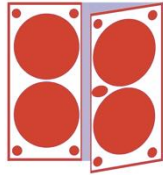




UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO  
DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI  
E AMBIENTALI



# *Fenestella*

*Dentro l'arte medievale / Inside Medieval Art*



3 – 2022



DOI: 10.54103/fenestella/2022/v3

*Fenestella* è una rivista ad accesso aperto sottoposta a revisione reciprocamente anonima  
*Fenestella* is a double-blind peer-reviewed Open Access Journal

#### Editore / Publisher

Università degli Studi di Milano – Dipartimento di Beni Culturali e Ambientali  
Milano University Press

#### Direttore / Editor

Fabio Scirea (Università degli Studi di Milano)

#### Comitato editoriale / Editorial Board

Mauro della Valle (Università degli Studi di Milano)

Simona Moretti (Università IULM, Milano)

Fabio Scirea (Università degli Studi di Milano)

#### Assistente editoriale / Editorial Assistant

Andrea Torno Ginnasi (Università degli Studi di Milano)

#### Comitato scientifico / Advisor Board

Marcello Angheben (Université de Poitiers, CESCO)

Xavier Barral i Altet (Université de Rennes 2, Università Ca' Foscari di Venezia)

Giulia Bordi (Università degli Studi Roma Tre)

Manuel Castiñeiras (Universitat Autònoma de Barcelona)

Sible De Blaauw (Radboud University Nijmegen)

Albert Dietl (Universität Regensburg)

Manuela Gianandrea (Sapienza Università di Roma)

Søren Kaspersen (University of Copenhagen – *emeritus*)

Miodrag Marković (University of Belgrade)

John Mitchell (University of East Anglia)

Giulia Orofino (Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale)

Valentino Pace (*già* Università degli Studi di Udine)

Paolo Piva (*già* Università degli Studi di Milano)

José María Salvador-González (Universidad Complutense de Madrid)

Wolfgang Schenkluhn (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, ERZ)

#### Contatti / Contact us

Università degli Studi di Milano  
Dipartimento di Beni Culturali e Ambientali  
Via Noto 6, 20141 Milano

<https://riviste.unimi.it/index.php/fenestella>

[redazione.fenestella@unimi.it](mailto:redazione.fenestella@unimi.it)

## Sommario / Contents

- 1 *Nomina Inserere Voluerint, Non Prohibeatur. Nominal Inscriptions Inside the Altar in the North-East of the Iberic Peninsula (9<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries)*  
*Marianne Blanchard*
- 45 Nuove indagini sulle pitture rupestri dell'eremo di Selvascura presso il Santuario del Crocifisso a Bassiano  
*Davide Angelucci*
- 89 Monasteri piemontesi nell'altomedioevo (secoli VIII-X): quadro storico-insediativo ed evidenze materiali  
*Eleonora Destefanis*
- 143 Esperimenti urbani: insediamenti e spazi alle origini dei monasteri femminili  
*Stella Ferrari*
- 169 Riconsiderare l'insediamento monastico di Torba: la torre e le sue funzioni  
*Fabio Scirea*

*In copertina: Monastero di Santa Maria di Torba: la torre tardoantica e l'edificio monastico addossato alla cinta muraria (foto di F. Scirea, 2004)*



*Nomina Inserere Voluerint, Non Prohibeatur.*  
Nominal Inscriptions Inside the Altar in the North-East  
of the Iberic Peninsula (9<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries)

Marianne Blanchard

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

marianneblanchard94@gmail.com

Abstract

Some manuscripts of the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries preserved in Catalonia present a specific rite when a bishop had to consecrate a church. In the altar he placed relics, three fragments of hosts, three grains of incense and small parchments on which was written the information about the consecration, the ten commandments and the beginning of the four gospels.

The Catalan consecration ritual corresponded to a specific liturgical codification, the Catalano-Narbonese Ordo, which is generally accepted to have been strictly followed. However, archaeological excavations carried out in pre-Romanesque and Romanesque churches in Catalonia since the 19<sup>th</sup> century have often brought to light a practice that was not codified in these texts: the modest containers of wood, stone or alabaster that contained the consecration relics had been engraved with names. This paper is dedicated to these nominal inscriptions from the consecration ritual, found inside the altars.

Keywords: Lipsanoteca; Consecration; Medieval Epigraphy; Nominal Inscriptions; Graffiti

How to cite: Marianne Blanchard, *Nomina Inserere Voluerint, Non Prohibeatur. Nominal Inscriptions Inside the Altar in the North-East of the Iberic Peninsula (9<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries)*, «Fenestella» 3 (2022): 1-43.

DOI: 10.54103/fenestella/18640

In an article on medieval endotaphs published in 2016, Cécile Treffort reflected on the function and meaning of inscriptions and funerary deposits, «hidden from human eyes», particularly those from the 9<sup>th</sup> to the 12<sup>th</sup> century<sup>1</sup>. When she discussed the role of nominal inscriptions, she insisted on their eschatological dimension. The name will identify the deceased when the burial is open, whether it is in a historical future or during the Last Judgment. She also attached great importance to the very fact of writing the name of a deceased person in the material, a gesture that would give the person a part of life. These hypotheses, which aim to explain the paradox of hidden writing in a funerary context, have guided us in the apprehension of an entirely different corpus: that of inscriptions found hidden inside medieval altars.

Like the tomb, the altar was indeed a place of burial, that of the saints and martyrs. Like the tomb, the altar could not be freely reopened once it was closed. Moreover, it seems that in the North-East of the Iberic Peninsula the altar was a place to associate words with bones. The altar 'graffitis'<sup>2</sup> are widely known and documented, especially in France and Catalonia<sup>3</sup>, but what is much less known is that Catalan pre-Romanesque and Romanesque altars also contained small reliquaries, which sometimes wore inscriptions. These boxes, more often found hidden in the altar *stipes*, were used to carry and contain the relics during the consecration ritual. According to Catalan historiography, those reliquaries (inscribed or not) have a specific name: they are called *lipsanoteques* (singular: *lipsanoteca*). This word comes from the Greek substantive *λείψανον* (what remains) and the suffix *θήκη* (where it's kept)<sup>4</sup>. It is a synonym for reliquary, which is of Latin origin, and much like it, it was created in the modern period<sup>5</sup>. The use of the word *lipsanoteca* as the altar reliquary was spread in Catalonia by Mn. Josep Gudiol i Cunill in *Nocions de arqueologia sagrada Catalana*, published in 1902<sup>6</sup>. It is not widespread in medieval studies outside of Catalonia and France<sup>7</sup>. There can be a debate on which word is more accurate to designate those objects, but it sure is convenient to use a specific word to categorize them, especially because, as we will see, they present a series of characteristics that are not shared with the rest of the reliquaries. I have chosen to work with the word *lipsanoteques* because it is the one of Catalan and Aragonese academics.

In addition to the inscriptions, the *lipsanoteques* bear marks of the consecration ritual. They contained parchments with fragments of the Decalogue and the beginning of the four Gospels, basic information on the consecration (date, year, bishop) and sometimes

<sup>1</sup> Treffort 2016: 39-46.

<sup>2</sup> While those nominal inscriptions are usually called 'graffitis', this appellation is contested. The problem is well exposed by Cécile Treffort in: Eadem 2004: 137-146.

<sup>3</sup> Ponsich 1975: 41-65; Alavedra i Invers 1979; Treffort 2003: 147-160; Eadem 2004: 137-146; Eadem 2007: 43-83.

<sup>4</sup> The word *λείψανον* (what remains) was used in latin (*lipsanum, a, n.*) by late antic Christian authors as a synonym for relics.

<sup>5</sup> Our first survey in texts databases and dictionaries leads us to attribute a Jesuit Flemish origin to this Greek neologism. The first known use of this word is found in Christoph Brouwer's 1617 post-mortem edition to Raban Maur's poems (PL 112, col. 1677a, carmen III). As for the second and third, they can be attributed to the Bollandist Society, in the *Acta Sanctorum Julii* (PL 140, col. 0039a-0039b, n. 53).

<sup>6</sup> Gudiol i Cunill 1902: 271-272.

<sup>7</sup> Italians call them *capsella* or *capsa*, Germans also call them *capsa*, but in both cases the use of this vocabulary is not established, and reliquary is used undeferentially. In English academic works, it is only known because of the famous ivory reliquary, commonly called the *lipsanoteca* of Brescia (Brubaker 1986: 587).

lists of names of men and women, both clergymen and laymen, either alive or dead<sup>8</sup>. They also contained pieces of hosts and incense, and, in some cases, small bottles of sacred wine or oils. The *lipsanoteques* themselves, or the sepulchres in which they were placed, were sealed with wax or plaster, and stamped with the ring of the bishop.

The typology of the *lipsanoteques*' inscriptions present similarities both with the inscriptions of the common visible reliquaries and the altar 'graffitis'. They have been classified by Javier de Santiago Fernández in a paper published in 2002<sup>9</sup>. It is based on the 16 Catalan *lipsanoteques* and lids registered in the encyclopedia *Catalunya Romànica*<sup>10</sup>. The typological analysis he provided in his article is very well thought and is certainly still a reference. However, my PhD research on *lipsanoteques* has led me to explore museums warehouse and reveal the existence of more of these inscribed objects. It has also been an occasion to revise the editions provided by *Catalunya Romànica*. Furthermore, I chose to include both Catalan and Aragonese objects in the same corpus, because of the use of a similar liturgy of consecration on part of the territory. Javier de Santiago Fernández's classified the inscriptions according to four categories, based on their written content and form. First, there are the inscriptions who identifies the relics present in the altar; second, the ones who contain a verb; third, the lists of names; and fourth, the mix of the second and the third<sup>11</sup>.

Within the framework of this paper, it seems useful to focus on the nominal inscriptions (the second, third and fourth categories). The relics identification inscriptions are distinct because they belong to a wider group of *lipsanoteques* inscriptions which are found as far as Asturias<sup>12</sup>, and which must be linked with older and broader tradition of reliquaries and relic authentication parchments. The context of the consecration, as well as the invisibility of these scriptures after the closing of the altar, seems to give a different meaning to the nominal inscriptions and thus justify their specific study.

The aim of this paper is to present an actualized version of the corpus of nominal inscriptions and to reflect on their purpose and meaning in the context of the altar and the ritual of consecration. In a first part, it presents the context of the inscriptions: the material context (*lipsanoteques* and lids), the archeological context of the objects (the altar) and the liturgical context of their use (the consecration ritual). This introduction is necessary to later understand their reception and purpose. It later records and revises Santiago Fernández's typology and presents examples for each type of inscriptions. To finish, it proposes a reflection on their meaning and purpose. The actualized editions of the inscriptions can be found at the end of the article.

<sup>8</sup> These consecration parchments have been studied recently by Patrick Henriet (Henriet 2013: 67-106), and they have been published in several editions, generally mixed with the *dotaries*: Baraut Obiols 1978: 11-182; Idem 1979: 481-488; Idem 1986; Ordeig i Mata 1993-2004.

<sup>9</sup> Santiago Fernández 2002: 35-62; Idem 2003: 183-192.

<sup>10</sup> CR 1984-1999.

<sup>11</sup> Santiago Fernández 2002: 53.

<sup>12</sup> Carrero Santamaría 2004: 577-589; Panizo Delgado 2004: 265-276; Araus Ballesteros 2013: 455-496.

## Part One: Context

### *Material Support: The Lipsanoteques*

The *lipsanoteques* have never been classified or studied as a group<sup>13</sup>, the building of a corpus is part of an ongoing research. The group of *lipsanoteques* I study comes principally from the ancient Catalan dioceses, which are Barcelona, Elne, Girona, Roda, Tarragona, Tortosa, Urgell and Vic, but they can also be found in the neighbouring dioceses of Comminges, Roda-Barbastro, and Huesca, and there are some isolated cases in the north of the Peninsula until Palencia and Oviedo<sup>14</sup>. These dioceses are the only ones where *lipsanoteques* are currently attested in large numbers, both in the Iberic Peninsula and in central Europe<sup>15</sup>. Though their conservation is partly due to the hazards of time and conservation, their abundance (as for now more than 280 objects) supports the idea of a geographic particularity. Moreover, most of these territories were united under a common liturgical tradition, and thus celebrated the consecration of an altar in a similar way. As for the chronology, it goes from the end of the 10<sup>th</sup> century to the beginning of the 13<sup>th</sup>. The chosen chronology also corresponds to a period Christian expansion, leading to the modification of the religious landscape, renewal of architectural forms and decorations, intense construction and reconstruction of churches and the development of a network of parishes<sup>16</sup>. There are some posterior examples in the same territories, but they are fewer and are considerably different both in form and content.

My ongoing study of the *lipsanoteques* has led me to establish their typology. Since it is not the point of this paper, its presentation will be general. They can be classified in two large categories: those that were 'made to be' *lipsanoteques* and the repurposed containers. Though the second category is of much interest, they will not be part of this study, because they do not wear inscriptions related to the consecration. The 'made to be' *lipsanoteques* are for the vast majority made from wood, sculpted in a rectangular box shape, or turned into a cylindrical or ovoid shape. Other materials were also used in some cases: stucco, alabaster, and regular stones. They could be shaped into rectangular boxes (with sliding, built-in, or loose taps), but also into miniature tombs and sarcophagi. Whether in wood or other materials, they were very sober objects: few were decorated. Those that were, were carved with simple geometric shapes or painted with stripes of different colours.

<sup>13</sup> Half of the *lipsanoteques* are briefly presented in the *Catalunya Romanica*. Among all, only a few objects have been the subject of a comprehensive study. Some museum collections have also been the subject of general analyses. It is the case of the Episcopal Museum of Vic (Trullén, ed. 2003: 250-254) with the studies of Josep Gudiol i Cunill (Gudiol i Cunill 1901) and Marc Sureda i Jubany (Sureda i Jubany 2010: 47-62). See also the two following publications that study groups of *lipsanoteques*: Ponsich 1987b: 5-8; Bastardes i Parera 1989.

<sup>14</sup> Thanks to the work of Juan Pablo Rubio Sadia on liturgical manuscripts, the expansion of the Catalano-Narbonese liturgical traditions to other peninsular churches is attested for the 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> centuries. The inscriptions could be another example of the liturgical influences he detected in Oviedo and in Palencia thanks to the *responsorium* (Rubio Sadia 2014: 95-114; Rubio Sadia 2010: 243-278).

<sup>15</sup> The conserved *lipsanoteques* from the Italian peninsula and east-European territories are usually from late antiquity and early Middle Ages. As for the German ones, they are from a slightly later chronology, and very different typology (Röckelein 2010: 21-34). Their absence in France suggests that until at least Latran IV in 1215, the relics were deposited enfolded in fabric, but truth is there are not many remains to rely on.

<sup>16</sup> Zimmermann 2008: 16-17.

### *Archeological Context: The Altars*

In a church, where could be found the *lipsanoteques*, and thus the inscriptions? The typical *locus* for the relics in Catalonia was situated in the foot of the altar (*stipes*), directly under the table, though there are few exceptions<sup>17</sup>. The altar foot could be made of 4 or 5 small columns (4 in each angle and one in the centre), one unique column or pilar, or of a stone-built structure<sup>18</sup>. The hole could be round, square, rectangular, or cruciform, and was most of the time closed with a stone or wood lid. Those lids were usually sealed with wax or even cement. However, the *lipsanoteques* are not often found in their original context. Most of the time, they were discovered in posterior altars or Romanesque altars that were reconsecrated in a posterior period, and a lot of them are unfortunately decontextualized because of looting and illegal selling.

### *Social Context: The Consecration Ritual*

Before presenting the inscriptions, it is necessary to briefly present the ritual for the consecration of the church, to put them in context. During the Romanesque period, the consecration ritual that prevailed in the Catalan Dioceses was the one of the archbishopric of Narbonne, usually called the *Ordo Catalano-Narbonnais* by the historians<sup>19</sup>. According to Miquel Gros, this ordinary was developed in the late 8<sup>th</sup> and early 9<sup>th</sup> centuries, following the condemnation of the Hispanic liturgy at the Council of Frankfurt in 794, and the unification of the liturgy in the Empire<sup>20</sup>. The Roman-Frankish liturgy was gradually established and mixed with previous Hispanic liturgical practices<sup>21</sup>.

The Catalano-Narbonese ritual for the consecration of the church is known by four manuscripts from the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries<sup>22</sup>. It was a long and complicated ritual, made to transform a common place into a divine one. The burial of the relics in the altar determined the fixity of the now sacred locus, this earthly point of divine incarnation. Preceded by a vigil the night before, the ritual took place in more than 90 steps, including purification rites, processions outside and inside the church, the drawing of the Greek and Latin alphabet on the pavement, blessings, many orations and prayers, the benediction of the donations, the deposit of the relics and the celebration of the first Mass.

<sup>17</sup> It could be on the side of the foot, or in the table. It is the case of the marble altar of Santa Maria Santiga which has a *loculus* for the relics on top of the table (Alavedra i Invers 1984: 45-80; Dourthe 1995: 18-19; Ripoll, Chavarria Arnau 2005: 32-33; Narasawa 2015: 512).

<sup>18</sup> Dourthe 1995: 11-14; Narasawa 2015: 476-499.

<sup>19</sup> The study of the *Ordo Narbonensis* has been largely dominated for more than 50 years by the work of Miquel Gros i Pujol at the Episcopal Archives of Vic, but his work depends on a long tradition of liturgical studies in the county of Osona, which dates to the 18<sup>th</sup> century and whose main figures were Jaume Ripoll i Vilamajor (1774-1843), Josep Gudiol i Cunill (1872-1931), Eduard Junyent i Subirà (1901-1978), then, more recently, that of Joan Bellavista i Ramon. This article offers a short historiography of the subject and an exhaustive bibliography up to 2002: Gros i Pujol 2002: 369-370.

<sup>20</sup> Gros i Pujol 1976: 127-154; Gros i Pujol 2008: 66-68. On the context of liturgical unification during the 8<sup>th</sup> and 9<sup>th</sup> centuries, see Rubio Sadia 2022: 205-218.

<sup>21</sup> Méhu 2016: 86.

<sup>22</sup> The Pontifical of Roda (Lleida, Arxiu Capitular, ms 16, f. 110r-126v; Barriga Planas 1975); the Pontifical of Narbonne, from which the original was lost, but is conserved in a 18<sup>th</sup> century edition (Martène 1736: col. 733-747); the Pontifical of Vic (Vic, Arxiu Capitular, ms 104 (CV), f. 68r-88r; Gros i Pujol 2004: 169-181); and the Pontifical of Ramon de Barbastro (Tarragona, Biblioteca Publica, ms 26, f. 203v-217r), which has not been edited.

The consecration parchments were prescribed by the ordinary, as were the wax seals and, of course, the relics<sup>23</sup>.

None of the manuscripts mentions anything related to inscriptions. However, in the *Ordo ecclesiae consecrandae* of the Pontifical of Narbonne, from the 11<sup>th</sup> century, when describing what the *capsa* should include, it mentions: *Si autem pontifex, aut clerus, vel populus suorum nomina, aut etiam fidelium defunctorum inserere voluerint, non prohibeatur*<sup>24</sup>. This testimony shows that the tradition of including the faithful's names inside the altar (on parchment, in this case) was strong, or at least widespread enough to be included in the official discourse.

## Part Two: Nominal Inscriptions, *in altare*

### *Corpus and Typology*

The *in altare* inscriptions are found on three types of support, closely linked to each other: *lipsanoteques*, sepulchres and their lids. To classify the nominal inscriptions, I use Javier de Santiago Fernández's second and third categories<sup>25</sup>, with some modifications, based on the larger corpus and the revision of some inscriptions. The second type (the ones who contain a verb) is widened to include any inscriptions which promote the action of one or two individuals, whether by a using a verb or by the display on the object. The third category (list of names) stays the same. The mixed category has been eliminated, not because mixed inscriptions don't exist, but because I don't think that creating another category for them helps in the analysis of their meaning. I thus prefer to consider two categories that are not exclusive.

The inscriptions are distributed between the two categories quite evenly: 16 promote individuals and 15 lists of names. On a total of 25 objects with 31 inscriptions, 1 is from the 9<sup>th</sup> century, 2 are from the 10<sup>th</sup> century, 17 are from the 11<sup>th</sup>, 4 from the 12<sup>th</sup> and 1 from the 13<sup>th</sup>. Most of the inscriptions of our corpus are thus from the 11<sup>th</sup> century, all types combined. As for their distribution on the territory, nominal inscriptions are concentrated in the North-East of the Pyrenees, in the Catalan dioceses of Barcelona, Elne, Girona, Urgell and Vic, and in the diocese of Roda-Barbastro.

### *Origin*

The recommendation to a saint by the association of the name with a sacred place is very antique. The origin of the 'promotion' inscriptions can be seen in donation and patronage inscriptions from Roman Antiquity, using the same formulas and similar layouts. As for the 'lists of names', they can be associated both with paleochristian sanctuary nominal inscriptions, called *proscynèmes*, and the altar 'graffitis' from the 9<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> centuries. The link between these 'graffitis' and the Carolingian *Libri Vitæ* has been studied by Cécile Treffort<sup>26</sup>. The presence of the name of the deceased in the *Libri Vitæ* or on the altar themselves have their theological origin within the Old Testament, with the white stone

<sup>23</sup> For a general analysis of the meaning of this ritual, see Méhu 2016: 83-110.

<sup>24</sup> Martène 1736: col. 746.

<sup>25</sup> Santiago Fernández 2002: 53.

<sup>26</sup> Treffort 2007: 43-83.

of the apocalypse on which the names of the elected were written until the Last Judgment. Though the *lipsanoteques'* inscriptions are inside the altar and not on it, the similarities between them and the altar 'graffitis' are impossible to deny. The formulas are the same, they both associates the living and the dead, they both aren't read, they both are recommendation to God and thus have an eschatological dimension. Though the nominal inscriptions inside the altar are clearly linked to these two traditions, they are the only ones that can be linked with the deposition of the relics or the consecration ritual<sup>27</sup>.

### Individual Promotion

CHURCH	T.	C.	DIOCESES	LOCATION	ID
Andorra la Vella, Sant Esteve	L	11	Urgell	PCA	000424
Ardanué, San Esteban	L	12	Roda-Barbastro	MDBM	00025
Bestracà, Sant Andreu	L	11	Girona	MAG	MD 134
Cabanelles, Santa Coloma	L	11	Girona	MAG	MD 82 763
Cóll, Santa Maria	S	12	Roda-Barbastro	<i>Casa rectoral del Pont de Suert</i>	n.i.
Cruïlles, Sant Miquel	L	13	Girona	MAG	MD 130
Fluvià, Sant Miquel (2+3)	S	11	Girona	MAG	MD 59
Girona, Palau episcopal (2+3)	S	11	Girona	MAG	MA 2504
Grau, Sant Pere (2+3)	L	11	Vic	MEV	3964
Lillet, Santa Maria (1+2)	L	9	Urgell	MCM	358
Lledó, Santa Maria (2+3)	L	11	Girona	MAG	MD 87
Montauriol, Saint-Saturnin	L	10	Elne	Unknown	n.i.
Montgrony, Sant Pere	S	11	Vic	MEV	325
Nagol, Sant Serni	S	11	Urgell	Espai Columba	n.i.
Vilatorta, Sant Julià (2+3)	S	11	Vic	MEV	9719
Vivès, Saint-Michel (2+3)	L	10	Elne	<i>In situ</i>	n.i.

This first group of inscriptions is formed by the objects on which a name or two are especially underlined. This individual promotion was done in several ways. The names could be putted forward by graphic manners: with higher and wider letters, with monumental capital letters, with chisel carving instead of drypoint graving, with a ductus and/or with their layout on the object. Names could also be putted forward by underlining the person's action, with a verb.

The marble *lipsanoteca* of Sant Andreu de Bestracà (fig. 1 – table 5) has two names engraved on both large faces of the rectangular container, each with their respective title<sup>28</sup>. On the first face, the name of *BORRELLU* appears, followed on the smaller side by the abbreviation *PRB* for *presbiter*. This first name is written in rustic capital letters and

<sup>27</sup> About consecration inscriptions, see: Codou 2008: 253-282; Gagné 2020.

<sup>28</sup> The general bibliography related to each *lipsanoteca* or sepulchre is in the Annex, with the editions of the inscriptions.



was engraved with a point chisel. It doesn't follow a ductus. On the back face, there is another name with a title inscribed below, but with a less skillful rustic capital letters and engraved directly with a drypoint: *BERNARDUS / LACH*, *lach* meaning laymen<sup>29</sup>. This type of writing, which is neither of current epigraphic nor cursive forms is also hard to date, because it has been made by unprofessional hands and thus do not follow the norms. However, if compared to the signatures on some charters from the 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> centuries, it is possible to see a similarity between the unexperimented hands on both types of supports. The orthography of «lach» would place the second inscription in the second quarter of the 11<sup>th</sup> century.

Unfortunately, the absence of documentation related to that church impedes the identification of Borrel and Bernard and the precise dating of the inscription and thus the consecration or consecrations. It is indeed a possibility that the two names belong to two different consecrations, Borrel from the 10<sup>th</sup> century consecration<sup>30</sup> and Bernard from the 12<sup>th</sup> century<sup>31</sup>, but it is impossible to confirm. Despite all these difficulties, it is still possible to draw some conclusions from this inscription. Borrell, by the quality of his writing and his status as a priest, is marked as hierarchically higher than Bernard, though Bernard's place on the *lipsanoteca* is an important privilege.

It must be stressed that though the consecration is an episcopal ritual, the names written on this *lipsanoteca* and the vast majority of others are not from the bishop. Neither were they of count or countesse. In general, it seems like it was the role of the local elite in the construction of a church which was important. It was significant enough to allow them a presence in the altar. However, there are exceptions.

