultimo decennio del secolo dalla *Historia della Cintola della Vergine Maria* di Giuliano Guizzelmi. Intanto, fra 1429 e 1438, Donatello e Michelozzo dotarono la collegiata di Santo Stefano del pergamo esterno destinato all'ostensione della Cintola ch'era ormai divenuta per eccellenza il simbolo civico di Prato. Nel secolo successivo, allorché con l'inserimento di Prato nel ducato fiorentino il culto della cintola fu in qualche modo assunto nel patrimonio culturale della Dominante, si definì la leggenda che voleva il pellegrino-mercante Michele, che aveva recato in Prato la reliquia, piuttosto un pellegrino-crociato, Michele della famiglia dei Dagomari, le case dei quali sorgevano appunto nel luogo che fin dal 1317 era stato acquistato per ampliare la collegiata, già resa illustre dalla detenzione del miracoloso pegno mariano.

Ma fu il Quattrocento a scrivere un altro capitolo fondamentale non solo nell'arte toscana, bensì anche nella mariodulia pratese. Il 6 luglio del 1484 un evento prodigioso si verificò presso l'edicola che raffigurava una *Vergine in maestà con i santi Stefano e Leonardo abate* tra le rovine del carcere delle Stinche, adiacenti il Castello dell'imperatore: un fanciullo di otto anni disse di aver visto l'immagine della Vergine distaccarsi dall'edicola, deporre a terra il bambino ed adorarlo; e, successivamente, di avere scorto il luogo dell'immagi-

¹⁴ Le linee generali sono richiamate in F. Cardini, *La cultura*, in *Storia di Prato* cit., I, t. II, pp. 848-851.

¹⁵ Cfr. *supra*, nota 6.

ne circonfuso d'una vivida e misteriosa luce. In seguito l'immagine fu vista ancora muoversi, lacrimare, versar sangue. Immediatamente il luogo divenne mèta di pellegrinaggi devoti e di miracoli: fino ad attrarre l'attenzione sia delle autorità cittadine, sia di quelle pontificie. Nell'agosto successivo si decretò un triduo di digiuno e quindi una solenne processione: l'affermarsi e il legittimarsi del culto erano stati straordinariamente rapidi. Nell'ottobre del 1485 si posava – su iniziativa del preposto della collegiata, non senza tuttavia qualche resistenza tra le autorità cittadine preoccupate forse della rapidità con la quale la nuova devozione aveva preso campo (ma si vide presto che il vero problema era l'attribuzione alla collegiata o al comune dei diritti sulle elemosine)– la prima pietra del santuario di Santa Maria delle Carceri, all'angolo di nord-ovest dell'antica rocca albertiana inclusa fin dalla metà del Duecento nella mirabile mole del Castello dell'imperatore. L'idea di edificare un santuario votivo era maturata nel corso del 1484, e l'opera fu completata nel 1490. Giuliano da Sangallo aveva ideato, come reliquiario di pietra per un'icona miracolosa della Vergine, uno spazio cubico cupolato sul quale convergevano quattro bracci della medesima grandezza, voltati a botte. La coeva *editio princeps* del *De re aedificatoria* di Leon Battista Alberti mostrava fino a che punto il Sangallo si fosse ispirato ai concetti albertiani e come il santuario delle Carceri si possa assumere quasi a simbolo di paradigma dell'arte sacra rinascimentale. Il racconto dei miracoli della Madonna delle Carceri è affidato a due manoscritti inediti, entrambi custoditi nella Biblioteca Roncioniana di Prato: anonimo ma attribuito ad Andrea di Giuliano del Germanino l'uno, redatto da Giuliano di Francesco Guizzelmi nel 1505 l'altro¹⁶. Dei due il primo, che appare attribuito sì ad Andrea di Giuliano, ma opera di «Raffaello di Bartholo di Lionardo Sachagnini di Portta a Santta Ttrinita», sembrerebbe il più autorevole nella sostanza; mentre il secondo appare più solennemente elaborato.

La mariodulia pratese si arricchì nel 1585, quando venne portato a termine il santuario – allora suburbano – della Madonna del Soccorso adorno del bel porticato opera di Alfonso di Santi Parigi; e si completò nel 1616, quando una serie di eventi miracolosi verificatisi attorno al tabernacolo mariano del Borgo del Pesce, fuori le mura orientali e sulla riva sinistra del Bisenzio, condussero all'edificazione tra 1617 e 1620 su progetto di Gherardo Mechini del santuario di Santa Maria della Pietà. Le due chiese suburbane, controriformistiche e barocche ma non immemori dell'ariosa tradizione dell'architettura sacra che aveva caratterizzato il Rinascimento pratese, sigillano una tradizione devozionale illustre, che avrebbe comunque avuto un seguito nel 1759, allorché la viva devozione mariana sviluppatasi attorno all'altare della Vergine del Buonconsiglio nell'oratorio di San Ludovico avrebbe sempre più connotato quel luogo fino a indurre nel XX secolo a ridedicarlo, appunto, a Maria.

¹⁶ Cfr. F. Franchi, *La Madonna e la chiesa delle Carceri. Raccolta di memorie storiche*, Pistoia 1926.