On a lot of these *lipsanoteques* and sepulchres, individual promotion is mixed with nominal lists (the third type of inscriptions). In those objects, the graphic elements of distinction are even more important. The sepulchre wood lid of Sant Miquel de Fluvià (fig. 2 – table 9), believed to be dating from the consecration of 1065, is a great example of that *mise en scène*. On one side appears very clearly the name *GUILLEM*, because its letters have been profoundly engraved in the wood with a drypoint. There are two short lines of text following the name, which are probably abbreviations, but that are hard to interpret. It reads *coma[.] Imis*, which could transcribe to *comitissa legitimis* according to the abbreviations<sup>32</sup>, but which doesn't make much sense in this context. On the other

<sup>29</sup> This last inscription has not been transcribed in this way either in CR IV (1990):155-159 or in Bastardes i Parera 1979. They both read *BERNARDUS / ALVICH* without explaining what «Alvich» meant. It is unknown how they reached this result, but after a meticulous review of the inscription, I propose this new edition of «lach». The existence of the spelling «l-a-c-h» to write the Latin *laicus* is attested by a parchment from Sant Julià de Vilatorrada, which dates from the consecration of 1050: Parchment MEV 17 380 (Junyent i Subirà 1946: 284-285; Ordeig i Mata II-1 1996: #188B-II, 153).

<sup>30</sup> There is a *Borrellus presbiter vel monachus* who signed the dotation act of Sant Llorenç prop Bagà, in 983. This act confirms the possession by the monastery of the churches of Bestracà, Sant Andreu and Sant Julià (Ordeig i Mata I-2 1994: #101, 241-245). Though it is not much, it is possible that this Borrell was also linked with the construction and consecration of Sant Andreu de Bestracà. There is unfortunately no other documentation to confirm this. This Borrell was only found in one other document, the dotation act of Sant Miquel prop Bagà, in 984, where signed a certain *Borrellus monachus*, which is believed to be the same person (Ordeig i Mata I-2 1994: #102, 245-247).

<sup>31</sup> Bernard could be one of the first known *castlans* from the castle of Bestracà, Bernardus de Bestrachano, who appears in the documentation in the years 1138 and 1139 as a witness to acts linked to the monastery of Sant-Joan de les Abadesses, and in 1157 as accused in a trial in the curia of Ramon Berenguer IV (Baiges 2010: #1012, 1627-1629).

<sup>32</sup> Cappelli 1912: 59, 203-204.

side of the tap is a list of names, scarcely engraved in the wood by the same hand and very difficult to read. In the lower part, it reads again *GUILLEM coma[.] Imis*, which could well be the same person who appears twice, due to the repetition of what is probably his title. By his name's layout, Guillem was distinguished from the others whose names appear on the lid.

In the case of Fluvià, there is documentation from the consecration and thus it is possible to guess who he might be. According to the dotation act of the church, the owners of the parcel on which the monastery was built were Guillem of Fonolleres and his father, Bernard: [...] *Bernardus de Fonollariis et uxor sua Guinedellis cum filiis suis Guilelmo Sibica et Karo Domino Arsendis et Elliadrix et Bernardus filius eius et cuncta illorum progenies [...]*<sup>33</sup>. The identification of *GUILLEM coma[.] Imis* with Guillem of Fonolleres would explain the attribute of *legitimus*. Indeed, before the 1065 consecration, there was a conflict on the property of the land on which was built the monastery. Both Gausfred of Rosselló and Guillem of Fonolleres claimed the property, but the dispute was ruled in favour of the last, making him the legitimate owner and most important donator to the monastery<sup>34</sup>. However, Guillem of Fonolleres was not a count, so if the abbreviation «coma» refers to this title, it could not be him. The second option would be that the inscription identifies Guillem II, count of Besalù, who supported the construction and consecration of the monastery with the count of Empúries, Ponç I, and the count of Barcelona, Ramon Berenguer I. In this case, the mention of *legitimus* would be hard to explain, as the obvious mistake of *coma* instead of *comes*. If it is the case, it would be the only count whose presence was made material in an altar. Although it would be interesting to be able to confirm the identity of this Guillem, this inscription still reveals something. The people who were allowed to have their name written in the altar didn't have all the same status and they were distinguished, even in a locus never to be seen.

In some cases, names are putted forward on *lipsanoteques* in another manner in addition to graphic staging: they are identified as actors with a verb. The verbs used are the following: *fecit* (has done), *iussit* (has ordered), *recondit* (has hidden) and *comparavit* (has acquired). More often than not, they are used with the reflexive pronoun *me*. On the alabaster *lipsanoteca* of Sant Pere del Grau (fig. 3 – table 11) from the 11<sup>th</sup> century, there are many names, but one stands out. On the front face of the sarcophagi, written in two straight-ish lines, with rustic capital letters that are higher and wider than any others, is written: *ANSULFUS ME COM-/PARAVIT*. This inscription is not ambiguous: Anulfus (whether a priest or a layman, it is unknown) has acquired the *lipsanoteca* for the consecration, and this action has given him the privilege of having his name written on the reliquary, as an actor.

The meaning of the verbal inscription of Sant Pere del Grau is quite clear, but it is not always the case. Some other verbal inscriptions are quite problematic, and their ambiguity has led to multiple interpretations. If the verbs *iussio* (order prescribe), *comparo* (acquire, procure) and *recondo* (hide, bury) are quite straightforward in their meaning, the verb *facio* is not. This verb in Latin had, from Antiquity to Medieval Ages, many different uses. Indeed, it did not necessarily refer to the act of making or manufacturing, it could also refer to the action of consecrating, blessing, contributing, ordering, or organizing<sup>35</sup>. It is important to keep this in mind, because in almost every

<sup>33</sup> CR IX (1990): 812-814; Ordeig i Mata II-2 1997: #221, 209-212.

<sup>34</sup> CR IX (1990): 814.

<sup>35</sup> Database of Latin Dictionaries 2022: *facio*, *-ere*.

case, these people have been identified as artisans, on the only basis that their names were written with the combination of *me fecit*, interpreted as «X made me».

The research in the field of epigraphy was, until recently, very unclear about what defines and distinguishes an artist inscription from a donator or sponsor inscription<sup>36</sup>. Historians were keen to identify any «X *me fecit*» as an artist signature. But there is no way of knowing, only with the combination «X *me fecit*» if we are dealing with an artisan, a donator, a sponsor, or any other actor in the making of the object. However, recent research by Emilie Mineo has rectified the situation. In an article published in 2015, she explored the meaning of the *me fecit* inscriptions and came to some conclusions<sup>37</sup>. From Latin antiquity to the 11<sup>th</sup> century, this expression was used as «X have X made», and from the 12<sup>th</sup> century onward, there is a tendency to see *me fecit* as «X materially made X»<sup>38</sup>. She also argues convincingly that it cannot refer to the artist who executed the inscription and that the reflective pronoun *me* referred to the object itself or to the church<sup>39</sup>. In the end, the only way to surely identify the action is to have more information about it, whether in the inscription itself or out of context.

The corpus of *lipsanoteques* offers some examples that might be possible to interpret because of the presence of two different verbs. On the stucco *lipsanoteca* of Santa Coloma de Cabanelles (fig. 4 – table 6), is written: *STEFANUS PRESBITER ME IUSIT / SENIFREDUS PRESBITER ME FECIT*. In this case, I do think that Senifredus is the artisan-priest who fabricated the *lipsanoteca*, because the verb *fecit* is in parallel with the verbs *iusit*: one orders, the other one executes. This hypothesis is supported by the existence of a second inscription, on the stucco *lipsanoteca* of Santa Maria de Lledó, a few kilometres away, which also identifies Senifredus: *SENFREDUS ME IUSIT ET / SENIFREDUS PRESBITER ME FECIT*. Since the two *lipsanoteques* are very similar both in materials and form, are from churches that are close to one another, and the inscriptions are made in the exact same writing, it is highly possible that Senifredus is the maker of this object and the inscription in both cases.

The inscription on the wooden *lipsanoteca* of Sant Esteve d'Andorra la Vella (fig. 5 – table 1) is more ambiguous: *PETRUS PECCA-/TOR FECIT / ALUNDINUS / PRESBITER RECONDIT*. First, according to this inscription, the *lipsanoteca* «was buried» by Alundinus, a priest: what does it mean? If it means that the *lipsanoteca* was deposited in the altar by this priest, it goes against the norms of the consecration ritual, which must be celebrated by a bishop. It is still possible that this Alundinus did help the bishop during the ceremony, and that is why he identified his action with this verb. It could also mean that he was responsible of the care for the relics which were inside the *lipsanoteca*, and so his action was not to bury the *lipsanoteca* but the relics inside it. As for the action of this Peter the sinner, it is quite impossible to know with the information that is available. But if the action of Alundinus is toward the *lipsanoteca*, it would be more coherent if the one of Peter was too, thus meaning he could be the artisan.

Unfortunately, even in the cases for which we have some documentation contemporary to the consecration, it is almost impossible to identify any of the actors whose names are on the *lipsanoteques*, so their action cannot be specified. This whole reflection on the meaning of those verbs as lead me to think that their precise meaning wasn't important,

<sup>36</sup> The most important works on this subject are: Favreau 1989: 214-223; Idem 1992: 681-722; Idem 2001:37-59; Mariaux 2003: 199-214; Codou 2008: 273-279.

<sup>37</sup> Mineo 2015: 106-112. It is also the subject of her PhD Diss: Mineo 2016.

<sup>38</sup> Mineo 2015: 107-108.

<sup>39</sup> Mineo 2015: 109-110.

the important is that those people were linked by their action to the construction, to the relics and to the *opus*, whatever action that might be. Emilie Mineo arrived at the same conclusion on the ambiguity of the inscriptions: «This is because the community they were addressed to did not have the need to remember this kind of obvious information, but also because the men and women of the Middle Ages did not think, as we do, in terms of ‘artist’ or ‘client’. Even if a financial, intellectual, or material contribution was made, what mattered was above all the result, the work that was proposed in the eyes of the spectator and whose final beneficiary was God<sup>40</sup>». These different gestures and acts are understood as an integral part of the same process, which is that of building the earthly church.

To summarize, on the *lipsanoteques* and sepulchres, there are certain people who were distinguished by their actions, whether expressed with a verb or not. They had the desire to be in the altar, and it seems that their actions were rewarded with this prominent place, closest to the relics. Most of them were priests, but there were also laymen. The range of actions which are known to be rewarded remains quite large: ordering the fabrication of the *lipsanoteques* or the construction/consecration of the church, donating to the church for its construction/consecration, acquiring the *lipsanoteca* for the consecration, maybe depositing the *lipsanoteca* in the altar or the relics in the *lipsanoteca*, and, fabricating the *lipsanoteca* for the relics.

#### Nominal Lists

CHURCH	T.	C.	DIOCESES	LOCATION	ID
Arles-sur-Tech (Sainte-Marie)	L	11	Elne	<i>In situ</i>	n.i.
Arles-sur-Tech (Sainte-Marie)	L	11	Elne	Lost	n.i.
Fluvià, Sant Miquel (2+3)	S	11	Girona	MAG	MD 59
Girona, Palau episcopal (2+3)	S	11	Girona	MAG	MA 2504
Grau, Sant Pere (2+3)	L	11	Vic	MEV	3964
Guils de Cerdanya, Sant Esteve	S	11	Urgell	<i>In altare</i>	n.i.
Joval, Sant Martí	S	12	Urgell	MDCS	963
Lledó, Santa Maria (2+3)	L	11	Girona	MAG	MD 87
El Munt, Sant Llorenç	S	11	Vic	Private owner	n.i.
Palera, Sant Sepulcre	S	11	Girona	MAG	MD 78
Pontons, Sant Joan de la Muntanya	S	11	Barcelona	<i>In situ</i>	n.i.
Sauto, Saint-Maurice	S	12	Elne	Mairie de Sauto	n.i.
Talló, Santa Maria	S	11	Roda	<i>In situ</i>	n.i.
Vilatorta, Sant Julià (2+3)	S	11	Vic	MEV	9719
Vivès, Saint-Michel (2+3)	L	10	Elne	<i>In situ</i>	n.i.

<sup>40</sup> Personal translation from Castellán: «Ello es debido a que la comunidad a la que estaban dirigidas no tenía la necesidad de recordar este tipo de información tan evidente, pero también porque los hombres y las mujeres de la Edad Media no pensaban, como lo hacemos nosotros, en términos de “artista” o de “comitente”, aunque se efectuara una contribución financiera, intelectual o material, lo que importaba era sobre todo el resultado, la obra que se proponía a los ojos del espectador y cuyo beneficiario final era Dios». Mineo 2015: 111.

The inscriptions that are considered nominal lists are the one that presents an abundance of names without graphic distinctions: these names can be written by the same hand, which is the most current situation, or by different hands. They could be scattered or organized. In all cases, the lists of names are inscribed in letters that are more like cursive than monumental and are written in ink or with a drypoint, without much care. As it was mentioned before, the lists of names sometimes cohabited with individual promotion, like in Sant Miquel de Fluvià and Sant Pere del Grau. The following examples are from both combined inscriptions and lists of names alone.

The example of Santa Maria de Lledó is peculiar (fig. 6 – table 15). The stucco *lipsanoteca* is covered in inscriptions from three hands: one we discard because it is from the 19<sup>th</sup> centuries (on the small side); one that has been mentioned just before *SENFREDUS ME IUSIT ET SENIFREDUS PRESBITER ME FECIT* (on the lid); and a list of names in cursive (on the front side). This last inscription was first edited (reservedly) in the Catalog of the Museum from 1981 and was not revised neither by the makers of *Catalunya Romànica*, neither by Javier de Santiago Fernandez. The problem is that there are mistakes in its edition, which is why I propose a new one<sup>41</sup>:

Personal edition	MAG, Catalog 1981
<i>Lobetus presbiter cum Ennalegi defunct[i], Alliu, Baro, Suniario defuncti, Argeleva defuncta, Filmera, Olibani defuncti, Ermetruit.</i>	<i>Lobetas presviter cum Ennalegi defuncti Olliubaro Suniario defuncti Argeleva defuncta Tilmeta Olibasu defuncti me iussit</i>

When looking at this inscription, it is very tempting to see in it a certain similarity with Visigothic high traits writing, but it is much more comparable to poorly written Caroline letters of the 11<sup>th</sup> century. These letters are very basic cursive, not formalized, probably because the writer didn't have the experience to write well on the stucco support. In the case of the identification of these people, the mystery is total: neither the two Senifredus, neither any of these people appear in the foundational act of the monastery in 1089. However, the introduction to this act mentions the existence of a previous monastery at the same location: «Let it be known to all the faithful, both present and future, that the sacred place of Santa Maria, mother of God, commonly called Lledó, was once rich and endowed with many honours and many goods, and that later, due to the negligence of the inhabitants and the den of wicked people, was reduced to such poverty that no one dwelt there nor showed any honour to the divine worship»<sup>42</sup>.

Considering the type of writing, the absence of any of these people in the foundation act and the knowledge of a prior monastery, it is possible to propose two hypotheses. The *lipsanoteca* could itself belong to the anterior church; or the inscription of the names could refer, in 1089, to the prior community who promoted it, which would explain the references to dead people. Using both the *Catalunya Carolíngia*<sup>43</sup> and the Codolcat

<sup>41</sup> I would like to thank Stefano Cingolani for his precious help in transcribing this inscription.

<sup>42</sup> Personal translation from Latin: *Notum sit fidelium universitati future, et presenti sacratissimum locumbeatissime Dei genitricis Marie vulgo vocatum Lotonense quondam fuisse opulentissimum et magnis honoribus ac rebus ditatum postmodum vero incuria inhabitantium et direptione pravorum hominum ad tantam inopiam redactum quod nemo ibi morabatur nec aliquis ibi divinis cultibus honor exhibebatur.*

<sup>43</sup> Catalunya Carolíngia 2022: *antropònims*.

database<sup>44</sup>, I have tried to identify the people in the inscription. For most it was not very concluding, but in a document from the 26<sup>th</sup> of March 1000, appears a woman named Filmera, wife of Garmi, which had three sons, Olibani, Seniofredi and the Abbot Hacfredo<sup>45</sup>. They were owners of a gran quantity of camps and buildings in les Preses, which they donated to Bernat I de Besalú. Besalú's counts had influence in Lledó: the dotation act was signed by Bernat II de Besalú, grandson of Bernat I. Could Filmera, Olibani, and Senifredus have been linked to this community and honoured the *lipsanoteca* of the new one? It is a possibility, but this document alone is not enough to go on. What was made quite evident, though, is that the anthroponyms from this list are more common in the 10<sup>th</sup> century until the beginning of the 11<sup>th</sup> century, which would confirm that the people identified are not contemporary to the 1089 foundation.

The cursive inscription of Santa Maria de Lledó is written by one hand. The names are presented as a group, but in other cases, the names are scattered on the object without a sense of order, sometimes written by different hands. It is the case of one of the *lipsanoteca* from Sainte-Marie d'Arles-sur-Tech. This impressive block of stone, which holes are placed like a Greek cross, has inscriptions almost on every surface. It was first published by Pierre Ponsich in 1987, who said he discovered it in the garden of the monastery in 1953, serving as a trough for the chickens<sup>46</sup>. However, during a short research stay in the Arxiu Mas of the Institut Amatller of Barcelona, I was able to consult some pictures of this same *lipsanoteca* that were taken before 1939<sup>47</sup>. The good news is that there are more names visible on it than there were when Ponsich found it altered by the water. The pictures are of a good enough quality for reading at least some of them. There are isolated names on the top part: *Seguinus / Petrus / Tedul[f]us / Bernardus / P[...]*; and on one side, like *Dugo presbiter*. There are also names followed by formulas, which have not been mentioned until now but were very common in the 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> centuries<sup>48</sup>. On the rim, is written:

*Wilabertus cum omnibus parentibus suis*; and on the sides: *Vivas monachus cum omnibus parentibus / Gaucbertus cum omnibus parentibus* and *Oto cum omnibus parentibus suis*.

These formulas, also present on parchment and altars, were common in the *Libri vitæ* in the Carolingian period, which indicated their commemorative and prophylactic role<sup>49</sup>. Those lists of names, with or without formulas, are found in inscriptions, but also written on parchments inside the *lipsanoteques* or sepulchres. Indeed, the name lists have a parchment equivalent in the charters of consecration and the charters of recommendations from the very end of the 11<sup>th</sup> century to the beginning of the 12<sup>th</sup> century. The parchments of Oliba from the Catedral of Urgell, in 1040, are well-known examples<sup>50</sup>. In Oliba's recommendation charter, like in Lledó's inscription, there are many members of the community who were allowed to write their name, and thus to have a place inside the altar: clerks, laypeople, both men and women, dead or alive, with or without their relatives.

The most vivid example of this community representation is found in Sant Julià de Vilatorrada, both on the lid of the reconditory (fig. 7 – table 24) and on the five parchments of recommendation that were found in one of the *lipsanoteca*. They are very well known

<sup>44</sup> *Corpus Documentale Latinum Cataloniae* 2022.

<sup>45</sup> Sobrequés *et al.* 2006: #622.

<sup>46</sup> Ponsich 1987a: 1.

<sup>47</sup> Barcelona, Institut Amatller d'Art Hispànic, Arxiu Mas, Foto Gudiol R-113.

<sup>48</sup> Treffort 2007: 43-83.

<sup>49</sup> Ponsich 1987a: 3; Treffort 2007: 43-83.

<sup>50</sup> La Seu d'Urgell, Arxiu Diocesà, Pergamins de consagracions i relíquies 2-3. See the brief study of the charter in Sureda i Jubany 2018: 134-135.

because they have been published by Edward Junyent i Subira in 1946<sup>51</sup>, but their importance makes it impossible not to present them. On the wood lid, there are three types of writing: engraved and inked monumental capital letters, engraved mixed cursive letters, and inked minuscule cursive letters. The majority of the names are written horizontally, half of them are upside down. The engraved and inked capital letters are the more visible, partly because they have resisted better the use of time, but mostly because they are double the size of the inked minuscule letters and the ink makes them much more visible than the only engraved ones. In other words, this layout is intentionally promoting the four people who are named: *Bonefilio sacer*, *Vidal sacer*, *Engluviga* and *Guntricus sacer*.

It so happens that Bonefilio, Vidal and Engluviga also appear in one of the recommendation charters and dotation act:

*In Dei nomine. Ego Bonefilius Gitardis sacer +, filius Vitalis sacer vel Ingluigia femina +, qui istam egleciam feci reedifichare cum omnibus vicinibus suis vel vicinas et aliorum bonorum [omnium] clerici vel lachi et feminas qui ibi fecerunt adjutorium propter timorem et amorem Dei ut Deus Dominus noster Jesus Christus faciat illis et nobis retribucionem in vitam eternam. Amen, amen. Fiat, fiat, fiat. Amen +*<sup>52</sup>.

Their role and intention couldn't be clearer. The priest Bonefilio, together with his associate priest Vidal, and the women Engluviga, are responsible for the reconstruction of the church and the petition to the bishop of Vic, Guillem of Balsareny, for its consecration. They are the main actors of this petition, but they also include with them all the neighbouring community, *vicinibus vel vicinas*, the good men, clerks, and laypeople, *clerici vel lachi*, and the women, all who helped them out of their fear and love of God, *propter timorem et amorem Dei*. As they are included on the parchment, there are also on the wooden lid, though their names are much harder to read. On the parchments and on the wood, there are names of clerks and laypeople, with mentions of their family. They are this community around the church of Vilatorta and their action is honoured as such. They all hope for retribution in eternal life *Deus Dominus noster Jesus Christus faciat illis et nobis retribucionem in vitam eternam*.

The case of Vilatorta is an incredible and unique testimony of the importance of the community (and its hierarchy) around the consecration ritual: are conserved the dotation act, the consecration charter, the recommendation charters, two *lipsanoteques*, three bishop seals from Guillem of Balsareny, and this amazing sepulchre lid. However, I must stress out that it is the only case for which are preserved these materials altogether, and the only inscriptions for which it is possible to identify with certainty the people who appear and link them to the consecration. Vilatorta is thus an incredible exception, the summit of laypeople's representation in the altar.

<sup>51</sup> Junyent i Subira 1946: 279-292.

<sup>52</sup> Vic, MEV, 17380.



### Part three: Afterthought and Conclusions

#### *Community*

What can these inscriptions teach us about the consecration, about the laity's patronage system and about the importance and meaning of writing in the church? The inscriptions that I have presented are far from being widespread. Nevertheless, they are part of a more generalized writing tradition surrounding the consecration, including the dotation acts (more than 400 conserved), the consecration and recommendation charters (more than 50), and the relic identification parchments. Altogether, they form a considerable testimony of who was involved in the ritual, of the importance the consecration and the altar itself had in the society, and of the power of the written word. More than a religious act, it seems that the consecration was crucial for the constitution of the community that surrounded the church and its hierarchy<sup>53</sup>.

The inscriptions can help us determine that the people who were involved in the consecration were part of three categories: first, the direct actors in the construction and the religious actors of the consecration, which were specially honoured by the layout of the inscription (priest, clerks, donators, promoters, and artisans); second, the other members of the local community who participated in the process, without being main actors; and third, the dead members of the community who are not linked with the consecration but with the place. These inscriptions seem to be the engraved testimony of the demand of social groups for the construction of their community's church or monastic community. This whole process underlines the role of both the religious and the laic community in the construction of churches in the Catalan counties: their edification were social works<sup>54</sup>. Participating in the consecration, by donating to the church or by any other means made them part of the building, gave them a place in their community, and could benefit them in the afterlife. All these people participated in the good *opus* which was the construction of a church, in hope of redemption<sup>55</sup>.

Somewhere in the 12<sup>th</sup> century, laypeople stopped writing their name near the altar. The only names that can be found around it are the ones of ecclesiastics. I do believe that the end of this tradition has to do with the condemnation of the right of patronage of the laity on the churches, a fight that the Church took on in the middle of the 11<sup>th</sup> century, though it was slow to impose in the Catalan counties<sup>56</sup>. The decisions of the Council of Toulouse in 1056 are only one example of it, as is the slow change to a unified Roman liturgy. Laypeople were more and more kept away from the altars and the uniformization of the liturgy took out what was left of the local traditions, including the charters and the inscriptions.

#### *Power of the Verb*

If there is a thigh link between the consecration and the written act in most liturgical ordinary, the sacred nature of writing was particularly valued in the Catalano-Narbonese Ordo and the territory where it was used. Indeed, in the North-East of the Peninsula, the organization of the society around law and written documentation had a central importance,

<sup>53</sup> Zimmermann 2008: 17, 26-27; Méhu 2016: 102-110.

<sup>54</sup> Codou 2008: 281; Zimmermann 2008: 17; Méhu 2016: 106-110.

<sup>55</sup> Treffort 2003: 158-160. Anita Guerreau-Jalabert makes an amazing description of the system of circulation and exchange of charity, using examples from donation to monasteries that I believe can be applied to our case. Guerreau-Jalabert 2000: 55-57.

<sup>56</sup> Codou 2008: 270-273.

rooted in Roman culture<sup>57</sup>. Considering the written word as an incarnation of the truth is both a heritage of the Roman law and the translation of a very Christian interpretation of the Bible: the tables of the Law, incarnate the word of God (Ex 32, 15), and the Gospels incarnate the Verb. This is literally acted in the consecration ritual in different ways. The *A-B-C-tarium* is traced in Greek and Latin on the pavement of the Church by the bishop, to incarnate the Verb in the building. The *Alpha* and the *Omega* are traced outside the doors of the church they represent Christ, the beginning, and the end. All words that the bishop pronounce have power: *Sanctificare per verbum Dei unda caelestis, sanctificare aqua Christi calcata vestigiis*<sup>58</sup>. The written consecration charters including the Decalogue and the Gospels are probably (with the inscriptions) the most original liturgical practice included in the ritual. It identifies the altar as the *locus* of the Law, both the Old and the New<sup>59</sup>. If this identification between the altar and the Arch of the Covenant was common ground, here they decided to incarnate this link by writing the Laws down<sup>60</sup>. The altar was not only metaphorically the Arch of the Covenant, but it was also materially. It pushes to the extreme the will to give the sanction of writing to all transactions and acts.

In a very similar way, the name written on matter was considered the true incarnation of the self<sup>61</sup>. Though the action of the donors, clerks and community was itself crucial, it seems that it was important that it was written for it to be true. As Patrick Henriët said, the altar attracted words, because it was the centre of liturgical speech<sup>62</sup>. By writing their name on the *lipsanoteques* and sepulchres, they were present, and they were made materially part of the church, and the *Ecclesia*.

### *Purpose*

Cécile Treffort reflected on the eschatological dimension of hidden nominal inscriptions, both of the endotaphs and the altar 'graffitis'<sup>63</sup>. Writing one's name close to the relics was an essential devotional practice in the High Middle Ages. The will was to benefit from the Saints' intercession, to be identified, recognize during the Last Judgment<sup>64</sup>. In most cases, it doesn't seem important to be able to even read the names with human eyes, only their presence suffice, although even inside the altar, the social hierarchy remains important<sup>65</sup>. Taking that into account, the nominal inscriptions *in altare* seem to be the extreme expression of the will to be close to the Saints. Closest to the relics as they could be, inside the *locus* of the Eucharistic miracle, people related to the church and its edification were profiting of the intercession of the saints and of the spiritual status of the altar, from that moment and perpetually.

The inscriptions in the field of epigraphy are studied as written objects which belong to the visual and sensitive realm. They were part of a public discourse. I believe the *in altare* inscriptions belonged to the spiritual realm: they are to be read only by the Saints and Christ. However, they are still part of a discourse, one on the community of Christians and each other's chances to access eternal life.

<sup>57</sup> Cingolani 2015: 36-37.

<sup>58</sup> Pontifical of Narbonne, Martène 1736: col. 735.

<sup>59</sup> Henriët 2013.

<sup>60</sup> Gros i Pujol 2008: 70-74; Henriët 2013: 76-77.

<sup>61</sup> Bourin 1998: 193-213; Treffort 2003: 158; Codou 2008: 279-282.

<sup>62</sup> Henriët 2013: 86-87.

<sup>63</sup> Treffort 2016: 39-46.

<sup>64</sup> Treffort 2016: 140.

<sup>65</sup> Codou 2008: 280.

## ANNEX

### *Edition criteria*

Text transcribed in lowercase (except text carved with a chisel, transcribed in capital letters).

Restitution of the modern rules of punctuation and use of capital letters.

Separation of the words.

Re-establishing of the difference between U/V and I/J.

Developing the abbreviations between parentheses.

Indicating the gaps by [...]

Restitution between [ ]

Crosses marked by a +

1. Andorra la Vella (Sant Esteve)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Wood
Location	PCA	000424
Type(s)	Individual promotion	–
Date	11 <sup>th</sup> century	Approx.
Description	The inscription is made on one of the large faces of the wood container. It is engraved with a flat chisel in footed monumental capital letters. The 'B' and 'D' are uncials. It doesn't follow a straight ductus. It doesn't use many abbreviations.	
Inscriptions	<i>[P]ETRUS PECCATOR FECIT. +ALUNDINUS PR(E)SB(ITE)R RECONDIT</i>	
References	CR XXIII (1986): 257; CR VI (1992): 416-417; Santiago Fernández 2002: 51.	

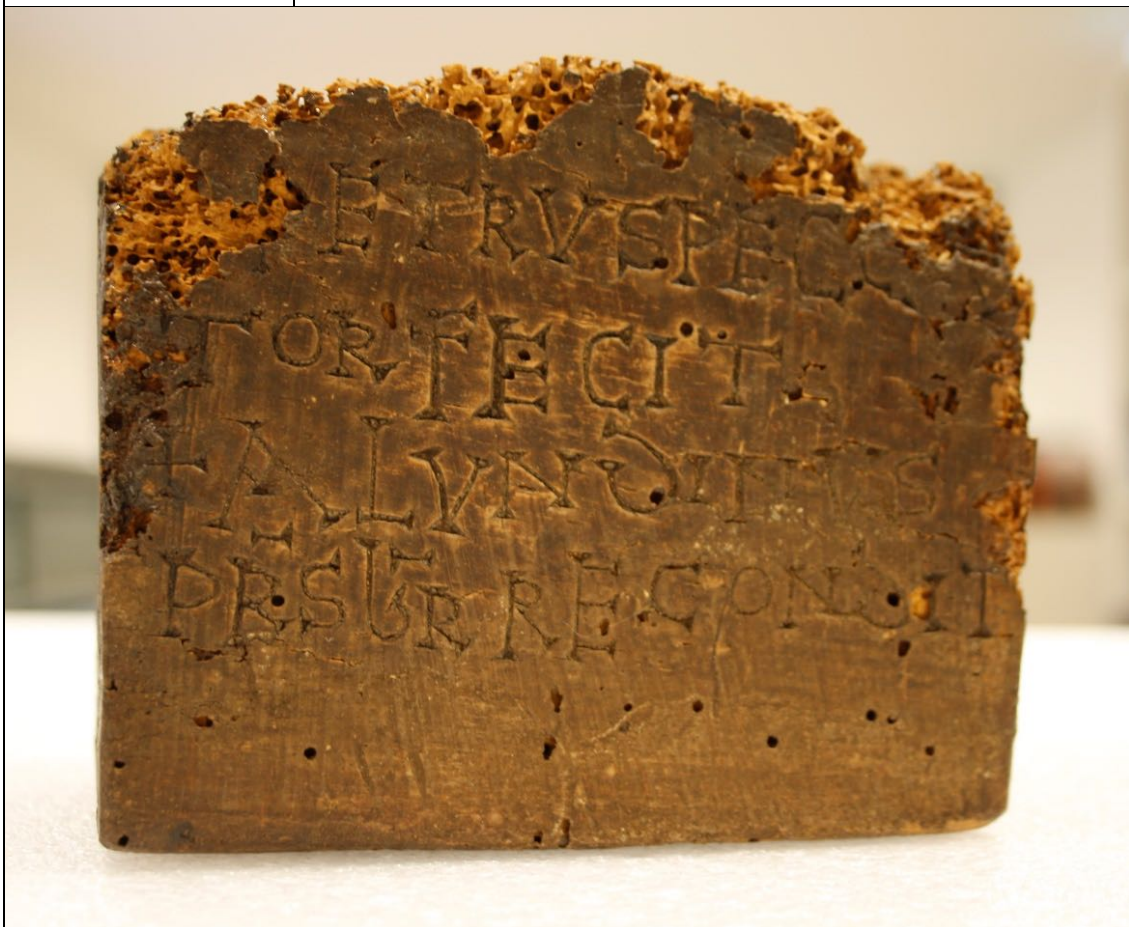


Fig. 5 (Picture by Author © Patrimoni Cultural d'Andorra)

## 2. Ardanué (San Esteban)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Wood
Location	MDBM	00025
Type(s)	Individual promotion	–
Date	12 <sup>th</sup> century	Approx.
Description	The inscription is made on top of the wood container. It is profoundly engraved with a drypoint in rustic capital letters. The ‘A’ has a top bar curved upwards and the ‘T’ is footed. It doesn’t follow a straight <i>ductus</i> .	
Inscriptions	<i>[Ab]stone pr(e)s(biter)</i>	
References	Iglesias Costa 2003 [1985]: I, 146-151; Montaner 2019: 69-70.	

## 3. Arles-sur-Tech (Sainte-Marie)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Stone
Location	<i>In situ</i>	n.i.
Type(s)	List of names	–
Date	881/891 and/or 1046	Hypo.
Description	The names are spread on all surfaces of the container except under it. They are lightly engraved with a drypoint in a cursive style that mixes minuscules and capital letters. They do not follow any direction or <i>ductus</i> . They were written by different hands, maybe at different consecrations.	
Inscriptions	<p>Top centre: <i>Petrus, Seguin(us), Tedul[f](us), Bernard(us), P[...]</i>.</p> <p>Top rim #1: <i>Wilab(er)t(us) c(u)m om(n)ib(us) par[en]tib(us) [s]uis.</i></p> <p>Top rim #2: <i>S[...][s][...]n[...]</i>.</p> <p>Side #1: <i>Dugo [presbi]t[er]. Oto cu(m) om(n)ib(us) parentib(us) suis.</i></p> <p>Side #2: <i>Vivas monachus cu(m) omnib(us) [parentibus]. Gaucb(ertus) c(u)m omnib(us) paren(tibus). Lo[...]</i>.</p>	
References	Demaux, Roumailhac 1987: 9-15; Ponsich 1987a: 1-4; CR XXV (1996): 85; Santiago Fernández 2002: 51-52.	

4. Arles-sur-Tech (Sainte-Marie)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Wood
Location	Lost	–
Type(s)	List of names	–
Date	1046 and/or 1157	Hypo.
Description	«The writing, quite poorly made, seems to be – he added – from the 11 <sup>th</sup> or 12 <sup>th</sup> century. On one of the sides, I read: “ <i>Oliba..., Petrus, Wilelmus, Guanlangater (?) cum omnibus illorum...</i> ”. Wouldn’t this small cube have contained the relics placed in an altar, and couldn’t the transcribed text be a fragment of the act of consecration?» <sup>66</sup>	
Inscriptions	<i>Oliba [...], Petrus, Wilelmus, [Guanlangater] cum omnibus illorum [...]</i>	
References	Brutails (1901): #4, 179; Demaux, Roumailhac 1987: 9-15; Ponsich 1987a: 1; CR XXV (1996): 85; Santiago Fernández 2002: 52.	

<sup>66</sup> Personal translation: «L’escritura, bastant mal formada, me sembla ésser – afegia – del segle XI o del XII. En una de ses cares llegeixo: “*Oliba..., Petrus, Wilelmus, Guanlangater (?) cum omnibus illorum...*”. Aquest petit carreu no hauria contingut les relíquies col·locades en un altar, i el text transcrit no podria ésser un fragment de l’acta de consagració?». Brutails (1901).

5. Bestracà (Sant Andreu)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Marble
Location	MAG	MD 134
Type(s)	Individual promotion	–
Date	10 <sup>th</sup> and 12 <sup>th</sup> centuries	Approx.
Description	This <i>lipsanoteca</i> has two inscriptions. The first occupies two sides, was made with a point chisel, and uses rustic capital letters, except for the uncial 'B'. The second uses only one side and is written with a drypoint on two lines in rustic capital letters, except again for the uncial 'B'. This last one is from a much less habile hand. Both do not follow a <i>ductus</i> .	
Inscriptions	Side #1 and #2: <i>BORRELLU(S) PRB</i> . Side #3: <i>Bernardus lach</i> .	
References	CR XXIII (1988), p. 115; Bastardes i Parera 1989: 21-22, 27; CR IV (1990): 158-159; Santiago Fernández 2002: 52; Blanchard 2022: 1-4.	



Fig. 1 (Pictures by Author – © Bisbat de Girona)



6. Cabanelles (Santa Coloma)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Stucco
Location	MAG	MD 82763
Type(s)	Individual promotion	–
Date	11 <sup>th</sup> century	Approx.
Description	The inscription is inscribed with a point chisel on the lid and on one of the large sides of the stucco box. It uses rustic capital letters and does not follow a ductus. It uses abbreviations for the ‘m(e)’ and ‘p(resbite)r’. It is the same writing and abbreviations as on the lid inscription of the <i>lipsanoteca</i> of Santa Maria de Lledó.	
Inscriptions	Lid: <i>STEFANUST M(E) IUSIT.</i> Side: <i>SENIFREDUS P(RESBITE)R M(E) FECIT.</i>	
References	Godoy Torrijos 2018: 1-2.	



Fig. 4 (Pictures by Author – © Bisbat de Girona)

7. CólI (Santa Maria)

Support	Sepulchre (lid)	Slate
Location	Casa rectoral de Pont de Suert	n.i.
Type(s)	Individual promotion	Consecration
Date	1110	Exact
Description	The inscription is on one side of the slate on four lines. It is written with a drypoint, uses a mix of minuscule and capital letters, in a cursive style. It is followed by an inscription from 1925.	
Inscriptions	<i>Bernard(us) Roroger p(resbiter) hoc fecit era t(rabeationis) m(i)l(lesim)a c(e)n(tesim)a (decima) [K](a)l(endas) XI in mense otubrio</i>	
References	CR XVI (1996): 197-198.	

8. Cruilles (Sant Miquel)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Wood
Location	MAG	MD 130
Type(s)	Individual promotion	–
Date	13 <sup>th</sup> century	Approx.
Description	This inscription is on the cylinder body of the container, written from right to left in rustic capital letters. It is barely engraved, with a drypoint.	
Inscriptions	<i>Remun(dus) p(res)b(ite)r</i>	
References	CR XXIII (1988): 122; CR VIII (1989): 289-290.	



(Pictures by Author – © Bisbat de Girona)

9. Fluvià (Sant Miquel)

Support	Sepulchre (lid)	Wood
Location	MAG	MD 59
Type(s)	Individual promotion	List of names
Date	1065	Hypo.
Description	The lid from Fluvià is inscribed on both sides. On the first, there is the promotion inscription, with the name deeply engraved with the drypoint, and the tittle more lightly engraved in minuscules. On the other side, there is a list of names, all written with a drypoint and barely readable. The names vary in size, but I am unsure if they are made by the same hand or not. Both inscriptions use a mix of minuscule and capital letters, in a cursive style. It seems like it lost a part of the wood, as the list of names is partial at the beginning.	
Inscriptions	<p>Side #1: <i>Guill(e)m [coma? lmis]</i>.</p> <p>Side #2: [...] <i>om(n)ibus parentib(us) vivis (et) defu(n)ct[is]</i>.          [...] <i>s [...], Will[af]red(us), S[...], [...], Vitalus p(resbi)t(er), Sn[...], [...]</i>.  <i>Guill(e)m [coma? lmis]</i>.</p>	
References	Monsalvatje y Fossas 1917: 68-69; Marquès y Casanovas 1955: 45-46; CR IX (1990): 827 (wrong <i>lipsanoteca</i> ).	



Fig. 2 (Pictures by Author – © Bisbat de Girona)



10. Girona (Palau episcopal)

Support	Sepulchre (lid)	Stone
Location	MAG	2405
Type(s)	Individual promotion	List of names
Date	11 <sup>th</sup> century	Approx.
Description	This lid is only inscribed on one side with two inscriptions. The first is of individual promotion, it is engraved with a point chisel with a mix of rustic capitals and uncials, following a ductus. The 'M' is footed. It is parallel to the shorter side of the stone. The second one is a list of names and is perpendicular to the first one. It is engraved lightly with a drypoint, barely readable, with capital letters in a cursive style.	
Inscriptions	Parallel: <i>ERM(E)NGOD(US)</i> Perpendicular: <i>Tulj[cane], Cind[eleva]</i> .	
References	–	



(Pictures by Author – © Bisbat de Girona)

11. El Grau (Sant Pere)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Alabaster
Location	MEV	3964
Type(s)	Individual promotion	List of names
Date	11 <sup>th</sup> century	Approx.
Description	The promotion inscription on the <i>lipsanoteca</i> of Sant Pere del Grau is on the front of the little tomb, engraved with a point chisel in rustic capital letters that are a little bit erased. The other names are written with a drypoint, dispersed on all the other surfaces of the container. They do not follow an order, but they are written in similar letters, mixing capitals and minuscules in a cursive style. The writing is clumsy and quite hard to read.	
Inscriptions	<p>Front, low: <i>AUSULFUS ME COMPARAVIT.</i></p> <p>Front, up: <i>Et Arnatgo.</i></p> <p>Lid: <i>Guitard(us), Wihelm, Galin.</i></p> <p>Side #1: <i>Bonofilio.</i></p> <p>Back: <i>At[t]lo, Arnalus, Durandus.</i></p> <p>Under: <i>Oliba, Isarn, Ermenir, Guitardus, Adam.</i></p>	
References	Gudiol i Cunill 1906; Alavedra i Invers 1979: I, 350 et II, 65-69; CR II (1984): 287-288; CR XXII (1986): 251-252; Bastardes i Parera 1989: 19, 23-24; Santiago Fernández 2002: 50; Trullén 2003: 254; Sureda 2010: 58.	



Fig. 3 (Pictures by Author – © Museu Episcopal de Vic)

12. Guils de Cerdanya (Sant Esteve)

Support	Sepulchre (lid)	Stone
Location	<i>In altare</i>	–
Type(s)	List of names	Consecration
Date	1042	Hypo.
Description	This lid is serving as a parchment for the consecration act of the church. It is the only known case that is not on parchment. It is followed by lists of names, on both sides of the stone, which are unreadable, according to Martí Sanjaume.	
Inscriptions	<i>[...] Bonushomo sacer. Vives sacer. Aairo sacer. Seniofredus sacer. Gentilus. Xixol. Wifredus presbiter cum omnibus parentibus suis. Quimara. Requilles vivis vel defuntis. Segario cum omnibus parentibus suis. Ermengaudus gratia Dei episcopus [...].</i>	
References	<i>I chose not to include the whole consecration act in this paper because it is not necessary for our argument. It is easily available in the bibliography.</i> Martí Sanjaume 1928: 481-482; Baraut Obiols 1978: #53, 131-132; Baraut Obiols 1986: #56, 141; CR VII (1995), p.148; Ordeig i Mata 1996 II-1: #171-I, 119-121.	



13. Joval (Sant Martí)

Support	Sepulchre (lid)	Wood
Location	MDCS	963
Type(s)	List of names	–
Date	11 <sup>th</sup> century	Hypo.
Description	The inscription is on the irregular side of the lid. The names are engraved with a drypoint on four irregular lines. The letters are a mix of capitals and minuscules, in a cursive style, and are quite easy to read. They could be from different hands, because there are significant differences between the type of letters used in the names: the 'R', 'D' and 'N' in particular.	
Inscriptions	<i>Vodolardo, Miro sacerdo, Seniofre sacer(do), Bernardo</i>	
References	CR XXII (1986): 371-372; CR XIII (1987): 94; Calderer i Serra <i>et al.</i> 1990: 148; Santiago Fernández 2002: 47.	



(Pictures by Author – © Museu Diocesa i Comarcal de Solsona)

14. Lillet (Santa Maria)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Alabaster
Location	MCM	10470
Type(s)	Individual promotion	Relic identification
Date	833	Hypo.
Description	The inscription of Lillet is on the cylindric lid of the container. It was finely engraved with a flat chisel on two lines inside a line mark. Each line is preceded by a cross. The letters are a mix of monumental capitals and uncials, all footed.	
Inscriptions	+VIDALUS P(RES)B(ITE)R Q(UI) ME F(E)CIT IN O(NO)RE. +S(AN)C(T)A MARIA ET S(AN)CT(US) MARCIALIS CO(N)FES(O)R.	
References	Vigué, Bastardes 1978, p. 291-292; CR XII (1985): 367-369; Bastardes i Parera 1989: 18, 25-26; <i>Millenum</i> 1989: 106; Santiago Fernández 2002: 47.	

15. Lledó (Santa Maria)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Stucco
Location	MAG	87
Type(s)	Individual promotion	List of names
Date	10 <sup>th</sup> century and 1069	Hypo.
Description	There are three inscriptions on the <i>lipsanoteca</i> of Lledó: two from the Middle Ages, on the lid and front, and one on the side front 1811. The lid inscription, which is of individual promotion, is engraved with a point chisel in rustic capital letters, the same as on the <i>lipsanoteca</i> of Cabanelles. The one on the front is a cursive inscription made with a drypoint and is a list of names, all written by the same hand.	
Inscriptions	Lid: <i>SENIFREDUS M(E) IUSIT ET SENIFREDUS P(RESBITE)R M(E) F(ECI)T.</i>  Side #1: <i>Lobetus presbiter cum Ennalegi defunct[a], Alliu, Baro, Suniario defuncti, Argeleva defuncta, Filmera, Olibani defuncti, Ermetruit.</i>  Side #2: <i>Se feu est Altar en lo any 1811 per Baltasar Subietas [...] axó ya se trobà en lo Altar bell.</i>	
References	<i>Museu d'Art</i> 1981: 36-37; Calzada i Oliveres <i>et al.</i> 1984: 15; CR XXIII (1988): 115; Vayreda i Olivas 1989 [1931]: 143-146; CR XI (1990): 545-546; Santiago Fernández 2002: 47-48; Godoy Torrijos 2018: 1-2.	

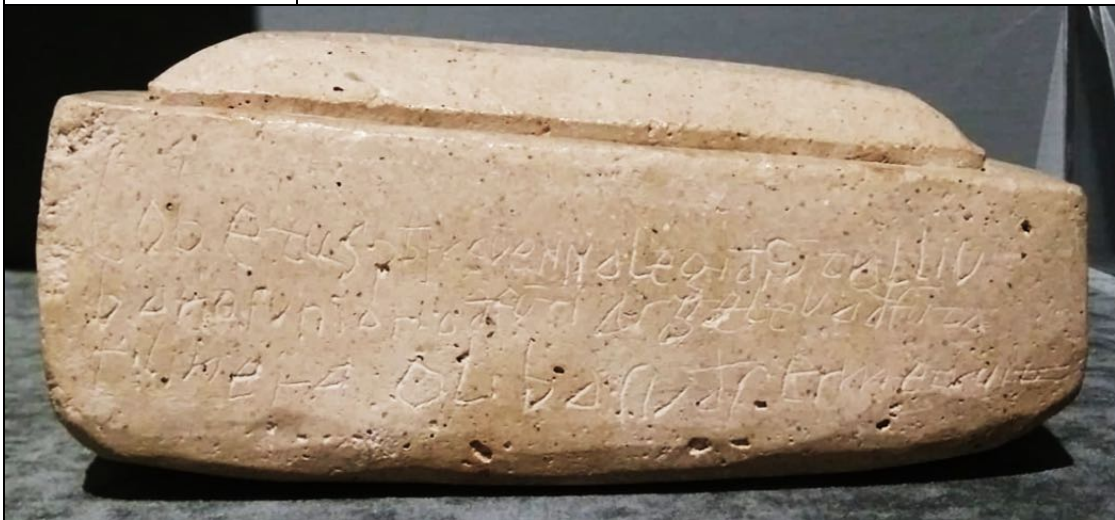


Fig. 6 (Pictures by Author – © Bisbat de Girona)

16. Montauriol (Saint-Saturnin)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Stucco
Location	Lost	–
Type(s)	Individual promotion	–
Date	10 <sup>th</sup> century	Approx.
Description	The inscription of Montauriol is on the front and side of the container: the name followed by the title. The name is engraved with a flat chisel in monumental capital letters that occupy all the surface available. The title in minuscules abbreviated.	
Inscriptions	<i>BERNARDUS P(RES)B(ITE)R.</i>	
References	Durliat 1954: 110; <i>Dictionnaire des églises de France</i> 1966: 88; Ponsich 1987b: 5-6; CR XIV (1993): 262; Santiago Fernández 2002: 46.	

17. Montgrony (Sant Pere)

Support	Sepulchre (lid)	Stone
Location	MEV	325
Type(s)	Individual promotion	–
Date	12 <sup>th</sup> century	Approx.
Description	The inscription of Montgrony was made with a drypoint on one face of the stone lid, in diagonal. It is in minuscule cursive and is easy to read.	
Inscriptions	<i>Fortunius p(res)b(ite)[r].</i>	
References	–	

18. Nagol (Sant Serni)

Support	Sepulchre (lid)	Slate
Location	PCA	000432
Type(s)	Individual promotion	–
Date	1055	Exact
Description	The inscription of Nagol was made with a drypoint in rustic capital letters. It is on the side of the lid that faced down to the <i>lipsanoteca</i> .	
Inscriptions	<i>Arnallus Bonefilius</i>	
References	Canturri 1979: 5-17; CR XXIII (1986): 257; CR VI (1992): 515.	



(Picture by Author – © Patrimoni Cultural d'Andorra)

19. Palera (Sant Sepulcre)

Support	Sepulchre	Stone
Location	MAG	MD 78
Type(s)	List of names	–
Date	1086	Hypo.
Description	The sepulchre of Palera is engraved on almost all surfaces, except the bottom. The names are scattered on the object without any order, in different directions. They were made with a drypoint by different hands and in cursive minuscule letters.	
Inscriptions	<i>Unfortunately, I was unable to directly access the sepulchre and the pictures available do not allow to distinguish the letters.</i>	
References	–	

20. Pontons (Sant Joan de la Muntanya)

Support	Sepulchre (lid)	Stone
Location	<i>In situ</i>	–
Type(s)	List of names	–
Date	c. 1075	Hypo.
Description	The list of names is on the face of the sepulchre lid, written with a drypoint in cursive minuscule letters. The inscription is barely readable.	
Inscriptions	<i>[...] Igela, P[...], [...]dis, [...]erti[...]</i>	
References	CR XIX (1992), p. 167; Pladevall (1970), p. 143-155.	

21. Sant Llorenç del Munt (*Idem*)

Support	Sepulchre (lid)	Ceramic
Location	Home of the owner	–
Type(s)	List of names	–
Date	11 <sup>th</sup> century	Approx.
Description	The lid was carved with different names with a drypoint, it seems by different hands. The size of the letters varies, the inscription mixes rustic capitals and minuscule letters and they do not follow a ductus.	
Inscriptions	<i>[...] sacer(dos), [F]lav[ius], [...]s s[.]atas un[...]. Adalbertus, Bone[filio], Eldemaru(s) sac[er]dos, Bonefilio l(evi)ta.</i>	
References	CR II (1984): 492; Santiago Fernández 2002: 52-53.	



22. Sauto (Saint Maurice)

Support	Sepulchre (lid)	Slate
Location	City Hall of Sauto	–
Type(s)	List of names	–
Date	12 <sup>th</sup> century	Approx.
Description	The lid of Sauto is marked with a large circle, following the circumference of the disc, and a cross, going from the centre of the disc to the circumference, which creates four different spaces. Two names are in the top left corner, two others in the top right corner, and one in each bottom corners. They are written in cursive letters, hard to read, and are preceded by footed crosses, like in medieval charters.	
Inscriptions	<p>Top left corner: + Agso [or Agio], + Siginus</p> <p>Top right corner: Agose [or Agone] + Milaro [or Miliro, Milano]</p> <p>Bottom left corner: + Exa[l] [or Eco]</p> <p>Bottom right corner: G[o]derago [or Godemaro]</p>	
References	–	




(© CCRP/Conseil Départemental 66)

23. Talló (Santa Maria)

Support	Sepulchre (lid)	Slate
Location	<i>In situ</i>	–
Type(s)	List of names	–
Date	1098	Hypo.
Description	The lid of Talló is partly broken, but some letters are still visible on it. They are a mix of rustic capital and minuscule letters, hard to read, and are carved with a drypoint. The difference of size and the chaotic dispersion of the names indicates that they are probably written by different hands.	
Inscriptions	In large letters: <i>[Bern]ard, Anam, [...]us, Mi[ro]</i> . In small letters: <i>Tor[...], Hono[ratus], Tom[as], [...]</i> .	
References	CR VII (1995): 95; Santiago Fernández 2002: 48.	



## 24. Vilatorta (Sant Julià)

Support	Sepulchre (lid)	Wood
Location	MEV	9719
Type(s)	Individual promotion	List of names
Date	1050	Exact
Description	The lid of Vilatorta has inscriptions on both sides. On the first, here are three types of writing: engraved and inked footed monumental capital letters (with triangular interpunctuation), carved mixed cursive letters, and inked minuscule cursive letters. The names are written horizontally, but half of them are upside down. The different types of writing are overlapping.	
Inscriptions	<p>Recto, up, inked and carved: <i>BONEFILIO SACER, VIDAL SACER, ENGLUVIGA, C(U)M PARENTORUM OM(NIUM) EO(RUM)</i>.</p> <p>Recto, up, carved: <i>Gischafré. Guitard. Guifre cum parentibus. Rechel femina. Guilelmus p(res)b(iter) cum parentorum eorum.</i></p> <p>Recto, up, inked: <i>Bernard(us) Guifre cu(m) sociis suis. [...] Jus pare(n)tib(us) suis. [Am]alricus.</i></p> <p>Recto, upside down, inked and carved: <i>GUNTRICUS SACER.</i></p> <p>Recto, upside down, carved: <i>cu(m) parentibus suis. Floresinda. Galin cum parentibus suis.</i></p> <p>Recto, upside down, inked: <i>Fredulfus levita cu(m) co(n)[san]guinitatib(us) suis v(e)l cu(m) sociis suis. Earnusga levit[a] [cum omnibus] suis parentib(us). Adalbertus levita cum parentib(us) suis. Reimund(us) Atila cum parentib(us) suis. Alera(n)d(us) cu(m) om(n)i[bus] pare(n)tib(us). Guil(el)m(us) cum parentibus suis et suis parentibus. Oliba [...] cu(m) om(n)i[bus] parentibus] suis. Lengard(us) [Atila]. Isarnus et cu(m) om(n)ium parentorum su(or)um. Guilielm[us] cu(m) omnib[us] parentibus]. [...] cu(m) sociis suis.</i></p> <p>Verso, inked: <i>[...] Petrus [...].</i></p>	
References	CR XXII (1986): 250; CR III (1986): 502; Gudiol i Cunill 1915-1917: 4-6; Junyent i Subirà 1946: 279-292; Santiago Fernández 2002: 48-49; Trullén 2003: 253.	
		
	Fig. 7 (Pictures by Author – © Museu Episcopal de Vic)	

25. Vivès (Saint-Michel)

Support	<i>Lipsanoteca</i>	Stucco
Location	<i>In situ</i>	–
Type(s)	Individual promotion	List of names
Date	10 <sup>th</sup> century	Approx.
Description	The lipsanoteca of Vivès is inscribed on the top with two names (with verbs) and on one side with a list of names. All of them are carved with a drypoint, except the last two names of the name list, which are engraved more deeply with a point chisel. The letters are mostly rustic capitals, with some uncials, in a cursive style.	
Inscriptions	<p>Top: <i>Gaucelmus p(res)b(ite)r me fecit. Seniofredus p(res)b(ite)r.</i></p> <p>Side: <i>Seniofredus p(res)b(ite)r, Gaucelmus p(res)b(ite)r, Amelius sacerdos, Seniofredus, Vergell e(t) Sibia, Susanna, Spera(n)d(e)o, Engo(n)te, Adroarius, Pozo, Albarig cu(m) om(n)ium co(n)sang(ui)neoru(m) benefactoru(m) nostro(rum), [...].Jennillo, Agilla cu(m) an(im)aru(m) suaru(m).</i></p> <p><i>WITICA P(RES)B(ITE)R, GAUCELMUS P(RES)B(ITE)R.</i></p>	
References	Ponsich 1980: 327-329; Ponsich 1987b: 5-6; CR XIV (1993): 450-451; Ordeig i Mata 1999: #136, 387; Santiago Fernández 2002: 46.	

## Abbreviations

MAG	Museu d'Art de Girona
MCM	Museu Comarcal de Manresa
MDBM	Museu Diocesa de Barbastro-Monzón
MDCS	Museu Diocesa i Comarcal de Solsona
MEV	Museu Episcopal de Vic
PCA	Patrimoni Cultural d'Andorra
CR	Vigué J., Pladevall A. (eds), <i>Catalunya Romànica</i> , 27 vols, Barcelona 1984-1999

## Bibliographical References

### *Primary Sources*

Baiges I. J., *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona, de Ramon Berenger II a Ramon Berenguer IV*, IV, Barcelona 2010.

Baraut Obiols C., *Les actes de consagracions d'esglésies del bisbat d'Urgell (segles IX-XII)*, «Urgellia» 1 (1978): 11-182.

Baraut Obiols C., *Set actes més de consagracions d'esglésies del bisbat d'Urgell (segles IX-XII)*, «Urgellia» 2 (1979): 481-488.

Baraut Obiols C., *Les actes de consagracions d'esglésies de l'antic bisbat d'Urgell (segles IX-XII)*, La Seu d'Urgell 1986.

Barriga Planas J.-R., *El Sacramentari, Ritual i Pontifical de Roda (Cod. 16 de l'arxiu de la Catedral de Lleida, c. 1000)*, Barcelone 1975.

Brouwer C. (ed.), *Beati Rabani Mauri Fuldensis abbatis et Moguntini archiepiscopi operum omnium ultima pars*, PL 112, col. 1677a, Carmen III.

Martène E., *De antiquis ecclesiae ritibus libri*, tome 2, Anvers 1736 (2<sup>e</sup> édition).

Martí Sanjaume J., *Dietari de Puigcerdà amb sa vegueria de Cerdanya i sotsvegueria de Vall de Ribes*, I (appendix: a 815-1300), Lleida 1928.

Ordeig i Mata R. et al. (eds), *Catalunya Carolíngia. IV. Els comtats d'Osona i Manresa*, Barcelona 1999.

Ordeig i Mata R. (ed.), *Les dotalies de les esglésies de Catalunya (segles IX-XII)*, 4 vols, Vic 1993-2004.

Sobrequés S. et al. (eds), *Catalunya Carolíngia. V. Comtats de Girona, Empúries, Peralada i Besalú*, Barcelona 2006.

Société des Bollandistes, *Acta Sanctorum Julii tomus III, die 14*, PL 140, col. 0039a-0039b.

*Secondary Literature*

- Alavedra i Invers S., *Les ares d'altar de Sant Pere de Terrassa-Ègara*, Terrassa 1979.
- Alavedra i Invers S., *L'ara d'altar paleocristiana de Santa Maria Antiga-Santiga*, in F. Vinyals i Rovira (ed.), *Notes de la Història de Santiga: petit poble del Vallès*, Barcelona 1984: 45-80.
- Araus Ballesteros L., «*De corpora sanctorum*»: *A propósito de unas lipsanotecas castellanas*, «*Boletín de la Institución Fernán González*» 247 (2013): 455-496.
- Bastardes i Parera R., *Les lipsanoteques d'alabastre*, Barcelona 1989.
- Blanchard M., *Lipsanoteca de Sant Andreu de Bestracà*, «12 mesos, 12 obres. Museu d'Art de Girona» 445 (January 2022): 1-4.
- Bourin M., *L'écriture du nom propre et l'apparition d'une anthropologie à plusieurs éléments en Europe occidentale (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in A.-M. Christin (ed.), *L'écriture du nom propre*, Paris 1998 : 193-213.
- Brubaker L., *Lipsanoteca*, in J.R. Strayer (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, VII, New York 1986: 587.
- Brutails J.-A., *L'art religiós en el Rosselló* (J. Massu Torrents trad.), Barcelona 1901.
- Calderer i Serra J. et al., *Museu Diocesà i Comarcal de Solsona. Catàleg d'Art Romànic i Gòtic*, Solsona 1990.
- Calzada i Oliveres J. et al., *Museu d'Art de Girona. Catàleg*, Barcelona 1984.
- Canturri P., *L'església de Sant Cerni de Nagol i les seves pintures pre-romàniques*, «*Quaderns d'estudis andorrans*» 4 (1979): 5-17.
- Cappelli A., *Dizionario di abbreviature latine ed italiane*, Milano 1912.
- Carrero Santamaría E., *Lipsanotecas y altares en el Oviedo medieval. Elementos de culto litúrgico procedentes de la Catedral y su entorno*, in E. Benito Ruano (ed.), *Sulcum sevit. Estudios en homenaje a Eloy Benito Ruano*, II, Oviedo 2004: 577-589.
- Cingolani S.M., *La formación nacional de Catalunya i el fet identitari dels catalans (785-1410)*, Barcelona 2015.
- Codou Y., *La consécration du lieu de culte et ses traductions graphiques : inscriptions et marques lapidaires dans la provence des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, in D. Méhu (ed.), *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout 2008 : 253-282.
- Demaux G., Roumailhac J., *La dalle-reliquaire évidée en forme de croix monogrammatique, insigne monument paléochrétien de l'abbaye Saint-Germain d'Auxerre*, «*Bulletin de la Société des Fouilles archéologiques et des Monuments historiques de l'Yonne*» 4 (1987): 9-15.
- Dictionnaire des églises de France*, II, Paris 1966.
- Dourthe P., *Typologie de l'autel, emplacement et fonction des reliques dans la péninsule Ibérique et le Sud de la Gaule du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, «*Bulletin Monumental*» 153/1 (1995) : 7-22.
- Durliat M., *La sculpture romane en Roussillon*, IV, Perpignan 1954.
- Favreau R., *Fonctions des inscriptions au Moyen Âge*, «*Cahiers de civilisation médiévale*» 32/127 (1989) : 203-232.
- Favreau R., *Les commanditaires dans les inscriptions du haut Moyen Âge occidental*, in A. Augenti (ed.), *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale*, Spoleto 1992: 681-722.

Favreau R., *Commanditaires, auteur, artiste dans les inscriptions médiévales*, in M. Zimmermann (ed.), *Auctor et auctoritas : invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Paris 2001 : 37-59.

Gagné A., *3 kalendas junii dedicatio sancti Petri : les inscriptions de dédicace d'église en France du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle : analyse des formes brèves*, PhD Diss., Université Laval-Université de Poitiers 2020.

Godoy Torrijos L., *Lipsanoteca de Santa Coloma de Cabanelles*, «12 mesos, 12 obres. Museu d'Art de Girona» 402 (June 2018): 1-2.

Gros i Pujol M., *La liturgie narbonnaise témoin d'un changement rapide des rites liturgiques*, in *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle. Conférences Saint-Serge, XXII<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris, 30 juin-3 juillet 1975*, Rome 1976 : 127-154.

Gros i Pujol M., *Cinquanta anys d'investigació historicolitúrgica a Vic*, «Revista AUSA» 20/148-149 (2002): 369-370.

Gros i Pujol M., *El pontifical de Vic (Vic, Arx. Cap., ms. 104 [CV])*, «Miscel·lània Litúrgica Catalana» 12 (2004): 101-238.

Gros i Pujol M., *Symbolismes bibliques des autels romans en Narbonnaise*, in F. Guardans i Cambó, D. Boyer (eds), *Autour de l'autel roman catalan*, Paris 2008 : 65-74.

Gudiol i Cunill J., *Colocació de les santes relíquies en els altars*, «La veu del Montserrat» 7/11 (1901).

Gudiol i Cunill J., *Nocions de arqueologia sagrada Catalana*, Vic 1902.

Gudiol i Cunill J., *Una arqueta de reliquies*, «Gazeta Montanyesa» 78 (1906).

Gudiol i Cunill J., *Consagració de l'església de sant Julià de Vilatorça*, «Butlletí del Centre Excursionista de Vich» 2 (1915-1917): 4-6.

Guerreau-Jalabert A., *Caritas y don en la sociedad medieval occidental*, «Hispania» 60/204 (2000): 27-62.

Henriet P., « *Audi Israel* ». *Le parchemin de consécration et la parole de Dieu dans l'autel (Catalogne et Languedoc, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, in M. Fournié, D. Le Blévec (eds), *La parole sacrée. Formes, fonctions, sens (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse 2013 : 67-106.

Iglesias Costa M., *Arquitectura románica. Arte religioso del alto Aragón oriental*, Prames 2003-2004 [1985-1988].

Junyent i Subirà E., *La consagració de San Julià de Vilatorça en 1050*, «Analecta Sacra Tarraconensia» 19 (1946): 279-292.

Mariaux P.-A., *Quelques hypothèses à propos de l'artiste roman*, « Médiévales » 44 (2003) : 199-214.

Marquès y Casanovas J., *Guía del Museo Diocesano de Gerona*, Girona 1955.

Méhu D., *L'onction, le voile et la vision : anthropologie du rituel de dédicace de l'église à l'époque romane*, « Codex Aquilarensis. Revista de Arte Medieval » 32 (2016): 83-110.

*Millenium: història i art de l'església catalana*, Barcelona 1989.

Mineo E., *Las inscripciones con « me fecit »: ¿Artistas o comitentes?*, «Románico: revista de arte de amigos del románico» 20 (2015): 106-112.

Mineo E., *L'artiste, l'écrit et le monument. Signatures épigraphiques en France au Moyen Âge central*, PhD Diss., Université de Poitiers 2016.

Monsalvatje y Fossas F., *Noticias históricas*, 25, Olot 1917.

Montaner A., *Los relicarios de altar en la alta edad media hispánica: devoción y liturgia*, in F. J. Alfaro Pérez, C. Naya Franco (eds), *Supra Devotionem. Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la Historia*, Zaragoza 2019: 61-77.

Museu d'Art. *Catàleg*, Girona 1981.

Narasawa Y., *Les autels chrétiens du sud de la Gaule (V<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout 2015.

Panizo Delgado Á., *Noticia de tres lipsanotecas de la iglesia de Santa Marta de Tera*, «Brigecio. Estudios de Benavente y sus tierras» 14 (2004): 265-276.

Pladevall A., *Notícia de la dedicació de Sant Joan de la Muntanya, a Pontons*, «Santes Creus» 4/32 (1970): 143-155.

Ponsich P., *La table de l'autel majeur de Saint-Michel de Cuxa consacrée en 974. Les avatars d'une table d'autel*, «Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa» 6 (1975): 41-65.

Ponsich P., *Les plus anciennes sculptures médiévales du Roussillon (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, «Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa» 11 (1980): 293-331.

Ponsich P. (a), *La lipsanothèque d'Arles-en-Vallespir*, «Bulletin de la Société des Fouilles Archéologiques de l'Yonne» 4 (1987): 1-4.

Ponsich P. (b), *Quelques lipsanothèque du Roussillon et de Catalogne*, «Bulletin de la Société des Fouilles Archéologiques de l'Yonne» 4 (1987): 5-8.

Ripoll G., Chavarria Arnau A., *El Altar en Hispania, siglos IV-X*, «Hortus Artium Medievalium» 11 (2005): 29-48.

Röckelein H., *Des « saints cachés » : les reliques dans les sépultures d'autel. Quelques problèmes de recherche* (S. Rossignol trad.), in J.-F. Cottier et al. (eds), *Ad libros! Mélanges d'études médiévales offerts à Denise Angers et Joseph-Claude Poulin*, Montréal 2010 : 21-34.

Rubio Sadia J. P., *La penetración de la tradición litúrgica catalano-narbonense en el obispado de Palencia en el siglo XI*, «Miscel·lània Litúrgica Catalana» 18 (2010): 243-278.

Rubio Sadia J. P., *Vestigios de la liturgia catalano-narbonesa en fuentes hispanas*, «Miscel·lània Litúrgica Catalana» 22 (2014): 95-114.

Rubio Sadia J. P., *Las vías de unificación cultural del Occidente Europeo en los siglos VIII y IX: codificación y expansión de la liturgia francorromana*, in C. G. de Castro Valdés (ed.), *El Reino de Asturias y Europa. Siglos VIII y IX*, Oviedo 2022: 205-218.

Santiago Fernández J. de, *Inscripciones en lipsanotecas y tapas de altar catalanas de los siglos X-XII. Su origen y función*, «Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita» 10 (2002): 35-62.

Santiago Fernández J. de, *La Epigrafía latina medieval en los condados catalanes (815-circ. 1150)*, Madrid 2003.

Sureda i Jubany M., *Las reliquias del altar. Colección de lipsanotecas del museu episcopal de Vic*, in P. George et al. (eds), *De reliquiis : à propos de reliques et de reliquaires de saints*, Liège 2010: 47-62.

Sureda i Jubany M. (ed.), *Oliba episcopus. Mil·lenari d'Oliba, bisbe de Vic*, Vic 2018.

Treffort C., *Inscrire son nom dans l'espace liturgique à l'époque romane*, «Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa» 34 (2003): 147-160.

Treffort C., *Les « graffiti » sur tables d'autel aux époques pré-romane et romane. Note à propos des inscriptions de l'autel de Gellone*, in Amis de Saint-Guilhem-le-Désert (eds), *Saint-Guilhem-le-Désert. Actes de la IV<sup>e</sup> table ronde de Saint-Guilhem-le-Désert (août 2002)*, Aniane 2004 : 137-146.

Treffort C., *Mémoires carolingiennes: L'épithaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique (milieu VIII<sup>e</sup>-début XI<sup>e</sup> siècle)*, Rennes 2007.

Treffort C., *Une écriture cachée aux yeux des hommes. Quelques réflexions autour des « endotaphes » médiévales*, in S. Balcon-Berry et al. (eds), *La mémoire des pierres. Mélanges d'archéologie, d'art et d'histoire en l'honneur de Christian Sapin*, Turnhout 2016 : 39-46.

Trullén J. M. (ed.), *Museu Episcopal de Vic. Guia de les colleccions*, Vic 2003.

Vayreda i Olivas P., *El Priorat de Lladó i les seves filials*, Girona 1989 [1931].

Vigué J., Pladevall A. (eds), *Catalunya Romànica*, 27 vols, Barcelona 1984-1999.

Vigué J., Bastardes A., *Monuments de la Catalunya romànica. I. El Bergadà*, Barcelona 1978.

Zimmermann M., *Les enjeux de la consécration d'autel en Catalogne à l'époque romane (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, in F. Guardans i Cambó, D. Boyer (eds), *Autour de l'autel roman catalan*, Paris 2008 : 11-34.

#### Online resources

Brepols Publishers, *Database of Latin Dictionaries*, Turnhout 2022:

<http://clt.brepolis.net.sire.ub.edu/dld/pages/QuickSearch.aspx>.

Institut d'Estudis Catalan, *Catalunya Carolíngia*, Barcelona 2022: <https://catcar.iec.cat/>.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, *Corpus Documentale Latinum Cataloniae*, Barcelona 2022: <https://gmlc.imf.csic.es/glossarium/codolcat/>.





# Nuove indagini sulle pitture rupestri dell'eremo di Selvascura presso il Santuario del Crocifisso a Bassiano<sup>1</sup>

Davide Angelucci

Università degli Studi Roma Tre  
Dipartimento di Studi Umanistici  
davide.angelucci84@gmail.com

## Abstract

*New Studies on the Cave Paintings of the Selvascura Hermitage at the Sanctuary of the Crucifix in Bassiano (Latina)*

This article aims to re-examine the frescoes in the Selvascura hermitage in Bassiano both from an iconographic and stylistic point of view. In the past, the paintings aroused some attention from local connoisseurs, but they collected a barely timid interest in critical publications.

The carried-out research revealed the existence of a link between the iconographic choices made in the cave paintings and the Greek theological literature, especially the Heavenly Ladder of St. John Climacus, known by the Spiritual Franciscans thanks to the translations by Angelo Clareno. Therefore, it is possible to suggest a new iconological interpretation of the frescoes on the right side of the cave and to overcome the traditional approach that considered the decoration as a mere juxtaposition of votive panels. Furthermore, a painting inspired by one of the apologues told by Barlaam to the Indian prince Josaphat has been identified and it can be added to the small list of monumental works with this theme.

Finally, an accurate analysis of the stylistic features allows to date back the paintings to the period between the end of the 13<sup>th</sup> and the beginning of the 14<sup>th</sup> century and to recognize the style of an unknown artist very close to the Magister Conxolus's lesson.

Keywords: Bassiano cave; Angelo Clareno; Heavenly Ladder; Franciscan Spirituals; Barlaam and Josaphat

Come citare / How to cite: Davide Angelucci, *Nuove indagini sulle pitture rupestri dell'eremo di Selvascura presso il Santuario del Crocifisso a Bassiano*, «Fenestella» 3 (2022): 45-87.

DOI: 10.54103/fenestella/18645

<sup>1</sup> L'articolo è frutto della rielaborazione delle ricerche per la tesi di dottorato discussa presso l'Università degli Studi Roma Tre il 15 giugno 2017, dal titolo *La pittura medievale nella diocesi di Terracina-Sezze-Priverno (seconda metà XI – XIV secolo)*. Per i preziosi spunti di riflessione, ringrazio: Giulia Bordi, Maria Teresa Caciorgna, Francesco Carta, Marco D'Attanasio, Dario Internullo, Fabio Mari, Mariella Nuzzo, Gian Luca Potestà e, in particolare, Chiara Frugoni alla quale dedico questo contributo.

*Le pitture in una grotta «in medio nemorosi montis»<sup>2</sup>*

Presso una fonte d'acqua sul versante nord del monte Furchiavecchia, a circa tre chilometri da Bassiano – un piccolo centro urbano vicino Sermoneta nella provincia di Latina – sorge il Santuario del Crocifisso, un complesso architettonico costituito in parte da strutture riferibili a un eremo medievale e in parte da edifici moderni, che nascondono parzialmente una cappella circolare seicentesca<sup>3</sup> e la Grotta di Selvascura<sup>4</sup> (fig. 1). Il complesso del santuario è oggi accessibile mediante una scala che conduce a un piccolo cortiletto di pianta rettangolare, per metà coperto da un portico con volte a crociera rette da un unico pilastro centrale. Sul lato sinistro si sviluppano gli ambienti abitativi usati dal custode, mentre a destra si trova la piccola chiesa della Madonna delle Palme, costituita da una navata principale che si conclude con una nicchia sulla parete di fondo (fig. 2) e una navatella, ricavata nella roccia e di forma irregolare, posta su un piano di calpestio rialzato. Dalla 'controfacciata' della navata laterale si accede a una piccola cappella circolare, originariamente collegata con il soprastante santuario tramite una scala a chiocciola oggi tamponata. Sulla parete sinistra della navatella si apre un cunicolo che dà accesso alla grotta, il nucleo del primitivo romitorio, tradizionalmente ritenuto sede di una comunità di francescani spirituali<sup>5</sup>.

La Grotta di Selvascura è una cavità naturale nella roccia calcarea che in origine ebbe la funzione di aula di culto dell'eremo e per questo motivo le irregolarità delle pareti, le due laterali e quella di fondo, furono in parte normalizzate e livellate *ad hoc* per accogliere la decorazione pittorica, nel tentativo di conferire all'antro la forma e l'articolazione interna di una chiesa (fig. 3). A nord-est si apre il grande varco verso il cortile esterno del Santuario del Crocifisso, l'unica fonte di luce per l'ambiente rupestre.

Le pitture si presentano come una serie di pannelli che accolgono figure singole o in gruppi e scene, apparentemente senza un evidente legame iconografico, ma con uno stile sostanzialmente omogeneo e sono quindi frutto di un'unica campagna decorativa databile, come si vedrà, tra la fine del XIII e il principio del XIV secolo. La grotta presenta, però, alcuni dipinti riferibili ad almeno altre due epoche: il primo è il pannello con san Michele arcangelo che uccide il drago che ha una datazione più tarda ed è collocato in una posizione incoerente rispetto alle altre pitture<sup>6</sup> (fig. 4), il secondo è più antico ed è visibile grazie a una piccola lacuna nell'intonaco vicino al suppedaneo della

<sup>2</sup> ASDS, Fondo *Visite Pastorali, Visitatio Apostolica 1705 localis*, f. 96r.

<sup>3</sup> L'interesse odierno dei visitatori si concentra sul crocifisso ligneo miracoloso qui conservato e realizzato dal frate bassianese Vincenzo Pietrosanti nel 1673 (Zaccheo 1999: 61-71).

<sup>4</sup> L'esigua bibliografia sul monumento è costituita principalmente da pubblicazioni a carattere locale: Zaccheo 1975; Pacilli 1993: 185-191; Zaccheo 1999; Scozzarella 2003: 67-89. Si segnala il fondamentale lavoro di schedatura in Romano 1992: 177-179, nel quale le pitture sono giudicate «provinciali», ma «di non scarso interesse», a cui si aggiungono la più recente Piacentini 2010: 157 e un rapido cenno in Pistilli 2004: 90; quest'ultimo ha ritenuto il ciclo uno «slegato palinsesto di riquadri votivi dal sapore quasi *naïf*», una delle «poche iniziative autonome» al margine delle committenze dei Caetani nel territorio.

<sup>5</sup> La tradizione è riportata in tutti i principali studi sull'eremo: Romano 1992: 179; Pacilli 1993: 187; Zaccheo 1999: 9; Scozzarella 2003: 69.

<sup>6</sup> È dipinto sulla volta e si può datare alla fine del secolo XIV; il risultato rudimentale, la bidimensionalità, la chiara sproporzione formale lo allontanano dal linguaggio delle altre pitture dell'eremo e lo rendono prossimo a certi episodi tardi e di cultura meridionale come la santa Margherita della chiesa di Santa Maria Maggiore a Sant'Elia Fiumerapido (Orofino 2000: 181) o la santa Caterina della distrutta chiesa di Sant'Antonio di Terracina (foto in Rossi 1912: 115). Non può essere datato all'Ottocento come proposto in Zaccheo 1999: 58.

croce nel pannello con la Crocifissione della parete destra; la superficie pittorica visibile è troppo esigua per proporre un'analisi iconografica e stilistica.

La parete di fondo è dominata dal pannello centrale che accoglie Cristo seduto su un trono decorato con motivi geometrici a intarsio cosmatesco, affiancato da quattro santi, due per parte (fig. 3, 5): a sinistra il diacono san Leonardo con i ceppi<sup>7</sup> e san Giacomo Maggiore, a destra san Francesco e un santo pontefice, recante una croce astile e la tiara papale, vestito con una pianeta rossa sopra la tunica riccamente decorata e un pallio vescovile<sup>8</sup>. Una banda a nastro pieghettato separa questo pannello dalla sottostante campitura oca a losanghe che compone lo zoccolo, in parte perduto. A destra c'è un pannello, in uno stato di conservazione precario, che accoglie cinque buoi dentro una grotta e due personaggi stanti sulla sinistra<sup>9</sup> (fig. 6). In alto, sotto una decorazione a girali di foglie di quercia, si dispiega una cornice a finte mensoline formate da parallelepipedi scorciati e convergenti verso il centro. Nello spazio di risulta tra il pannello principale e la roccia a sinistra, in un affresco lacunoso, si vede una figura maschile in abiti laici dicromi arrampicarsi sopra un albero mentre un animale mostruoso spiraliforme occupa l'angolo destro (fig. 3, 20).

Le pitture sulla parete sinistra sono gravemente danneggiate a causa delle condizioni microclimatiche e per la caduta della parte inferiore della parete rocciosa avvenuta a seguito dei lavori di abbassamento del piano di calpestio<sup>10</sup>. Da destra si incontra una figura di cinghiale nero circondata dai suoi cuccioli, un santo di cui resta solo parte del panneggio – forse sant'Antonio abate –, san Leonardo con i ceppi affiancato da quattro piccoli carcerati rappresentati mentre si liberano dalle catene, in atto di chiedere l'intercessione o nel momento dell'offerta dei ceppi al santo. Segue un pannello nel quale un arco con motivi a mosaico di cosmatesca memoria inquadra sant'Anna velata con la Vergine Bambina su un trono senza spalliera; la santa regge nella mano sinistra un

<sup>7</sup> Leonardo di Noblat, nobile francese del VI secolo convertito al cristianesimo da san Remigio, era vescovo di Reims e aveva il privilegio di liberare i prigionieri che richiedessero il suo intervento. Il culto del santo si diffuse in Italia intorno all'XI secolo, soprattutto nel Meridione normanno, solitamente in santuari collocati in luoghi impervi e in prossimità di fonti d'acqua. Per l'agiografia e il culto si vedano *Acta Sanctorum, Novembris tomus III*, 1910: 139-209 e Cignitti, Colafranceschi 1966: 1198-1208.

<sup>8</sup> I personaggi sono accompagnati da iscrizioni dipinte vicino i volti: S LE[ONARD]V(S) / S IACOBV(S) / S FRANCISCV(S) / S L[E?] NE PP. Sembra che la proposta di Serena Romano (Romano 1992: 177) di riconoscere nel pontefice dipinto la figura di Celestino V sia da riconsiderare per via delle lettere del *titulus* ancora visibili, sebbene storicamente sia ben noto il legame del mondo pauperistico spirituale con san Pietro del Morrone. Un'altra ipotesi in campo propone di identificarlo con un pontefice santo di nome Leone, nonostante siano diversi i papi con queste caratteristiche e nessuno di questi, neppure san Leone IX (proposto in Pacilli 1993: 187), abbia un qualche legame particolare con l'eremo o sia oggetto di un culto radicato nel territorio. Leone IX era un pontefice di origini alsaziane, tenace nel contrastare le eresie e uno strenuo moralizzatore contro la simonia (Parisse 2000: 157-162; Parisse 2005: 507-513). Non è chiara, per di più, la ragione di un *titulus* non declinato nel caso nominativo (S LEO) se non supponendo un errore del pittore. Da scartare, invece, la proposta di riconoscerlo come san Nicola o san Gregorio Magno (Zaccheo 1999: 49-50; Scozzarella 2003: 84). Per ora ci si limiterà a considerarlo un santo pontefice oggetto di culto nell'eremo, in attesa di futuri approfondimenti.

<sup>9</sup> Non è ancora chiaro il significato di questa scena, interpretata in chiave bucolica in Zaccheo 1999: 31-32. Forse i due personaggi che paiono reggere un lungo bastone sono due santi poiché si intravedono i loro nimbi: si può ipotizzare che essa facesse riferimento a una leggenda agiografica locale, legata a un evento miracoloso o a un personaggio ben noto ai devoti e agli abitanti dell'eremo, oppure vada letta in chiave allegorica e quindi i buoi facciano riferimento ai francescani abitanti dell'eremo. Un futuro intervento di restauro potrà aiutare nella lettura iconografica.

<sup>10</sup> Di questo argomento si parlerà più avanti.

ramoscello abitato da sei uccellini, riconosciuto come il simbolo dell'Albero di Iesse<sup>11</sup> e, quindi, come l'immagine schematica della genealogia di Cristo<sup>12</sup>. Più a sinistra si vede l'*Incredulità di san Tommaso* affiancata dall'apostolo Andrea, riconoscibile dalla vicina iscrizione. Sopra il pannello si intravedono stelle rosse su fondo bianco, realizzate allo scopo di decorare anche le aree di risulta tra le rocce (fig. 7). Poco oltre questo pannello si apre una nicchia rettangolare, frutto della regolarizzazione di una rientranza della roccia, forse accentuata per simulare un piccolo altare dedicato a san Giorgio, rappresentato a cavallo mentre uccide il drago. Gli sganci laterali sono decorati con affreschi di difficile comprensione dato lo stato di conservazione pessimo<sup>13</sup>; ai lati della nicchia due figure di santi sono rappresentate stanti, entro pannelli singoli, accompagnati da iscrizioni che li identificano: sant'Antonio abate e san Nicola di Mira. Al di sotto corre la medesima decorazione vista sulla parete di fondo formata da una banda a nastro pieghettato e da un pannello con motivi a losanghe, concluso a destra da un riquadro che accoglie una donatrice in ginocchio (fig. 8).

A destra della grotta, in prossimità del cunicolo di accesso, due dipinti murali isolati mostrano una Madonna in trono con il Bambino (fig. 9) e una santa stante accompagnata da un anonimo donatore laico inginocchiato<sup>14</sup>. La santa è tradizionalmente riconosciuta come Maria Maddalena per via del cofanetto sorretto dalla mano sinistra che la identificerebbe come una delle mirofore<sup>15</sup>, ma anche per il grande successo che il suo culto riscosse nel mondo francescano sin dalle origini poiché la santa è la figura archetipica della peccatrice che intraprende un percorso di perfezionamento spirituale dopo il pentimento<sup>16</sup>, sebbene l'assenza di un'iscrizione dipinta non consenta di confermare questa proposta e la presenza della corona desti qualche dubbio (fig. 10). D'altronde l'unico dipinto noto in cui la figura di Maria di Magdala indossa una corona è nella nicchia destra nella cappella dei Santi Martiri del complesso delle basiliche di Cimitile. Pur non escludendo l'ipotesi appena proposta, si deve tenere presente che esistono diverse sante regine ugualmente legate al mondo francescano, come sant'Elisabetta d'Ungheria, langravia di Turingia, morta nel 1231 e canonizzata nel 1235 da Gregorio IX, la quale ebbe solidi legami con il nascente ordine e aderì spiritualmente

<sup>11</sup> Zaccheo 1999: 53.

<sup>12</sup> Numerose sono le testimonianze iconografiche dell'Albero di Iesse animato dalle colombe che rappresentano i doni dello Spirito Santo o della Vergine «con in mano un ramoscello, simbolo dell'ascendenza terrena di Cristo» (Lapostolle 1991: 308-313). Sull'interpretazione dell'Albero di Iesse sia come scala di Giacobbe sia come albero della conoscenza del bene e del male nella visione gioachimita del mondo, utile per le tematiche che si svilupperanno più avanti, si vedano gli studi della Reeves (Reeves 1956: 124-136 e Eadem 1995: 626-628).

<sup>13</sup> Solo a destra si intravede parte di una figura inginocchiata, forse uno dei donatori.

<sup>14</sup> Serena Romano non specificò se egli fosse committente dell'intero ciclo o al contrario solo del pannello con la santa (Romano 1992: 177). Sicuro della seconda ipotesi è invece Scozzarella che ha interpretato il pannello come un *ex voto* per la nascita di un figlio dopo una gravidanza difficile, riconoscendo nella santa una protettrice del parto (Scozzarella 2003: 79-80).

<sup>15</sup> Questa proposta trova concordi tutti gli autori che si sono occupati delle pitture: Zaccheo 1975: 15; Romano 1992: 177; Pacilli 1993: 187; Zaccheo 1999: 27. La veste purpurea, il cofanetto di unguenti e la mano aperta sono elementi ormai largamente diffusi nell'iconografia della Maddalena già nel Duecento (Vannucci 2012: 77-78).

<sup>16</sup> Peralto, nel corso del Trecento, per impulso degli Angioini, si iniziarono a privilegiare gli aspetti pauperistici e caritativi della sua agiografia; l'immaginario collettivo la riconobbe come la prostituta pentita, protettrice dei malati, delle donne e degli indigenti. Sul tema e anche sulla tesi cara a Gregorio Magno dell'identificazione della santa con la prostituta in casa del fariseo si veda Vannucci 2012: 19-59.

alle idee di profondo rinnovamento propugnate da san Francesco, facendo voto di estrema povertà, tanto che scelse di impiegare il denaro della sua dote per costruire un ospedale<sup>17</sup>.

La parete destra della grotta accoglie tre pannelli di forma irregolare a causa dell'aggetto delle rocce (fig. 11). La prima scena a destra è un'Annunciazione (fig. 12): l'arcangelo Gabriele ad ali spiegate si inginocchia<sup>18</sup> e reca un giglio alla Vergine mentre indica una piccola colomba che scende dal cielo<sup>19</sup>; Maria è seduta su un trono con una spalliera che si conclude in una struttura architettonica ad arco sorretto da due mensole e coperto a doppio spiovente, decorato con cassettoni nell'intradosso, ed è intenta a leggere un libro posto su un leggio perché, come precisavano i Padri della Chiesa, nel momento dell'Annunciazione Maria non era intenta a svolgere lavori manuali, ma a riflettere sul passo della Bibbia che prefigurava il concepimento del Messia<sup>20</sup>. Al centro della parete è dipinta una Crocifissione tra i santi Giovanni Battista<sup>21</sup> e Giovanni evangelista dolente<sup>22</sup>, al di sopra dei bracci della croce si intravedono i globi del sole e della luna<sup>23</sup> (fig. 13). Infine, a sinistra, si scorge un'inconsueta scena, di fondamentale importanza per un corretto inquadramento del ciclo pittorico, realizzata in uno spazio a fondo bianco e dalla forma inconsueta, ricavato tra le rocce sporgenti, in cui un frate che ascende su una scala a pioli verso l'Empireo viene colpito da una freccia scagliata da una figura mostruosa, di cui si vedono appena le ali, e si salva dalla caduta grazie all'intervento di un angelo; più in basso si staglia un palmizio (fig. 14). Nello zoccolo si conserva parzialmente un elegante velario bianco decorato con motivi geometrici a quadri intrecciati sulle pieghe e losanghe lungo i bordi.

#### *Le altre pitture medievali del sito*

Al termine della scala di accesso al complesso del santuario, sulla parete nord della chiesa della Madonna delle Palme, è emerso, alcuni decenni dopo la scoperta delle pitture della grotta, un dipinto della Vergine con Bambino sul trono e sant'Onofrio<sup>24</sup> nel quale si possono agevolmente riconoscere i medesimi stilemi degli affreschi appena analizzati (fig. 15). Sulla parete est del portico antistante la chiesa si intravedono tracce di un dipinto murale lacunoso, segnato da picconature e tagliato dall'inserimento della volta a crociera: poco si riconosce oltre a un braccio di una figura maschile, forse un diacono, con una dalmatica rossa a losanghe e un libro tenuto dalla mano destra.

<sup>17</sup> Blasucci, Negri Arnoldi 1964: 1110-1123. È inoltre santa protettrice dell'ordine francescano (Radaelli 2016: 73).

<sup>18</sup> La figura si adatta allo spazio disponibile a causa di un grosso sperone che comportò l'ardita curvatura della cornice superiore.

<sup>19</sup> Sull'iconografia dell'Annunciazione si veda Ghidoli 1991: 40-46.

<sup>20</sup> Réau 1957: 180. Sul volume aperto si legge ECCE · / VIR/GO CO(n)/CIPI/ET · E/T PARI/ET FIL/IVM / ET VO/CABIT(tur), tratto Is 7, 14: *Ecce virgo concipiet et pariet filium et vocabitur nomen eius Emmanuel*.

<sup>21</sup> L'iscrizione ECCE / A(g)N[VS] / D[E]I · / QVI / TOL[LI]/T · PEC/CATA · / MUN/DI · MI[serere nobis] allude al momento in cui Giovanni Battista riconosce in Gesù l'Agnello di Dio (Gv 1, 29); a esso si lega l'invocazione *Miserere nobis, fili David* (Mt 9, 27).

<sup>22</sup> Si noti che accanto a questo santo è stata incisa una figuretta di devoto stilizzata.

<sup>23</sup> La presenza del sole e della luna nelle Crocifissioni allude al momento di oscurità improvvisa che cadde sulla terra al momento della morte di Cristo come riportano i Vangeli sinottici (Réau 1957: 486-488).

<sup>24</sup> Scoperto durante lavori della fine degli anni '80 del secolo scorso, è citato in Pacilli 1993: 185 e Zaccheo 1999: 13-16.

Nella chiesa della Madonna delle Palme si conservano, invece, altri dipinti: in controfacciata un pannello quattrocentesco con una Madonna che allatta il Bambino mentre sulla parete sinistra nel presbiterio le sezioni inferiori di due pannelli con san Barnaba e san Simeone il vecchio, stilisticamente affini alle pitture della grotta. Nello strombo della seconda finestra della parete destra nella navata principale è un dipinto murale con un motivo vegetale a girali le cui caratteristiche stilistiche paiono legate ancora a modelli decorativi della fine del Duecento, molto diffusi a Roma<sup>25</sup>.

Nel vicino ambiente circolare, sopra l'altare, sono conservati tre pannelli di cui il maggiore, molto lacunoso, ospita una crocifissione con la Vergine<sup>26</sup> e il san Giovanni evangelista dolenti e angeli che recano coppe dorate per raccogliere il sangue di Cristo; a destra vediamo un anonimo vescovo e un sant'Antonio abate.

#### *La storia conservativa delle pitture dai fascicoli dell'archivio della Soprintendenza<sup>27</sup>*

La più antica fotografia delle pitture del romitorio – nello specifico dell'*Annunciazione* – risale al 28 settembre 1971 e fu inviata dall'allora sindaco, Giuseppe Porcelli, al Ministero della Pubblica Istruzione con una lettera in cui informò della presenza di pitture del XIV secolo nel santuario, meta di molti pellegrini e turisti (fig. 16). Il sindaco intendeva rendere carrabile il sentiero che lo collegava con Bassiano in vista del terzo centenario (1973) della realizzazione del crocifisso di Pietrosanti, alla cui cerimonia avrebbe preso parte papa Paolo VI. Chiedeva, inoltre, un intervento di restauro per gli affreschi. I lavori per la realizzazione della strada, però, non terminarono prima del 1975, come si evince da una lettera del sindaco inviata il 10 novembre alla Soprintendenza alle Gallerie del Lazio dalla quale si apprende che i lavori erano in fase di ultimazione quando il soprintendente onorario, Luigi Zaccheo, scoprì che erano in corso improvvisi interventi edilizi non autorizzati: il piano di calpestio della grotta in terra battuta era stato ribassato di circa un metro ed erano state portate alla luce alcune sepolture, probabilmente dei fraticelli che vivevano nell'eremo. La fruizione dei dipinti veniva così gravemente alterata<sup>28</sup>.

Verificato che i lavori venivano eseguiti senza autorizzazione, la Soprintendenza ne stabilì la sospensione in attesa che un tecnico qualificato stilasse un progetto per un nuovo pavimento in pietra locale che rispettasse la quota di calpestio originale, approfittando dello scavo abusivo per creare un'intercapedine praticabile<sup>29</sup>. Non è stato possibile accedere alla documentazione relativa all'intervento di restauro che Pizzinelli eseguì sulle pitture alla fine degli anni '70, ma da una lettera del parroco don Angelo Lambiasi del 1979 sappiamo che il restauro sui dipinti era terminato da poco<sup>30</sup>. Non

<sup>25</sup> Come, ad esempio, quelli dei cicli dell'abbazia delle Tre Fontane, datati all'ultimo decennio del XIII secolo (Quadri 2017b: 103).

<sup>26</sup> Riconosciuta come Maddalena in Zaccheo 1999: 21.

<sup>27</sup> Informazioni tratte dai documenti dell'archivio corrente dell'ufficio di Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio. Ringrazio i funzionari Mariella Nuzzo e Marco D'Attanasio per avermi consentito di studiare il fascicolo e la soprintendente Lisa Lambusier per aver autorizzato la pubblicazione della foto.

<sup>28</sup> Zaccheo 1999: 24-25. Era già stato ipotizzato (Romano 1992: 177) che l'arredo liturgico fosse costituito da mobili lignea rimovibile, molto modesta visto il contesto e l'orizzonte culturale dei fraticelli, ma con l'eliminazione della pavimentazione originale, qualunque eventuale traccia è andata perduta.

<sup>29</sup> Intervento questo che non si concretizzò mai.

<sup>30</sup> Sul pessimo stato di conservazione delle pitture prima di quell'intervento si rimanda all'apparato fotografico di Zaccheo 1975.

abbiamo informazioni ulteriori sulle pitture fino al 3 aprile 1991 quando la Soprintendenza consigliò di disboscare l'area comunale sopra la grotta poiché la vegetazione era causa dell'aumento di umidità nell'ambiente rupestre e peggiorava il già precario stato di conservazione delle pitture. I problemi non furono risolti e il 16 novembre 1993 il Soprintendente per i Beni Artistici e Storici di Roma, Claudio Strinati, scrisse alle autorità civili ed ecclesiastiche in merito alle condizioni dell'eremo. Nel documento, utile per diversi aspetti, egli confermò la proposta di Serena Romano di individuare qui un episodio della cultura figurativa cavalliniana e comprese la necessità di coinvolgere l'Istituto Centrale per il Restauro per trovare una soluzione al problema dell'infiltrazione d'acqua, inoltre evidenziò l'esigenza di un accurato studio idrogeologico per impostare una strategia d'azione risolutiva delle cause del degrado<sup>31</sup>.

### *I francescani spirituali*

La tradizione locale di cui si è detto<sup>32</sup> fissa al XIII secolo la fondazione dell'eremo e lo vuole abitato dai frati francescani spirituali, detti fraticelli o bisocchi<sup>33</sup>, sebbene manchino documenti e notizie storiche a supporto di questa tesi<sup>34</sup>. I fraticelli erano contrari alla possibilità che gli Ordini mendicanti possedessero beni e denaro, nel rispetto più assoluto del principio di povertà predicato da san Francesco, in opposizione a quanto ritenuto dai generali dell'Ordine e dagli stessi pontefici. Sebbene essi non fossero un gruppo ben definito, erano comunque «estranei ai noti gruppi ereticali» e al contempo distanti dai «frati che andavano prevalendo nella gerarchia dell'ordine»<sup>35</sup>.

Nonostante la lunga tradizione locale, le caratteristiche del luogo – una grotta lontana dal centro abitato e difficile da raggiungere – e la presenza della figura di san Francesco accanto a Cristo nell'affresco principale portino a ritenere questo eremo abitato in origine dai francescani spirituali, non sono emersi documenti che confermino la loro presenza tra XIII e XIV secolo; alcuni elementi a sostegno di questa tesi, al contrario, provengono dall'analisi delle pitture, soprattutto di quelle sulla parete destra: la singolare scelta iconografica del pannello con il frate che sale su una scala consente, come vedremo, di ipotizzare l'esistenza di un legame tra queste pitture e l'attività di traduttore di Angelo

<sup>31</sup> Queste indicazioni sono ancora valide nell'ambito di un'auspicabile ripresa dei restauri che negli ultimi anni hanno interessato il monumento, anche al fine di restituire una piena leggibilità alle pitture.

<sup>32</sup> Si veda la nota 5.

<sup>33</sup> Il termine si diffuse a partire dal processo concluso il 16 dicembre 1336 intentato contro gli ufficiali del comune di Matelica, colpevoli di aver accolto i fraticelli. Durante il processo l'inquisitore utilizzò diversi appellativi dei frati: «Bocchasoctos», «Biginos», «Biginas», «Bicçochos». È stato ipotizzato che i termini derivassero dall'abitudine dei fraticelli di avere un atteggiamento umile e di camminare a testa bassa. Nel 1320 Paolino da Venezia sosteneva che essi «*vocabant se fratres S. Francisci, seculares autem vocaverunt bizonos, vel fraticellos, vel bacasotos*» (d'Alatri 1974: 292; Tognetti 1982-1983: 78-79).

<sup>34</sup> Nel 1334 durante gli interrogatori agli spirituali della diocesi di Tivoli, essi confessarono l'esistenza di molte comunità nella provincia romana, nascoste in luoghi impervi, adatti alla vita eremitica e disagiati per i controlli delle autorità ecclesiastiche (Mosti 1965: 70-73; Potestà 1990: 283-284). Nonostante non sia citata una comunità bassianese, si può ipotizzare la presenza di spirituali in numerose città laziali di cui non è rimasta attestazione nelle fonti note.

<sup>35</sup> Le citazioni sono tratte da Tognetti 1982-1983: 77-80. Per le vicende storiche degli spirituali l'elenco dei testi di riferimento è di ingenti proporzioni; si rimanda alla sola bibliografia essenziale: Ehrle 1885: 509-569; 1886: 106-164; 1887: 294-336; 1888: 1-200; Frugoni 1953: 116-119; Frugoni 1961: 223-225; Mosti 1965: 45-59; Pellegrini 1995, 336; Potestà 1990; Idem 2002: 1-38; Simoncini 2006: 119-185.

Clareno, uno degli spirituali più in vista, considerato quasi una guida per le comunità di fraticelli.

Il tema della povertà era emerso sin dai primissimi anni di vita del francescanesimo e fu affrontato nel Concilio di Lione del 1274: i francescani e i domenicani dovevano destreggiarsi tra le spinte pauperistiche che animavano dall'interno i nuovi Ordini, la gestione delle donazioni e dei lasciti che ricevevano, le pressioni interne alla Chiesa – decisamente lontana dagli orizzonti degli spirituali – e la quotidianità con i problemi legati alla pratica della vita cenobitica. La linea maggioritaria all'interno dell'Ordine era contraria alla visione pauperistica come si evince dalla condanna che il Capitolo generale di Strasburgo del 1282 emise contro le «*non sanas opiniones*» di Pietro di Giovanni Olivi, in odore di eresia<sup>36</sup>. Per placare i dissidi interni, il generale dell'Ordine Raymond Geoffroy (1289-1295), favorevole alla linea degli spirituali, invitò Angelo Clareno a trasferirsi in Cilicia dove ebbe modo di studiare i testi dei Padri della Chiesa Orientale e tradurne alcuni dal greco in latino. Ritornato in Italia ottenne da Celestino V (1294) l'indipendenza dall'Ordine francescano ed entrò a far parte della neonata congregazione dei *pauperes eremitae domini Celestini*, sottoposta alla protezione del cardinale Napoleone Orsini e con la possibilità di seguire la propria vocazione nei monasteri istituiti dal pontefice.

Con la rinuncia al soglio pontificio del papa e la successiva elezione di Bonifacio VIII (1294-1303), tutte le concessioni furono ritirate con la proclamazione della Bolla *Olim Celestinus* (8 aprile 1295). Durante gli anni burrascosi degli scontri tra il papa e i Colonna che portarono anche all'incarcerazione di Iacopone da Todi, molti dei frati spirituali furono costretti a fuggire e Angelo Clareno riparò in Grecia, prima in Acaia e successivamente in Tessaglia. Tra il 1311 e il 1318 visse in Francia, al seguito del cardinale Giacomo Colonna, per perorare la causa degli spirituali presso la Curia papale trasferita ad Avignone, ma con il pontificato di Giovanni XXII (1316-1334) si aprì la stagione più difficile per i *pauperes eremitae*. Nel 1317 con la Bolla *Sancta Romana Ecclesia* i gruppi francescani dissidenti furono ufficialmente aboliti, nel 1322 con la Bolla *Ad conditorem canonum* il pontefice rinunciava alla proprietà dei beni dell'Ordine e ne restituiva il pieno controllo ai francescani sancendo la fine del principio di povertà dei Minori e, infine, nel 1323 la Bolla *Cum inter nonnullos* stabilì l'infondatezza della tesi, cara al Clareno, secondo cui né Cristo né gli apostoli avrebbero posseduto alcunché<sup>37</sup>.

Giovanni XXII eliminava così i presupposti fondamentali per i gruppi pauperistici. Angelo Clareno dovette fuggire nuovamente e si rifugiò nel monastero benedettino del Sacro Speco di Subiaco dove rimase per un lungo periodo sotto la protezione dell'amico abate Bartolomeo II (1318-1343) del quale divenne fidato consigliere: in questi anni, forse anche per la presenza – o l'influenza? – del Clareno, il monastero di Subiaco visse una stagione di maggiore sobrietà nell'uso del posseduto e si elevò a centro culturale tra i più attivi per la diffusione delle istanze francescane spirituali. Angelo fu ospite nel monastero, a volte nascosto e isolato per il rischio di una cattura da parte delle gerarchie ecclesiastiche, e da lì guidò le altre comunità di spirituali nell'Italia centrale fino al 1334 quando scelse di spostarsi a Marsicovetere dopo che Giovanni XXII riprese con forza il progetto di estirpare l'eresia spirituale chiedendo all'inquisitore Simone di Spoleto e al guardiano del convento dell'Ara Coeli a Roma di arrestarlo. Egli sperava di poter sfruttare a suo vantaggio la profonda vicinanza degli Angioini, soprattutto di Filippo di Maiorca e della regina Sancia, verso il suo movimento, ma morì tre anni dopo. I seguaci della linea pauperistica, detti 'clareni', furono definitivamente soppressi nel 1586. Angelo Clareno

<sup>36</sup> Rusconi 1975: 63-137, in particolare 65-66.

<sup>37</sup> Sulle Bolle promulgate da Giovanni XXII si veda Sedda 2018: 186.



non tentò mai di soverchiare le istituzioni ecclesiastiche né di scontrarsi con le alte sfere dell'Ordine, ma si sforzò, in un perenne stato di contraddizione, di rispettare la Regola di Francesco e di osservare le leggi papali<sup>38</sup>.

Solo apparentemente lo status di poveri eremiti, difeso e perorato dai fraticelli, convinti assertori del rifiuto delle proprietà, appare chiaro e determinato; all'atto pratico, infatti, risultò alquanto fluido, non regolato in modo certo, suscettibile di deroghe e di frequenti eccezioni, come dimostrano alcuni casi di gruppi di spirituali che ricevevano lasciti in denaro, compravano e vendevano beni, erano proprietari di immobili regolarmente registrati al catasto e vivevano in una sorta di quieta convivenza con l'Ordine, almeno fino all'applicazione della Bolla *Sancta Romana Ecclesia*, che comunque non avvenne con risoluta prontezza e severità<sup>39</sup>.

### *Angelo Clareno e la Scala Paradisi di san Giovanni Climaco*

Durante i lunghi soggiorni in Grecia e nel Vicino Oriente, Angelo Clareno ebbe l'occasione di conoscere da vicino il monachesimo greco, di studiare il greco antico e di cimentarsi nel lavoro di traduzione tra il 1300 e il 1305 – o forse prima, stando alle recenti proposte di Gian Luca Potestà<sup>40</sup> – di alcuni testi dei Padri della Chiesa quali quelli dello Pseudo-Macario, di san Giovanni Crisostomo, di san Basilio di Cesarea e di san Giovanni Climaco. Questi padri greci più di altri, infatti, insistevano su due aspetti in sintonia con le istanze degli spirituali: da un lato il monachesimo greco delle origini predicava il principio della rinuncia dei beni terreni con inflessibile fermezza e dall'altro rifiutava le gerarchie, accogliendo anche le scelte di vita eremitiche più rigorose<sup>41</sup>. Di Giovanni Climaco, in particolare, Angelo tradusse la *Scala Paradisi*, un'opera che ebbe su di lui e sul mondo spirituale un'influenza profonda<sup>42</sup>. Il trattato, composto a cavallo tra il VI e il VII secolo, è una sorta di guida spirituale suddivisa in trenta capitoli a disposizione dei monaci che devono conoscere i vizi e le virtù e che affrontano un percorso ascetico di purificazione e perfezionamento, rappresentato iconograficamente da una scala a pioli – come si vede nella celebre icona del monastero di Santa Caterina sul Sinai (seconda metà del XII secolo) – per ricongiungersi, infine, con Dio<sup>43</sup> (fig. 17). Nel dipinto sinaitico si vedono dei monaci in fila su una scala trasversale salire verso Cristo che li attende nell'Empireo; il loro percorso è insidiato da un gruppo di demonietti che con frecce e lunghe corde uncinate tentano di arpionarli; in basso altri monaci assistono alla scena e

<sup>38</sup> Potestà 1989: 127-128; Idem 1990: 125-127. Sul controverso rapporto tra gli spirituali e l'orizzonte storico-apocalittico di Gioacchino da Fiore si vedano Idem 1989: 120-122, 129, 135-136; Idem 1990: 12-13; Reeves 1995: 626-628. Sembra che comunque Angelo Clareno abbia sconfessato le tesi del monaco calabrese (Potestà 1990: 97-101). Sul forte legame tra gli Angioini e la versione spirituale del francescanesimo si ricordi che san Ludovico da Tolosa era stato un vescovo, seppur per un breve periodo, pienamente in linea con gli insegnamenti pauperistici di Pietro di Giovanni Olivi suscitando persino le preoccupazioni del padre che riteneva i figli troppo vicini al beghinismo (Radaelli 2016: 63-64, 66-67, 73-77).

<sup>39</sup> Tognetti 1982-1983: 90-92, 96-97; Leonardi 1988: 33-35; Potestà 1990: 240-247; Cusato 2007: 140-141.

<sup>40</sup> Lo studioso ha proposto di anticipare la traduzione della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco da parte di Clareno ai primi anni '90 del XIII secolo e di ipotizzare, quindi, l'arrivo precoce di quest'opera in Italia attraverso frate Angelo (Potestà 2020: 271-288, in particolare 279).

<sup>41</sup> Gribomont 1960: 345-358; Potestà 1989: 134.

<sup>42</sup> Frugoni 1961: 226; Potestà 1989: 141-142; Idem 1990: 8, 22-25; Gain 2007: 395-400. Stando a Gentile da Foligno, Angelo Clareno imparò il greco antico miracolosamente la notte di Natale del 1300, durante il suo secondo viaggio nei territori di lingua greca (Potestà 2020: 276-277).

<sup>43</sup> Della Valle 1995: 721; Heck: 39-40.

un drago infernale inghiotte quelli che rovinosamente cadono dalla scala perché incapaci di proseguire; in alto a sinistra un gruppo di angeli assiste alla scena<sup>44</sup>.

La *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco fu conosciuta in Occidente nella lingua originale forse già ai tempi della Riforma gregoriana, ma non risulta abbia avuto inizialmente una capillare diffusione. In ambito benedettino il testo climacheo era impiegato soprattutto per esortare i monaci a evitare i contatti con il mondo esterno e come aiuto per la battaglia contro i demoni, ma solo con gli spirituali si registrò la più profonda comprensione del suo valore ascetico. Si tratta di un'opera nota dapprima soprattutto in contesti francescani grazie alla traduzione in latino di Angelo Clareno e poi nel corso del Trecento circolava pressoché solo in Italia. Nel XV secolo trovò la sua più ampia diffusione in diversi monasteri in tutta Europa e, nel 1478, fu data alle stampe a Venezia la versione volgarizzata da Gentile da Foligno, frate agostiniano discepolo di Clareno; il testo latino fu pubblicato più tardi, a Parigi nel 1498<sup>45</sup>. Frate Angelo non si limitò solo alla traduzione di testi greci, ma scrisse anche diverse opere tra le quali emerge il *Chronicon*<sup>46</sup>: con questo testo egli intese narrare i fatti avvenuti nel corso di circa cento anni, dal tempo di san Francesco fino ai giorni di più intensa lotta in difesa delle istanze pauperistiche sotto il pontificato di Giovanni XXII, e lo immaginò seguendo una scansione temporale in sette età, ognuna delle quali si conclude con delle tribolazioni<sup>47</sup> che gli spirituali devono affrontare, via via più incalzanti e complesse, secondo uno schema graduale come fosse una scala (*climax* ascendente) e in una prospettiva escatologico-apocalittica<sup>48</sup>. Probabilmente il testo fu redatto – o completato nella forma oggi conosciuta – tra il 1323 e il 1326, negli anni di permanenza a Subiaco<sup>49</sup>; i destinatari dell'opera erano coloro che appartenevano alla ristretta cerchia dei suoi conoscenti, le comunità degli spirituali stessi e lo scopo era quello di mantenere alto il morale dei compagni in un momento difficile della loro vita comunitaria<sup>50</sup>. La più interessante novità del *Chronicon* rispetto alla *Scala Paradisi* sta proprio nell'incardinare il percorso di perfezionamento del frate all'interno di uno schema storico che invece non era previsto nell'opera di Giovanni Climaco.

Nel Medioevo cristiano l'immagine della scala che ascende al cielo era tutt'altro che rara e le diverse varianti iconografiche affondavano le loro radici, a Oriente come a Occidente, nel passo veterotestamentario del sogno di Giacobbe presso Betel, nel quale questi vide angeli salire e scendere da una scala che collegava terra e cielo<sup>51</sup>. Il successo del passo della Genesi nel mondo monastico si basa sull'interpretazione della scala come metafora

<sup>44</sup> Diverse sono le varianti di questa iconografia, ma con uno schema compositivo sostanzialmente fisso, nel quale solo un esiguo numero di monaci riesce a completare il percorso di umiltà e raggiungere il divino, prostrandosi in segno di riconoscenza. Sulle tipologie di immagini della *Scala Paradisi* si vedano Martin 1954: 10-19 e Heck 1997: 40-41.

<sup>45</sup> Sulla diffusione dell'opera si vedano Musto 1983: 215-238, 589-645; Potestà 1990: 23-25; Della Valle 1995: 721; Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso*, R.M. Parrinello (ed.): 52-53, 178-179; Potestà 2020: 285-288.

<sup>46</sup> *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum o Liber Chronicarum*.

<sup>47</sup> Il «termine *tribulatio* [...] può significare ora la tentazione subita dall'anima prima di elevarsi ad una più alta perfezione interiore, sia la prova storica che i compagni sono chiamati ad affrontare in vista dell'atteso trionfo» (Potestà 1990: 69).

<sup>48</sup> «in Clareno vibra un messianismo francescano che si alimenta di tensione profetica e di vocazione ascetica» (Potestà 2002: 37). Il complesso calcolo delle età mediante il quale Angelo Clareno suddivise la vita dei francescani è stato ricostruito in Idem 1990: 199-213 e Idem 2002: 1-38.

<sup>49</sup> Sulla complessa questione della datazione del *Chronicon* e la proposta di una redazione in due fasi: Idem 1990: 195; Idem 2002: 1-38; Accrocca 2007: 56; Bischetti, Lorenzi, Montefusco 2019: 12-25.

<sup>50</sup> Accrocca 2007: 87-89. In merito alla committenza dell'opera: Potestà 2002: 15-25.

<sup>51</sup> Gn 28, 10-22. Sull'immagine della scala in letteratura e nella produzione artistica si veda Heck 1997.

di un percorso salvifico in salita, suddiviso per livelli corrispondenti a progressivi gradi di virtù, uno per ogni piolo fino all'Empireo, dove l'uomo si ricongiungerà a Dio e conoscerà la Salvezza. Si fa espressamente riferimento ai versetti della Genesi nella Regola di san Benedetto (VI, 5-8) allorché si rammenta che l'unico modo per raggiungere Dio è quello di percorrere la scala di Giacobbe in salita verso il cielo, compiendo un percorso di umiltà. Sebbene sia ampia la diffusione del tema, nella letteratura medievale occidentale l'aspetto escatologico del passo biblico sembra rimanere confinato su un piano secondario di poca importanza: la scala della virtù e dell'umiltà è costituita da una serie di scalini che, sull'esempio degli angeli nel sogno di Giacobbe, può essere percorsa in salita, verso la perfezione, o in discesa, verso l'orgoglio e la perdizione<sup>52</sup>. Al contrario, solo nella letteratura francescana spirituale la scala è incardinata in un tempo storico ben preciso ed è quindi percorribile in una sola direzione, inoltre rappresenta l'aspirazione al perfezionamento spirituale in prospettiva del ricongiungimento con il divino che passa attraverso un percorso disseminato di ardue prove e il superamento di pericoli e tentazioni, per concludersi con la sofferenza massima, il martirio sull'esempio della passione di Cristo.

Non può, a questo punto, sfuggire la presenza sulla parete destra della grotta di Selvascura di un dipinto che sembra essere la trasposizione in immagine di una tribolazione, quasi un compendio icastico ispirato alla Scala del Paradiso secondo l'interpretazione degli spirituali<sup>53</sup>: un frate, vestito con saio marrone con maniche, lungo fino alle caviglie, e scapolare con cappuccio, di colore più scuro<sup>54</sup>, sale verso l'Empireo e, arpiato da un demonio, riesce a evitare la caduta grazie all'intervento salvifico dell'angelo che plana dal cielo (fig. 14). Al contrario di quanto avveniva nell'icona sinaitica, dove gli angeli assistevano impassibili alla salita o alla caduta dei monaci, in questo affresco il frate che sale la scala ed è colpito dal demone può giovare dell'aiuto angelico, probabilmente trasmettendo così un messaggio di speranza agli spirituali abitanti dell'eremo. Il pannello con la scala a pioli di Bassiano potrebbe essere interpretato come proiezione dell'ideale francescano di povertà e sacrificio in un tempo storico reale vissuto dagli abitanti dell'eremo. Per questo dipinto si propone, in questo

<sup>52</sup> Il tema è affrontato dalla letteratura connessa al mondo monastico, ma anche nella letteratura islamica, fino a entrare a pieno titolo, verso il XIII secolo, nella letteratura profana, caricandosi di significati didascalici e moralizzanti; persino la *Commedia* di Dante affronta il tema del viaggio e della penitenza attraverso un percorso di purificazione costruito a scale, in discesa e in salita; ben nota, inoltre, è l'immagine della scala delle virtù nella miniatura dell'*Hortus deliciarum* di Herrad von Landsberg (Heck 1997: 51-57, 70-136; Griffiths 2007: 151).

<sup>53</sup> Già Serena Romano aveva inteso l'importanza della scena dichiarando che il suo significato «pur intuibile in termini di tentazione o peccato, e di aiuto divino, non è limpido, e probabilmente fa riferimento a leggende o racconti cari al gruppo religioso cui pertineva il santuario» (Romano 1992: 177).

<sup>54</sup> In una delle lettere del suo epistolario, Angelo Clareno risponde alle domande di una non ben identificata comunità di spirituali che chiedeva come procurarsi il tessuto per realizzare i loro abiti e al contempo rispettare la regola di povertà; egli sconsiglia categoricamente di usare il denaro per pagarlo e invita i confratelli ad accontentarsi della generosità delle comunità di laici o della benevolenza dei devoti, addirittura spingendosi a proporre di rinunciare al colore marrone, tipico del saio francescano, di preferire il bianco, più economico e di facile reperimento, fissando come modello di riferimento Cristo e gli Apostoli che vissero in uno stato di strettissima povertà, facendo un uso parsimonioso persino dell'aria che respiravano e della luce che guardavano (si veda l'epistola 44 in Angeli Clareni, *Opera, I, Epistole*, L. von Auw (ed.): 207-229; Potestà 1990: 240-247; Cusato 2007: 140-141). Radaelli ricorda che, nel corso del tempo, l'abito *strictus et curtus*, smanicato e tagliato al ginocchio, era diventato un segno distintivo della vita di penitenza e povertà degli spirituali (Radaelli 2016: 69-71). Sull'abito dei fraticelli si vedano anche Boaga 2020: 97-98 e Gieben 2020: 331-332.

contributo, una diretta derivazione dal modello climacheo<sup>55</sup>, secondo una variante squisitamente originale e di marca occidentale, un *hapax* iconografico a testimonianza dell'incontro tra il mondo culturale degli spirituali francescani e la letteratura dottrinale del monachesimo greco, operato da Angelo Clareno mediante la sua attività di traduttore e che, più tardi, confluirà nei suoi scritti, tra i quali il *Chronicon*.

Nelle *Omellie* di Origene di Alessandria si ricordava che la vita dell'uomo consta di un viaggio costellato di stazioni e in ognuna di queste egli conquista una nuova virtù; l'anima procede così lungo un percorso di perfezionamento spirituale e di progresso. Nella letteratura esegetica orientale la scala del sogno di Betel era frequentemente assimilata alla croce di Cristo, poiché essa si elevava verso il cielo e permetteva agli uomini di essere condotti in Paradiso. La scala e la croce, dunque, sono gli elementi di congiunzione tra il mondo terreno e quello celeste<sup>56</sup>.

Alla luce della lettura proposta per l'affresco del frate sulla scala – che ritengo, quindi, possa essere riconosciuto come francescano spirituale – la presenza di una Crocifissione al centro della parete appare tutt'altro che casuale (fig. 13). La croce come la scala e la scala come la croce: la scala del sogno di Betel è la prefigurazione della croce del martirio di Cristo sul Golgota, entrambe sono sollevate in verticale verso l'alto ed entrambe rappresentano il percorso di sofferenza al quale tutti gli uomini sono chiamati per raggiungere la perfezione evangelica<sup>57</sup>. Angelo Clareno, infatti, vedeva nella croce e nella Passione la strada per raggiungere il Regno dei Cieli, secondo quanto stabilito nel messaggio francescano<sup>58</sup>. Pertanto, la scala incarna il concetto stesso di Salvezza e permette agli uomini di salire in Cielo come fece Cristo attraverso la croce<sup>59</sup>. Nel *Chronicon* Angelo ricordava a tutti gli spirituali di vivere nel pieno spirito della Regola perché essa era «l'albero della vita, frutto di sapienza, sorgente del paradiso, arca della salvezza, scala che sale al cielo, patto di eterna alleanza, Vangelo del regno» e che attraverso di essa si poteva trovare la vera pace con il sacrificio della propria vita, sperimentando «la soave leggerezza del peso del giogo di Cristo [...] che porta in alto nel cielo»<sup>60</sup>.

La presenza dei due Giovanni, il Battista e l'Evangelista, ai lati della *Crocifissione* apre a un ulteriore approfondimento, ma di diverso indirizzo. Si tratta, infatti, di una scelta

<sup>55</sup> Christian Heck ha asserito che i testi miniati della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco non hanno avuto un ruolo chiave per la diffusione dell'immagine della scala celeste in Occidente e che quindi esisteva una sostanziale indipendenza di tradizioni tra il mondo monastico greco-bizantino e quello latino. Sebbene la tesi dello studioso sia sostanzialmente corretta, convalidata da un'attenta disamina delle fonti e corredata da un nutrito corpus iconografico, egli non ha tenuto conto dell'affresco rupestre bassianese con il fraticello montante sulla scala a pioli – probabilmente perché non lo conosceva, essendo stato oggetto di scarso interesse da parte della critica – e che invece dimostrerebbe l'influenza dell'opera di Climaco nell'orizzonte figurativo spirituale (Heck 1997: 42).

<sup>56</sup> Ivi: 29-37.

<sup>57</sup> Questo parallelismo è ben attestato anche nella letteratura esegetica (ivi 1997: 172-173, 181-183). Heck segnala anche un interessante caso di immagine miniata, opera di Pacino di Bonaguida, realizzata attorno al 1320 e conservata oggi alla Pierpont Morgan Library, in cui Cristo sale la scala del suo martirio appoggiata alla croce e si prepara a infliggersi il martirio, come fosse una scelta consapevole (ivi: fig. 122).

<sup>58</sup> Potestà 1990: 61-64; Heck 1997: 50-51, 170-179. La scala è anche l'immagine degli anti-modelli, cioè di quegli esempi negativi di salita o discesa puniti da Dio, come ad esempio la scala-torre di Babele con la quale l'uomo intendeva raggiungere il Cielo rifiutando il percorso di umiltà e peccando di superbia, oppure la caduta degli angeli ribelli (Heck 1997: 206).

<sup>59</sup> Ivi: 177-179.

<sup>60</sup> Angelo Clareno, *Liber chronicarum*, G. Boccali (ed.): 165. Si veda anche Accrocca 2007: 55.

iconografica inconsueta che non può vantare una nutrita casistica<sup>61</sup>. L'evidente incongruenza storica della presenza del Battista alla *Crocifissione* dimostra che il pannello in questione non ha valenza narrativa e pertanto non è da considerarsi, unitamente alla vicina *Annunciazione*, come parte di un ciclo cristologico estremamente sintetizzato e circoscritto a sole due scene<sup>62</sup>. La *Crocifissione* bassianese esprime la sofferenza di Cristo morto sulla croce e, per la presenza dei due Giovanni, permette di riconoscerlo come *Agnus Dei*.

I più antichi modelli iconografici per quest'immagine sono da rintracciare nelle decorazioni a mosaico o ad affresco delle basiliche romane altomedievali e riferibili alla turbolenta fase finale della prima ondata iconoclasta, intorno agli anni '70 e '80 dell'VIII secolo. In uno stretto giro di anni, a Roma, troviamo diverse occorrenze del tema iconografico che vede il Battista nel piedritto a sinistra e l'Evangelista nel piedritto a destra di una composizione ad arco e indicanti il clipeo che accoglie l'*Agnus Dei*; i due santi lo identificano come il Verbo che toglie i peccati del mondo attraverso le parole tratte dal libro dell'Evangelista che sanciscono il riconoscimento dell'Incarnazione del Messia<sup>63</sup>. A distanza di tre secoli il tema si ripresenta sull'arco absidale della basilica desideriana di Montecassino, dove parimenti i due Giovanni rappresentati nei piedritti indicavano, forse, l'Agnello posto al vertice dell'arco<sup>64</sup>, e successivamente viene riproposto nel santuario del Monte Tancia e nella cripta di Santa Maria in Vescovio<sup>65</sup>. Tra XII e XIII secolo appare in tre contesti pittorici del Lazio: l'abside della chiesa di San Silvestro a Tivoli, la cripta di San Magno del duomo di Anagni e l'arco della chiesa

<sup>61</sup> Se ne riscontra un caso che è stato datato al terzo quarto del Trecento. Si tratta di un affresco staccato e conservato in una nicchia del transetto nella chiesa romana della Madonna dei Monti, annessa a un monastero che ospitò una comunità di clarisse (Sgherri 2017c: 434).

<sup>62</sup> A questo novero non si può aggiungere l'*Incredulità di san Tommaso* sulla parete sinistra dell'antro, poiché la presenza di sant'Andrea nello stesso pannello permette di riconoscerla come immagine iconica piuttosto che terza scena di una narrazione. Qualora fosse stato così, infatti, si sarebbe dovuto ipotizzare che il committente avesse concepito il ciclo cristologico gravemente mutilo di numerosi episodi cruciali e disposto in maniera disordinata, con due scene sulla parete destra e una sola sulla parete sinistra, e senza l'appropriata continuità.

<sup>63</sup> «*Ecce Agnus Dei qui tollit peccata mundi*» (Gv 1, 29) e «*In principio erat verbum*» (Gv 1, 1). Si trattava di un'iconografia riferibile a una puntuale presa di posizione, a Roma, in direzione dell'iconodulia e in contrasto con le coeve imposizioni dogmatiche dell'Oriente bizantino (Andaloro 2005: 525-540). Gli esempi, conservati o documentati, oggi noti sono: il frammentario affresco sull'arco dell'ambiente M nei sotterranei dell'antico *titulus* della basilica esquilina dei Santi Martino e Silvestro ai Monti (778-779 circa), l'affresco della basilica di Santa Susanna (779-780 circa) e il perduto dipinto dell'arco cuspidato della nicchia meridionale nella basilica pelagiana in San Lorenzo fuori le Mura. Si differenzia il mosaico sull'arco absidale di Santa Maria in Domnica, commissionato da papa Pasquale I (817-824), poiché i due Giovanni nei piedritti indicano Cristo rappresentato in figura umana, al vertice dell'arco tra due angeli e la schiera degli apostoli (Toubert 2001: 222; Thunø 2005: 266; Ballardini 2007: 202).

<sup>64</sup> Sul tema c'è una ricca bibliografia, per semplicità qui si rimanda a Bloch 1986: 53 e Orofino 2002: 287. Riguardo le relazioni tra la decorazione della chiesa abbaziale cassinese e la basilica lateranense si veda Paniccchia 2019: 32-40 e la relativa bibliografia.

<sup>65</sup> Nel santuario micaelico sul Monte Tancia la scelta compositiva è riproposta a cornice di una *Theotókos* affiancata da altri santi (seconda metà XI secolo; Piazza 2006: 83-86), e successivamente compare nella decorazione pittorica dell'arco sopra l'altare della cripta della chiesa di Santa Maria a Vescovio (inizio XII secolo; Aebischer 1995: 17-20; Parlato, Romano 2001: 278; Riccardi 2020: 197-198).

inferiore al Sacro Speco di Subiaco<sup>66</sup> (fig. 18-19). Infine, abbiamo a Roma i clipei con i due Giovanni sull'arco absidale di San Pellegrino in Naumachia (1300-1310) e il pannello in San Benedetto in Piscinula (1310-1320)<sup>67</sup>.

A Bassiano l'Evangelista non reca alcun cartiglio e si presenta nella tipologia del dolente, in linea con le scelte iconografiche duecentesche e rispondente al sentimento di pathos che comunicano le croci lignee dipinte, dove sovente la Vergine e il giovane discepolo campeggiano ai lati del Cristo patente per accrescere quel sentimento di contrizione amato dagli Ordini mendicanti; inoltre, Cristo non è in forma di agnello, ma rappresentato nel momento del suo martirio. Ciò detto, sembra che a Bassiano sia avvenuta una sorta di contaminazione di un'iconografia antica, ben attestata in ambito romano tra l'VIII e il IX secolo e più tardi riproposta, con alcune varianti, in una serie di contesti pittorici romani e laziali (XI-XIV secolo), con l'immagine del *Christus patiens* delle croci dipinte, tanto care ai francescani. La peculiare attenzione del mondo francescano per la sofferenza di Cristo sulla croce, d'altronde, esercitò un'influenza determinante nel successo che questa tipologia ebbe sul più tradizionale *Christus triumphans* nel XIII secolo; infatti, come attesta la ricca produzione di croci dipinte in ambito toscano, a partire da Giunta Pisano, nel corso del Duecento si registrò un cambiamento significativo nella sensibilità dei fedeli verso la rappresentazione della sofferenza di Cristo sulla croce<sup>68</sup>. I fraticelli potrebbero aver desiderato di tradurre una composizione iconografica tradizionale in una versione nuova, più vicina alla loro visione del martirio di Cristo, la cui croce è al contempo estrema sofferenza e massima gioia; nel francescanesimo la natura umana di Cristo non è sopraffatta dalla natura divina: egli, al pari di san Francesco, è l'uomo in cui ognuno può riconoscersi, anche nel suo stato di povertà e di malattia<sup>69</sup>.

La vicina *Annunciazione* (fig. 12) conferma l'ipotesi di lettura proposta finora per l'intera parete. Come si è detto, infatti, la scala è la metafora della storia di Cristo non solo perché essa rappresenta la salita in Cielo attraverso il martirio della croce, ma anche perché allude al momento della sua discesa sulla terra: sia l'Annunciazione che la Crocifissione possono essere indicati simbolicamente con una scala a pioli<sup>70</sup>. Come già sostenevano sant'Agostino e san Giovanni Damasceno, la Vergine è la porta del cielo e attraverso di lei avviene la discesa del divino mediante la scala dell'umiltà<sup>71</sup>. La nascita e la morte di Cristo sono episodi fondamentali per i francescani, utili come esempi anche

<sup>66</sup> Sulla questione un cenno in Toubert 2001: 222 e una breve analisi in Bagnoli 1998: 198-199, 203 e Parlato, Romano 2001: 227-231. Sebbene nel caso tiburtino i due santi non si trovino nei piedritti di un arco, la composizione dell'emiciclo absidale rievoca la tipologia appena illustrata.

<sup>67</sup> Sgherri 2017a: 271 e Eadem 2017b: 236.

<sup>68</sup> Sul tema: Tartuferi 1992; Jászai 1994: 577-586; Tomei 1995: 807-811 e relativa bibliografia.

<sup>69</sup> Leonardi 1988: 32. L'esegesi dei testi di san Pier Damiani sembra confermare questa proposta. Secondo la *Theologia Crucis*, la croce di Cristo, simbolo di Passione e Redenzione, domina sia l'Antico sia il Nuovo Testamento: essa è la via per la salvezza e il vessillo per la lotta contro il male, inoltre è la porta che unisce il cielo e la terra. Per essere intimamente simili a Cristo, tutti sono chiamati a soffrire il suo stesso Calvario, a patire la croce per giungere nel Regno dei Cieli. Il sangue dell'agnello immolato dagli Ebrei alla vigilia della partenza dall'Egitto e cosparso sugli stipiti delle porte è prefigurazione della croce, poiché entrambi sono segni di salvezza (Palazzini 1982: 59-90). Anche il Battista ha stringenti legami con la figura di san Francesco dato che lo stesso san Bonaventura paragona il Precursore al poverello di Assisi, poiché è stato da Dio predestinato alla povertà e alla predicazione (Frugoni 2015: 171-503).

<sup>70</sup> Heck 1997: 170.

<sup>71</sup> Ivi: 184-185. È interessante notare come nonostante i rimandi biblici a Giacobbe e a fonti patristiche quali Gregorio Nazianzeno e pseudo-Dionigi l'Aeropagita, Giovanni Climaco non cita mai la Vergine in rapporto con la scala del Paradiso, al contrario Angelo Clareno usa l'episodio dell'Annunciazione come momento simbolico, allusivo della discesa di Cristo (Della Valle 1995: 721).

nel prologo del *Chronicon* per esortare i confratelli spirituali a vivere e morire come Cristo e san Francesco, sempre fedeli alla Regola<sup>72</sup>.

Pertanto le pitture della parete destra della grotta non sono né una casuale giustapposizione di pannelli indipendenti né una serie di scene poste in una sequenza narrativa tradizionale<sup>73</sup>, ma sono la traduzione in immagine della discesa e della salita dalla scala del Paradiso che segue un ordine di lettura dall'ingresso della grotta verso la parete di fondo: dapprima vediamo Cristo scendere dal Cielo e farsi carne nell'utero della Vergine (scala in discesa), quindi tornare in Cielo attraverso la sofferenza del martirio (scala in salita), infine il 'ciclo' si chiude con il frate francescano in salita sulla scala verso l'Empireo, seguendo l'esempio della Regola, affrontando le difficoltà e gli ostacoli che porteranno al martirio, al quale allude la palma dattilifera in basso a destra<sup>74</sup>. Perciò, sarebbe confermata la presenza di frati francescani spirituali nell'eremo di Bassiano, almeno tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento, committenti di pitture nelle quali si avvertono i profondi contatti con la letteratura orientale di Giovanni Climaco, mediati attraverso l'attività di traduttore e di autore di Angelo Clareno.

Resta il dubbio di come si conciliasse la vasta decorazione pittorica, che richiese un importante investimento economico, con l'assoluto divieto di usare denaro in ogni forma<sup>75</sup>. Si può ipotizzare che, in questo caso, la committenza e l'investimento finanziario provenissero da due istanze diverse, la prima sotto lo stretto controllo dei frati e la seconda affidata ai devoti che contribuivano con donazioni per il sostentamento della comunità eremitica; forse, in qualche caso, i fedeli manifestavano, per motivi devozionali privati, una qualche preferenza per i santi da rappresentare nei pannelli posti più vicini all'ingresso della grotta e nei quali compaiono, non a caso solo qui, i donatori laici in preghiera (fig. 8, 10). Allo stato attuale delle nostre conoscenze non sappiamo se questa particolare forma di finanziamento, seppur indiretta, contravvenisse ai dettami del Clareno o se invece fosse una pratica accettata; inoltre non è noto se si trattasse di un caso isolato oppure fosse uno dei tanti esempi di eremi decorati con cicli ad affresco con temi cari al mondo spirituale. Il ciclo rupestre bassianese obbliga a porsi delle domande circa la committenza artistica degli spirituali nel tentativo di comprendere meglio da un lato quali dinamiche venissero a costituirsi tra il mondo pauperistico, i donatori laici e gli artisti che per essi lavoravano, e dall'altro come si potesse sanare il conflitto tra la ricchezza materiale insita nella produzione artistica e la povertà estrema della scelta di vita<sup>76</sup>.

Dall'analisi fin qui condotta sembra emergere l'ipotesi di una progettualità mista nella definizione della decorazione parietale della grotta, con esiti sperimentali: da un lato la committenza principale, riferibile ai francescani spirituali abitanti dell'eremo, dall'altro la

<sup>72</sup> «[...] per mantenere l'umile povertà e il vincolo dei precetti dell'amore di Cristo, la Religione intera è stata particolarmente consacrata al culto della carità e della croce, ed è eletta spiritualmente ad accogliere e partorire Cristo Gesù nel caravanserraglio della Chiesa alla fine dei giorni, come, in spirito, un'altra Vergine Maria, ed a promettere, amare conservare sulla terra la virtù del non aver nulla che, quanti l'amano ed osservano, portano in sé pienamente e umilmente Cristo Gesù ed il suo spirito, perseverando sino alla fine, escono da questa vita tranquilli e certi del Regno dei cieli»: Angelo Clareno, *Liber chronicarum*, G. Boccali (ed.): 163.

<sup>73</sup> Si veda nota 4.

<sup>74</sup> Che nel mondo francescano il simbolo della scala che ascende il cielo fosse già noto è dimostrato anche dall'episodio del sogno di santa Chiara, nel quale la santa sale su una scala a pioli verso san Francesco che la accoglie offrendole del latte (Frugoni 2006: 185-199).

<sup>75</sup> Cfr. *supra*. Si veda anche Cusato 2007: 140-141.

<sup>76</sup> Il tema è stato analizzato in Farquhar 2012: 110, 115-116. La studiosa ha ricordato come il pauperismo degli spirituali mal si addica alla committenza di oggetti di un certo valore economico, men che meno alla produzione di immagini.

committenza laica e il sostegno economico, riconducibili ai singoli pellegrini o ai benefattori locali, sempre più marcatamente protagonisti nelle vicende artistiche dei luoghi di culto.

*L'apologo di Barlaam e loasaf: una storia indiana per i francescani spirituali*

Come si è visto, il tema emerso dall'analisi delle scene dipinte sulla parete destra riguarda le tribolazioni della vita che devono affrontare i frati nel seguire la Regola di san Francesco; le pitture erano state realizzate con l'intento, probabilmente, di esortare e di consolare il gruppo di spirituali abitanti dell'eremo. La medesima funzione si ravvisa, come fosse un *pendant*, nell'affresco all'estrema sinistra sulla parete di fondo che sembra soffermarsi su aspetti didascalici e moraleggianti tutt'altro che estranei al mondo francescano, benché derivanti dalla letteratura profana di origine indiana.

Nel lacunoso dipinto, infatti, si possono riconoscere le tracce della rappresentazione del celebre quarto apologo che l'anacoreta Barlaam racconta a loasaf, un giovane principe indiano convertito al cristianesimo, per fornirgli un insegnamento archetipico (fig. 20): l'uomo è in pericolo perché, rincorso da un unicorno<sup>77</sup>, allegoria della morte, cade in un burrone pieno di pericoli che rappresenta il mondo; per salvarsi egli sale sull'albero della vita le cui radici sono rosicchiate da due topi, uno bianco e uno nero, simboli del giorno e della notte e del passaggio inesorabile del tempo che erode l'esistenza umana. Sotto di lui ci sono un drago, simbolo dell'inferno, e quattro serpenti, allusivi degli elementi del corpo umano, che si dimenano. La situazione critica viene dimenticata dall'uomo che, attratto da un favo, ne mangia il dolce miele contenuto, simbolo delle gioie e dei piaceri mondani che lo distraggono dagli eventi negativi. È chiaro l'intento didascalico del racconto e, sebbene non abbia un carattere prettamente religioso, l'episodio allude alla caducità della vita e all'inconsistenza delle gioie terrene e dei falsi piaceri effimeri, visti qui a Bassiano come tentazioni che il frate subisce nel corso della sua vita e che lo distraggono dal suo percorso salvifico in salita sulla scala del Paradiso<sup>78</sup>. Questa sorta di parabola ha origini indiane, è ispirata dalle storie del Buddha ed è incentrata sul tema della *vanitas*. Permeata nella cultura bizantina che la conobbe, anche grazie alla mediazione di testi arabo-islamici, verso la fine del X secolo attraverso la produzione letteraria dei monaci di origine georgiana presenti nei monasteri del Monte Athos, si diffuse in Occidente – inizialmente in Francia – sin dal XII secolo, ma riscosse particolare successo a partire dal XIII, grazie soprattutto all'inserimento del racconto nella *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze<sup>79</sup>. Per di più è stato dimostrato che nella produzione letteraria degli spirituali gli apologhi di Barlaam erano ben noti e arricchivano, come fossero lezioni ed *exempla*, i sermoni e le omelie per i francescani, soprattutto i fraticelli più umili, ma anche per i laici illetterati, per guidarli nei loro esercizi spirituali e per sollecitarli a tenersi lontani dal peccato e dalle tentazioni<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Nella versione originale si trattava di un elefante (Nobili 2019: 88). Nel dipinto della grotta si intravede, forse, la punta del corno dell'animale che, evidentemente, è andato perduto.

<sup>78</sup> La scena, pressoché ignorata dal resto della critica, è riconosciuta come un semplice motivo vegetale, ispirato a un albero di ulivo in Zaccheo 1999: 51.

<sup>79</sup> Si vedano: Donato 1992: 99-102; Jacopo da Varazze, *Legenda aurea*, G.P. Maggioni (ed.): 1390-1407; Frosini 2009: 199-206; Ronchey 2012: XVI-LIX; Radaelli 2016: 10-21; Nobili 2019: 85-89.

<sup>80</sup> Radaelli 2017: 309, 311, 316-318, 363. La diffusione delle storie di Barlaam e loasaf presso gli spirituali e il forte legame con le spinte pauperistiche angioine tra XIII e XIV secolo sono indagati, in particolare, in Eadem 2016: 81-85.



Non sono molti gli esempi di dipinti e sculture in Europa tra la fine del XII e il XIV secolo che mostrano questo episodio, con diverse varianti<sup>81</sup>, a partire dalla ben nota lunetta del portale meridionale del Battistero di Parma, opera di Benedetto Antelami (fine XII secolo) (fig. 21). I due casi più vicini all'eremo di Bassiano, sia dal punto di vista geografico sia cronologico, sono le perdute pitture della Torre Colonna a Tivoli (ante 1297) e il ciclo della vita umana già nel loggiato dell'abbazia delle Tre Fontane a Roma (ultimo decennio del XIII)<sup>82</sup> (fig. 22).

Come accade negli altri esempi noti, anche nella nostra grotta il racconto è compendiato in una sola scena iconica che presenta gli animali affrontati all'albero centrale su cui si rifugia la figura maschile; ciò è dovuto alla necessità di rendere immediatamente comprensibile il monito e rimandare, quindi, al testo che evidentemente era noto agli abitanti del romitorio. L'estrema lacunosità del dipinto non consente di confermare la presenza di tutti gli elementi del racconto, ma l'uomo in piedi sulle fronde dell'albero della vita, le spire del drago dalla bocca spalancata verso l'alto che si intravedono in basso a destra e il messaggio moraleggiante che ben si adatta al contesto dell'eremo sono elementi sufficienti per avanzare questa ipotesi.

Sebbene, quindi, l'immagine del fraticello sulla scala e il racconto di Barlaam non siano riferibili a un ciclo unitario e siano disgiunti per tradizione iconografica e per fonti testuali di ispirazione, nondimeno essi descrivono diverse sfaccettature della vita del frate spirituale, continuamente tentato dalle forze del male e sottoposto a situazioni di difficoltà, e sono entrambi derivanti da testi che circolavano presso le comunità di fraticelli<sup>83</sup>.

#### *All'ombra di Pietro Cavallini. Un seguace di Consolo nella grotta di Bassiano*

Lo stato di conservazione delle pitture, non ottimale, e il provincialismo di certi esiti non impediscono di riconoscere un linguaggio di chiara ascendenza cavalliniana<sup>84</sup> che vivacemente viene riproposto da una bottega di pittori anonimi, cresciuti nell'alveo della lezione del pittore romano, ma nella versione che propone il Magister Conxolus, attivo nella chiesa inferiore del Sacro Speco a Subiaco<sup>85</sup> (fig. 23). Qui a Bassiano si può

<sup>81</sup> Il più recente e completo catalogo è in Nobili 2019: 89-98, ma non tiene conto delle opere miniate.

<sup>82</sup> Si segnalano diversi altri casi in Italia come i dipinti di Casa Corboli ad Asciano, il rilievo del pulpito della cattedrale di Ferrara, le pitture in San Francesco a Pozzuolo Martesana, i pannelli scolpiti della cappella di Sant'Isidoro di San Marco a Venezia. Si vedano: Donato 1988: 1105-1272; Romano 1992: 154-164; Aavitsland 2012: 107-139; Nobili 2016: 15-22; Quadri 2017a: 94-100; Nobili 2019: 90-98. A quelli citati, in Tagliatesta 2009: 10, 16-23 si aggiunge il pavimento a mosaico della cattedrale di Otranto (1163-66).

<sup>83</sup> A tal proposito si veda come nell'immagine dell'Allegoria della vita in un codice di provenienza genovese (Paris, Bibliothèque nationale de France, ital. 112, c. 51r) l'uomo che tenta di scappare dall'unicorno e di salvarsi dalle fauci del drago, riceve l'aiuto divino attraverso la scala della virtù che ascende in paradiso, segno evidentemente che queste due tradizioni potevano essere percepite, al tempo, come parallele nella veicolazione del messaggio di salvezza attraverso il rifiuto delle distrazioni causate dalle gioie mondane (Fabbri 2013: 99-100, 105).

<sup>84</sup> In questo contesto è impossibile ricostruire l'intera vicenda critica relativa a questo pittore, per la vastità delle proporzioni e la complessità degli argomenti affrontati; pertanto, si rimanda a Romano 2017b e alle schede del medesimo volume con relativa bibliografia. Per quanto concerne le pitture a Napoli si veda Leone de Castris 2013, anch'esso con bibliografia. Per il Lazio resta ancora valido il lavoro di Romano 1992.

<sup>85</sup> Gli studi su Consolo sono numerosi; per brevità si vedano: Hermanin 1904: 461-485; Burchi 1976-1977; Cristiani Testi 1983: 403-407; Gandolfo 1988: 357-359; Romano 1992: 103-105, 127-133, 179-192; Rossini, Tomei 2000: 30-32; Cristiani Testi 2002: 105-108, 120-132; Piazza 2006: 124; Cerone 2016; Mari 2022.

riconoscere un ulteriore tassello del quadro che illustra la diffusione del linguaggio di Cavallini nel Lazio, seguendo quella feconda rete di seguaci attivi nel territorio a sud di Roma che ne hanno declinato i modi secondo gusti ed esigenze, anche culturali, sempre nuovi e in contesti diversi, talvolta con risultati di qualità inferiore rispetto ai modelli romani più noti, tuttavia non meno interessanti.

I risultati altalenanti fanno ipotizzare la presenza sui ponteggi del cantiere di diverse personalità, ma ciò non deve necessariamente riflettersi in una differenza cronologica nell'esecuzione delle pitture poiché esse sembrano riferibili alla medesima bottega alla quale si deve l'intera decorazione. I brani di maggior qualità sono senza dubbio la Vergine dell'*Annunciazione* (fig. 12, 24) e il san Giacomo alla sinistra di Cristo nel pannello principale (fig. 5, 25): il corpo si pone leggermente di tre quarti e dolcemente si flette sul fianco, il volto è costruito seguendo un preciso e regolare disegno ellittico, con effetti di carnosa rotondità e solida volumetria, poggiato stabilmente su un collo conico la cui linea di contorno, a sinistra, segue idealmente l'orecchio coperto dalla chioma di capelli castani e si ricongiunge con la curva del viso. Linee nette disegnano il grande bulbo oculare, la mandorla centrale è incorniciata in un ovale che sottolinea la palpebra superiore con un colore rosso scuro, e quella inferiore con un segno più leggero, mentre l'arco sopraccigliare prosegue lungo la canna del naso, con esiti forse non di particolare pregio, ma certamente non comuni in contesti pittorici così appartati e impervi. La bocca è nettamente divisa in due metà: il labbro superiore è sostenuto dalla linea di taglio, mentre quello inferiore si articola con una mezzaluna piccola e turgida. L'incarnato non è caratterizzato dagli arcaici pomelli rossi, ma da morbidi trapassi chiaroscurali costruiti da una fitta trama di sottili pennellate dagli effetti filamentosi<sup>86</sup>; le volumetrie sono arricchite da lumeggiature delicate in contrasto con le linee di contorno che segnano nettamente le forme.

Anche la Vergine bambina e la sant'Anna del pannello sulla parete opposta sono di non poco interesse da un punto di vista stilistico (fig. 7); in altri casi invece certi arcaismi nelle pose bloccate convivono non sempre felicemente con accenni di dinamismo che si concretizzano in timide rotazioni dei corpi, come nella scena dell'*Incredulità di san Tommaso*, che possono talvolta ricordare taluni esiti, quasi impacciati, delle scene agiografiche dei santi Eleuterio e Ponziano nel ciclo tardo duecentesco della cripta di Velletri<sup>87</sup>. Serena Romano giudicò i dipinti del romitorio «'popolari' quanto basta e ingenui»<sup>88</sup>, eppure la loro corposa vitalità non può passare inosservata in un contesto tanto periferico, certamente lontano dai centri artistici più fiorenti.

Da un punto di vista compositivo l'*Annunciazione* bassianese mi sembra derivi dall'omologa scena del ciclo neotestamentario della chiesa di Santa Maria a Vescovio (fig. 26), databile agli anni tra il 1293 e il 1295<sup>89</sup>: l'arcangelo giunge da sinistra ad ali spiegate, indica la Vergine e tiene in mano una lunga asta, mentre Maria è seduta su un ricco trono gemmato inserito entro una nicchia conclusa da una calotta cassettonata e terminante con una struttura a capanna a imitazione di un protiro; anche qui, come a Bassiano, troviamo il dettaglio del leggio con il libro aperto ed è logico pensare si trovasse anche nella medesima scena del ciclo narrativo sulla parete sinistra della basilica di Santa Cecilia in Trastevere (1293 circa)<sup>90</sup> (fig. 27), come dimostra la colonnina tortile ancora in buona parte visibile. La posizione inginocchiata dell'angelo e la diversa

<sup>86</sup> Nella gran parte dei casi, visto lo stato di conservazione, questi dettagli sono ormai perduti.

<sup>87</sup> Sulle pitture veliterne Romano 1992: 120-127.

<sup>88</sup> Romano 1992: 179.

<sup>89</sup> Sulle pitture duecentesche si veda Tomei 2020: 213-222 con bibliografia.

<sup>90</sup> Giesser 2017c: 80-93.

inclinazione dell'ala sinistra sono dovute, come già detto, al tentativo di porre rimedio ai problemi spaziali derivati dal complicato vincolo imposto dalla roccia della grotta.

Mi sembra che il viso dell'arcangelo Gabriele trovi il suo più illustre prototipo nel volto di uno degli angeli sul lato destro della mandorla del *Giudizio Universale* della controfacciata a Santa Cecilia in Trastevere: la simile costruzione dei due volti si scontra, però, con un'inequivocabile distanza qualitativa, in parte dovuta al pessimo stato di conservazione degli affreschi nella grotta. I boccoli pieni dell'angelo romano, la voluminosa acconciatura disegnata con grande naturalezza e il delicato trapasso chiaroscurale reso dalla sottilissima trama delle pennellate infinite di Cavallini sono un modello al quale il pittore attivo a Bassiano si ispira, ma che non raggiunge. Il gesto, pacato e solenne, invece, ricorda quello del conte di Sassonia nel ciclo della Leggenda del Calice d'oro nel portico di San Lorenzo al Verano<sup>91</sup>.

I personaggi rappresentati nel ciclo bassianese hanno tutti mani ben disegnate con dita affusolate, sebbene risultino a volte irrigidite nei loro gesti marcatamente cerimoniali e convenzionali, a eccezione delle mani del san Giovanni dolente, abilmente intrecciate, o di quelle del san Giacomo.

Oltre a una gestualità forse giudicabile 'volgare' ma certamente non banale, nella scena dell'*Annunciazione* si riscontra una rotondità dei profili, ben evidenziati dagli ampi panneggi lanosi, mossi da corpose pieghe. Un senso volumetrico e plastico che convive nello stesso contesto monumentale con effetti raggelati da certi arcaismi, riscontrabili soprattutto nelle pose dei santi stanti dei pannelli sulla parete di fondo e a sinistra, con esiti forse non dissimili dai murali di San Nicola *de Portiis* a Roma<sup>92</sup>. In questi casi si deve tener conto di un fattore non secondario: in mancanza di un intento dichiaratamente narrativo – che invece costituisce l'ossatura delle pitture sublacensi di Consolo, per esempio – l'effetto di bidimensionale ieraticità non va imputato solamente alle modeste capacità del pittore o alla 'provincialità' dello stile, ma a un preciso intento compositivo.

Il Maestro della grotta di Bassiano pare condensare e semplificare il *ductus* di Cavallini applicando una logica geometrico-linearistica, traducendo lo sfumato morbidissimo dell'artista romano in forme di granitica volumetria, seguendo diligentemente l'esempio di Consolo. La convergenza stilistica con le pitture sublacensi si riscontra in particolare con quella parte del ciclo che Anna Burchi ascrisse alla mano del più stretto collaboratore di Consolo, un artista di grande qualità che lavora, ad esempio, alle scene del *Miracolo del Vaglio*, del *Viaggio verso la chiesa di Affile* e della *Vestizione* (fig. 23, 28), e che riesce a tradurre il fare un po' rigido e la fessità dei personaggi della lunetta firmata dal *magister* in una narrazione più sciolta, dotando le figure delle vicine storie benedettine di una morbidezza più carnosa e terrena<sup>93</sup>. Esiti questi che non sembrano troppo distanti neppure dai risultati raggiunti dai pittori attivi nella Cappella Baylon in Santa Maria in Aracoeli, sebbene lo stato di conservazione e la qualità del *ductus* di questi affreschi siano decisamente migliori. Il minore livello qualitativo delle pitture dell'eremo si evidenzia, ad esempio, nel confronto delle capigliature, volumetriche e tridimensionali quelle dei dipinti di Subiaco o di Roma, costruite secondo scrimature formalmente convenzionali quelle di Bassiano: si veda, oltre alla pur bella figura del san

<sup>91</sup> Si veda Giesser 2017b: 74.

<sup>92</sup> Si veda Romano 2017a: 291-293.

<sup>93</sup> Burchi 1976-1977: 264. Peraltro, il legame tra l'eremo bassianese e il mondo monastico sublacense non si limita alla sola derivazione stilistica delle pitture, ma, come si è visto, esso si declina anche in uno stretto rapporto culturale tessuto da Angelo Clareno.

Giacomo, il Cristo del pannello centrale, sicuramente non ascrivibile alla mano del principale pittore dell'*entourage* attivo nella grotta.

Non si rilevano, invece, le componenti più eleganti e manierate di Lello de Urbe che con i suoi modi 'angioini', di derivazione napoletana, influenzò radicalmente la produzione pittorica laziale a partire dagli anni '20 del Trecento. Le opere a lui riferite sono testimonianza di una cultura cavalliniana diversa da quella che emerge nella grotta di Bassiano poiché si muove lungo una direttrice sud-nord, prima a Napoli (tra la fine del primo decennio e la metà del terzo decennio del Trecento), poi nel Lazio, nella cattedrale di Anagni, e quindi a Roma, fondendo lo stile più precipuo cavalliniano con il senso volumetrico derivante dalla lezione giottesca e con le novità di gusto senese apprese dalle opere di Simone Martini<sup>94</sup>.

Ulteriori confronti permettono di confermare le affinità fin qui delineate con la cultura figurativa romana e laziale, nello specifico consulesca, della fine del XIII secolo. Le stelle su fondo bianco sopra la scena dell'*Incredulità di san Tommaso* trovano palmari congruenze tipologiche e stilistiche con la decorazione delle volte nella cripta del duomo di Velletri e con gli affreschi sull'arco che separa l'ultima campata del braccio ovest da quello nord del chiostro cosmatesco del monastero di Santa Scolastica a Subiaco; i dipinti bassianesi condividono con gli affreschi di quest'ala del più antico chiostro nell'abbazia anche la scelta del motivo a mensoline parallelepipedali scorciate, che chiudono in basso le lunette dipinte e seguono l'articolazione architettonica delle volte a crociera e degli arconi tra le campate<sup>95</sup>. Il partito decorativo a effetto tridimensionale è molto diffuso sullo scorcio del XIII secolo e nei primi anni del Trecento, come testimoniano le vicine pitture della bottega di Consolo al Sacro Speco, sebbene nel ciclo di Selvascura il disegno sembri più incerto e l'intento prospettico si riduca notevolmente, mentre negli altri esempi laziali esso segue la scansione architettonica degli ambienti, ne esalta le nervature e costruisce un solido spazio per le scene e le figure<sup>96</sup>. Al contrario le pieghe sinuose del velario della parete destra sono originali, mosse come da una leggera brezza verso destra evitando effetti di rigidità e ripetitività così tipici di questo motivo decorativo nello zoccolo. In generale, si può affermare che i pittori dell'eremo seguirono una pianificazione della scenotecnica suggerita più dall'irregolarità dell'ambiente rupestre che non da un proposito coerente, pur cercando di evocare un ambiente chiesastico.

Serena Romano propose di riconoscere nella Crocifissione bassianese (fig. 13) i medesimi stilemi di provincialismo derivanti da una tarda lezione cavalliniana che si riscontrano nella Crocifissione, a suo avviso coeva, del coro nella chiesa di San Pietro *in Vineis* ad Anagni (fig. 29). Sebbene il confronto sia calzante e la composizione e le proporzioni delle figure denuncino una simile radice culturale, da un punto di vista stilistico mi sembra che i personaggi della Crocifissione anagnina siano più impacciati e secchi nelle movenze rispetto a quelli bassianesi che, seppur di poco, sono di qualità superiore e forse cronologicamente precedenti. Un confronto tra i due santi dolenti a destra della croce dimostra che il pittore attivo sui ponteggi di San Pietro *in Vineis* è partecipe della

<sup>94</sup> Su Lello, per brevità e tutti con ricca bibliografia, si vedano: Romano 1992, *passim*; Lucherini 2009; D'Alberto 2013: 44, 59-61; Leone de Castris 2013: 161-168; Romano 2017b: 20-21 (con approfondimenti nelle schede nel medesimo volume). Sulla diffusione del linguaggio cavalliniano e sull'attività di Lello nel basso Lazio: Coladarci 2021 e relativa bibliografia.

<sup>95</sup> In pessimo stato di conservazione, questo elemento si intravede anche nell'absidiola dell'ambiente B di Santa Maria Maddalena a Terracina (Angelucci, Bordi, Malizia 2020: 207).

<sup>96</sup> Questo è valido anche per il motivo geometrico a nastro pieghettato che nella grotta di Bassiano si incontra sotto il pannello con il Cristo fra santi e sotto la figura del san Giorgio a cavallo, e interessa numerosi cicli decorativi e monumenti che nel corso del Duecento costellano il Lazio e l'Umbria.

medesima cultura figurativa del pittore della grotta a Bassiano, ma rivela un disegno più rigido con risultati di maggior linearismo<sup>97</sup>. La figura dell'Evangelista a Bassiano mostra delle evidenti similitudini – nelle pieghe del panneggio costruite con un corposo chiaroscuro, nella volumetria e, soprattutto, nel disegno delle vesti – con le figure del mosaico nel catino absidale di Santa Maria in Trastevere; in particolare si noti la somiglianza con i piedi di san Giuseppe nella scena dell'*Adorazione dei Magi*<sup>98</sup> (fig. 13, 30-31).

Si può quindi ritenere tutta la campagna decorativa come frutto di un intervento unitario di una bottega latrice di un linguaggio di derivazione cavalliniana, prossimo allo stile della bottega di Consolo. La campagna decorativa è stilisticamente riferibile allo scorcio del XIII o al primo decennio del XIV secolo, in una fase in cui, come si è visto, la conoscenza della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco, attraverso le traduzioni di Angelo Clareno<sup>99</sup>, poteva aver influenzato i committenti delle pitture bassianesi nella richiesta di certi soggetti specifici, in special modo il frate che sale sulla scala.

In merito alla proposta di datazione, ulteriori elementi di riflessione possono giungere da un dipinto inedito. In alto la parete rocciosa accoglie un affresco estremamente logoro, realizzato livellando un piccolo spazio rettangolare tra gli speroni di roccia, senza tenere conto dell'effettivo asse del luogo di culto (fig. 3, 32). La pellicola pittorica è in pessimo stato di conservazione, ma ancora si intravede una cornice rossa rettangolare con tredici righe del medesimo colore su fondo bianco su cui sono tracciate delle lettere, di difficile lettura soprattutto nell'area centrale: [...] I S T L [...] / [...] VIII° S[...] E / AT APO [...] SE [...] / GRA T [...] ES[...] / EP(i)S(copus?) [...] / IAM S [...] S DL [...] / [RT?...VI?...] / [...] O [...] / [...] AS [...] V [...] I / VLTIMI [...] TO [...] MA / VIT NO [...] / DICTO [S?...] T [...] / DE TVO [CA?...E...]. Si tratta, probabilmente, di un'iscrizione dedicatoria del ciclo pittorico da cui si ricavano, sfortunatamente, poche informazioni. Sul secondo rigo si potrebbe ipotizzare fosse stata inserita una data, terminante con il numero VIII, forse riferibile all'anno di completamento della decorazione pittorica. Le lettere EPS sul quinto rigo, inoltre, inducono a supporre che fosse lì nominato un vescovo, ma allo stato attuale non è possibile stabilire se l'*episcopus* fosse un committente, un santo evocato nell'iscrizione o si riferisse all'effigie di un vescovo nelle pitture della grotta<sup>100</sup>.

Vista l'impossibilità di circoscrivere una cronologia d'esecuzione *ad annum*, ci si limiterà in questo frangente a un più prudente arco cronologico compreso tra gli ultimi anni del XIII secolo e il primo decennio del Trecento.

<sup>97</sup> Romano 1992: 164.

<sup>98</sup> In Giesser 2017a: 171-182 si propone una datazione, pur con tutti i dubbi del caso, al 1296.

<sup>99</sup> Potestà 2020: 271-288.

<sup>100</sup> A tal proposito si noti che tra il 1300 e il 1319 il vescovo di Terracina-Sezze-Priverno era Giovanni V (Gams 1931: 732), il cui nome latino *Iohannes* potrebbe essere individuato nelle lettere ES appena riconoscibili prima del titolo vescovile nell'iscrizione. Si tratta, chiaramente, solo di una congettura, benché per ragioni storiche e stilistiche, come si è visto, non è irragionevole proporre che le pitture si datino nei primi anni del Trecento. Un futuro auspicabile restauro di questo affresco potrebbe consentire di recuperare ulteriori brani dell'iscrizione dipinta e di delineare un quadro più chiaro, anche in merito a un supposto coinvolgimento dell'autorità ecclesiastica locale o di altri committenti nella campagna decorativa.

## Bibliografia

### Fonti

*Acta Sanctorum: quotquot toto orbe coluntur vel a catholicis scriptoribus celebrantur quae ex latinis et graecis, Novembris tomus III, quo dies 5 6 7 et 8 continentur*, 66, Parisiis 1910.

Angeli Clarenii, *Opera, I, Epistole*, L. von Auw (ed.), Roma 1980.

Angelo Clareno, *Liber chronicarum sive tribulationum ordinis minorum*, G. Boccali OFM (ed.), Assisi 1999.

Gams P.B., *Series episcoporum ecclesiae catholicae, quotquot innotuerunt a Beato Petro Apostolo*, Leipzig 1931.

Giovanni Climaco, *La Scala del Paradiso*, R.M. Parrinello (ed.), Milano 2007.

Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, G.P. Maggioni (ed.), Firenze-Milano 2007.

### Studi

Aavitsland K.B., *Imagining the human condition in medieval Rome. The Cistercian fresco cycle at Abbazia delle Tre Fontane*, Farnham 2012.

Aebischer P., *S. Maria in Vescovio: la cripta dell'«antiqua ecclesia cathedralis sabinorum»*, «Palladio» 16 (1995): 15-30.

Accrocca F., «*Filii carnis – filii spiritus*»: *il Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, Atti del XXXIV convegno Internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro Interuniversitario di studi francescani (Assisi, 5-7 ottobre 2006), Spoleto 2007: 49-90.

Andaloro M., *I papi e l'immagine prima e dopo Nicea*, in A.C. Quintavalle (ed.), *Medioevo: immagini e ideologie*, Atti del convegno Internazionale di studi (Parma, 23-27 settembre 2002), Parma-Milano 2005: 525-540.

Angelucci D., Bordi G., Malizia R., *Il complesso del lebbrosario di S. Maria Maddalena*, in M.T. Gigliozzi, M. Nuzzo (eds), *Terracina nel Medioevo. La cattedrale e la città*, Atti del convegno internazionale di studi (Terracina, 9-10 febbraio 2018), Roma 2020: 197-216

Bagnoli M., *The Medieval Frescoes in the Crypt of the Duomo of Anagni*, Baltimore 1998.

Ballardini A., *Fare immagine tra Occidente e Oriente: Claudio di Torino, Pasquale I e Leone V l'Armeno*, in A.C. Quintavalle (ed.), *Medioevo mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam*, Atti del convegno Internazionale di studi (Parma, 21-25 settembre 2004), Parma-Milano 2007: 194-214.

Bischetti S., Lorenzi C., Montefusco A., *Questione francescana e fonti volgari: il manoscritto Roma, BNC, Vitt. Em. 1167 e la tradizione delle Chronicarum di Angelo Clareno*, «*Picenum Seraphicum. Rivista di studi storici e francescani*» 33 (2019): 7-65.

Blasucci A., Negri Arnoldi F., *Elisabetta d'Ungheria, langravia di Turingia*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IV, Roma 1964: 1110-1123.

Bloch H., *Monte Cassino in the Middle Ages*, Rome 1986.

Boaga E., *L'abito degli Ordini mendicanti*, in G. Rocca (ed.), *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Roma 2000: 97-101.

Burchi A., *Gli affreschi di Magister Conxolus e della sua scuola nella chiesa inferiore del Monastero di San Benedetto presso il Sacro Speco di Subiaco*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Roma «La Sapienza», 1976-1977.

Cerone R., *Picturing the Founder. A New Reading of the Stories of St. Benedict in the Lower Church of Sacro Speco at Subiaco*, in *Actual Problems of Theory and History of Art. Collection of articles*, VI, St. Petersburg 2016: 325–332.

Cignitti B., Colafranceschi C., *Leonardo di Nobiliacum (o di Limoges)*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VII, Roma 1966: 1198-1208.

Coladarci C., *La pittura del Trecento: maestri e botteghe nella scia di Pietro Cavallini*, in W. Angelelli, F. Pomarici (eds), *Tra Chiesa e Regno. Nuove ricerche sull'arte del Basso Medioevo nel Frusinate*, Tivoli 2021: 241- 303.

Cristiani Testi M.L., *Consolo: il Maestro del busto di Innocenzo III e i collaboratori negli affreschi del S. Speco di Subiaco*, in A.M. Romanini (ed.), *Roma Anno 1300*, Atti della IV settimana di studi di Storia dell'Arte Medievale dell'Università di Roma «La Sapienza» (19-24 maggio 1980), Roma 1983: 403-407.

Cristiani Testi M.L., *Gli affreschi del Sacro Speco*, in C. Giumelli (ed.), *I monasteri benedettini di Subiaco*, Cinisello Balsamo 2002: 95-202.

Cusato M.F., *Where are the poor in the writings of Angelo Clareno and the spiritual franciscans?*, in *Angelo Clareno francescano*, Atti del XXXIV convegno Internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro Interuniversitario di studi francescani (Assisi, 5-7 ottobre 2006), Spoleto 2007: 123-165.

d'Alatri M., *Fratricellismo e inquisizione nell'Italia centrale*, «*Picenum Seraphicum*. Rivista di studi storico locali a cura dei frati minori delle Marche», Atti del VI convegno di studi celebrato a Sarnana (Macerata) e dedicato agli Spirituali e ai Fraticelli dell'Italia centro orientale (3-4 giugno 1974), 11 (1974): 289-314.

D'Alberto C., *Roma al tempo di Avignone. Sculture nel contesto*, Roma 2013.

Della Valle M., *Giovanni Climaco*, in *EAM*, VI, Roma 1995: 721-723.

Donato M.M., *Un ciclo pittorico ad Asciano (Siena), Palazzo Pubblico e l'iconografia 'politica' alla fine del Medioevo*, «*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*» 18/3 (1988): 1105-1272.

Donato M.M., *Barlaam e Iosafat*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, III, 1992: 99-102.

Ehrle F., *Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu del Fraticellen*, «*Archiv für Literatur und Kirchen Geschichte des Mittelalters*» 1 (1885): 509-569; 2 (1886): 106-164; 3 (1887): 294-336; 4 (1888): 1-200.

Farquhar J., *Patronising Poverty: Devotional Imagery and the Franciscan Spirituals in Romagna and the Marche*, in L. Bourdua, R. Gibbs (eds), *A Wider Trecento. Studies in 13<sup>th</sup>- and 14<sup>th</sup>- Century European Art Presented to Julian Gardner*, Leiden-Boston 2012: 99-116.

Fabbi F., *Vizi e Virtù in due codici realizzati a Genova nel Trecento. Fra seduzioni d'Oriente e apporti toscani*, «*Rivista di storia della miniatura*» 17 (2013): 95-106.

Frosini G., *Testo e immagine nei manoscritti dei volgarizzamenti pisani della «Storia di Barlaam e Iosafas»*, in L. Battaglia Ricci, R. Cella (eds), *Pisa crocevia di uomini, lingue e culture. L'età medievale*, Atti del convegno (Pisa, 25-27 ottobre 2007), Roma 2009: 183-206.

Frugoni A., *Subiaco francescana*, «Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» 65 (1953): 107-119.

Frugoni A., *Angelo Clareno*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, III, Roma 1961: 223-226.

Frugoni C., *Una solitudine abitata, Chiara d'Assisi*, Roma 2006.

Frugoni C., *Quale Francesco? Il messaggio nascosto negli affreschi della Basilica superiore ad Assisi*, Torino 2015.

Gain B., *Ange Clareno et les Pères grecs*, in *Angelo Clareno francescano*, Atti del XXXIV convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro Interuniversitario di studi francescani (Assisi, 5-7 ottobre 2006), Spoleto 2007: 391-408.

Gandolfo F., *Aggiornamento scientifico e bibliografia*, in G. Matthiae, *Pittura romana del Medioevo*, 2: sec. XI-XIV, Roma 1988: 245-382.

Ghidoli A., *Annunciazione*, in *EAM*, II, Roma 1991: 40-46.

Gieben S., *Fraticelli*, in G. Rocca (ed.), *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Roma 2000: 331-332.

Giesser V. (a), *La decorazione di Santa Maria in Trastevere. 24a. Pietro Cavallini. Il ciclo musivo con Storie della Vergine nell'abside di Santa Maria in Trastevere*, in Romano 2017: 171-182.

Giesser V. (b), *Le Storie di san Lorenzo, santo Stefano e la Leggenda del calice d'oro nel portico di San Lorenzo fuori le mura*, in Romano 2017: 72-79.

Giesser V. (c), *Pietro Cavallini. La decorazione ad affresco della navata e controfacciata di Santa Cecilia in Trastevere*, in Romano 2017: 80-93.

Gribomont J., *La scala Paradisi, Jean de Raïthou et Ange Clareno*, «Studia monastica» 2 (1960): 345-358.

Griffiths F.J., *The Trouble with Churchmen. Warning against Avarice in the Garden of Delights*, in J.F. Hamburger, C. Jäggi, S. Marti, H. Röckelein (eds), *Frauen Kloster Kunst*, Turnhout 2007: 147-154.

Heck C., *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Âge. Une image de la quête du ciel*, Paris 1997.

Hermanin F., *Le pitture dei monasteri sublacensi*, in P. Egidi, G. Giovannoni, F. Hermanin, *I monasteri di Subiaco*, I, Roma 1904: 407-531.

Jászai G., *Crocifisso*, in *EAM*, V, Roma 1994: 577-586.

Lapostolle C., *Albero di Iesse*, in *EAM*, I, Roma 1991: 308-313.

Leonardi C., *Il francescanesimo tra mistica, escatologia e potere*, in *I francescani nel Trecento*, Atti del XIV convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 16-18 ottobre 1986), Napoli 1988: 25-40.

Leone de Castris P., *Pietro Cavallini. Napoli prima di Giotto*, Napoli 2013.

Lucherini V., *1313-1320: il cosiddetto Lello da Orvieto, mosaicista e pittore, a Napoli, tra committenza episcopale e committenza canonica*, in R. Alcoy (ed.), *El Trecento en obres. Art de Catalunya i art d'Europa al segle XIV*, Barcelona 2009: 185-215.

Mari F., *Paesaggio sacro e cultura visiva. Le pitture della chiesa inferiore del Sacro Speco di Subiaco*, «Convivium» 9/1 (2022): 96-115.

Martin J.R., *The illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton 1954.



- Mosti R., *L'eresia dei «fraticelli» nel territorio di Tivoli*, «Atti e memorie della Società Tiburtina di Storia e d'Arte già Accademia degli Agevoli e Colonia degli Arcadi Sibillini» 38 (1965): 41-110.
- Musto R.G., *Angelo Clareno, O.F.M.: Fourteenth-Century Translator of the Greek Fathers. An Introduction and a Checklist of Manuscripts and Printings of his «Scala Paradisi», «Archivum Franciscanum Historicum»* 76 (1983): 215-238, 589-645.
- Nobili D., *Influssi dell'India antica nell'arte dell'Occidente medievale. Un apologo d'origine indiana nella chiesa di San Francesco a Pozzuolo Martesana*, «Arte Lombarda» 178/3 (2016): 15-22.
- Nobili D., *Da un arbusto all'Albero della vita: l'iconografia del Quarto apologo della Storia di Barlaam e Ioasaf nell'arte monumentale del medioevo italiano*, «Arte Lombarda» 186-187/2-3 (2019): 85-98.
- Orofino G. (ed.), *Affreschi in Val Comino e nel Cassinate*, Cassino 2000.
- Orofino G., *All'ombra di Montecassino: programmi iconografici nella Terra di Lavoro di san Benedetto*, in T. Franco, G. Valenzano (eds), *De lapidibus sententiae. Scritti di storia dell'arte per Giovanni Lorenzoni*, Padova 2002: 285-293.
- Pacilli M., *Viaggio nella cittadella europea di Bassiano*, Sezze 1993.
- Palazzini P., *La Cristologia della «devotio crucis» di S. Pier Damiani*, «Bessarione» 3 (1982): 59-90.
- Paniccia C., *I cantieri della Bibbia. Pittura e miniatura. Il dialogo tra libro e parete in Italia centro-meridionale (secoli XI-XIII)*, Roma 2019.
- Parlato E., Romano S., *Roma e il Lazio: il Romanico*, Roma 2001.
- Parisse M., *Leone IX*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma 2000: 157-162.
- Parisse M., *Leone IX, papa, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXIV, Roma 2005: 507-513.
- Pellegrini L., *Francescani*, in *EAM*, VI, Roma 1995: 334-337.
- Piacentini E., *Bassiano. Santissimo Crocifisso*, in S. Boesch Gajano, M.T. Caciorgna, V. Fiocchi Nicolai, F. Scorza Barcellona (eds), *Santuari d'Italia. Lazio*, Roma 2010: 157.
- Piazza S., *Pittura rupestre medievale. Lazio e Campania settentrionale (secoli VI-XIII)*, Roma 2006.
- Pistilli P.F., *Arte e architettura nei domini dei Caetani della Marittima dal 1297 alla fine del XV secolo*, in *Bonifacio VIII, i Caetani e la storia del Lazio*, Atti del convegno di studi storici (Roma, Latina, Sermoneta, 30 novembre-2 dicembre 2000), Roma 2004: 81-116.
- Potestà G.L., *Gli studi su Angelo Clareno. Dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizioni*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 25/1 (1989): 111-143.
- Potestà G.L., *Angelo Clareno: dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma 1990.
- Potestà G.L., *La duplice redazione della «Historia septem tribulationum» di Angelo Clareno*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 38/1 (2002): 1-38.
- Potestà G.L., *Genesi e fortuna delle traduzioni di Angelo Clareno*, in *La réception des Pères grecs et orientaux en Italie au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, B. Cabouret, A. Peterscustot, C. Rouxpetel (eds), Lyon-Paris 2020: 271-288.

Quadri I. (a), *La decorazione duecentesca dell'abbazia delle Tre Fontane. 13a. Il ciclo della Vita umana*, in Romano 2017: 94-100.

Quadri I. (b), *La decorazione duecentesca dell'abbazia delle Tre Fontane. 13c. La decorazione del dormitorio*, in Romano 2017: 102-103.

Réau L., *Iconographie de l'art chrétien, II: Iconographie de la Bible, 2: Nouveau Testament*, Paris 1957.

Radaelli A., *Il Libre de Barlam et de Josaphat e la sua tradizione nella Provenza angioina del XIV secolo*, Roma 2016.

Radaelli A., *Reconta Barlaam, un sant heremita, aytal exempli. Sulle tracce francescane di Barlaam. (Assisi, Chiesa Nuova 9, Parigi, BnF nouv. acq. fr. 6504 e Todi, Biblioteca Comunale 128)*, «Cultura neolatina» 77/3-4 (2017): 299-364.

Reeves M., *The Arbores of Joachim of Fiore*, «Papers of the British School at Rome» 24 (1956): 124-136.

Reeves M., *Gioacchino da Fiore*, in *EAM*, VI, Roma 1995: 626-628.

Riccardi L., *Le pitture dell'altare di Vescovio: status quaestionis e alcune considerazioni*, in A. Betori, G. Cassio, F. Licodardi (eds), *Da Forum Novum a Vescovio. Per uno stato degli studi sulla maior ecclesia Sabinensis*, Roma 2020: 195-206.

Romano S., *Eclissi di Roma. Pittura murale a Roma e nel Lazio da Bonifacio VIII a Martino V (1295-1431)*, Roma 1992.

Romano S. (ed.), *Apogeo e fine del Medioevo. 1288-1431*, Milano 2017 (La pittura medievale a Roma. 312-1431, Corpus VI).

Romano S. (a), *La decorazione affrescata della chiesa di San Nicola de Portiis*, in Romano 2017: 291-293.

Romano S. (b), *Lussi e miserie della 'città del papa'*, in Romano 2017: 13-35.

Ronchey S., *Introduzione. Il Buddha bizantino*, in S. Ronchey, P. Cesaretti (eds), *Storia di Barlaam e Ioasaf. La vita bizantina del Buddha*, Torino 2012: VII-CVII.

Rossi A., *Terracina e la Palude Pontina con 156 illustrazioni*, Bergamo 1912.

Rossini M.C., Tomei A., *Subiaco*, in *EAM*, XI, Roma 2000: 26-33.

Rusconi R., *La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza*, «*Picenum Seraphicum. Rivista di studi storici e francescani*» 12 (1975): 63-137.

Scozzarella V., *Arte a Bassiano. Iconografia e iconologia nell'arte sacra tra XII e XIX secolo*, Pontinia 2003.

Sedda F., *Ad conditorem canonum: l'autocoscienza negata. Parte II. Contesto e interpretazione*, «*Frate Francesco*» 84/1 (2018): 183-200.

Simoncini S., *Fra Michele da Calci tra Angelo Clareno e Michele da Cesena. Modelli e funzioni della perfezione nella dissidenza minoritica del Trecento*, «*Franciscana. Bollettino della Società internazionale di studi francescani*» 8 (2006): 119-185.

Sgherri D. (a), *Il Battesimo di Cristo e i due Giovanni in San Benedetto in Piscinula*, in Romano 2017: 270-271.

Sgherri D. (b), *Gli affreschi dell'abside e dell'arco di San Pellegrino in Naumachia*, in Romano 2017: 236-240.

Sgherri D. (c), *Madonna dei Monti – Crocifissione tra i due Giovanni*, in Romano 2017: 434.

Tagliatesta F., *Les représentations iconographiques du IV<sup>e</sup> apologue de la légende de Barlaam et Josaphat dans le Moyen Âge italien*, «Arts asiatiques» 64 (2009): 3-26.

Tartuferi A., *Giunta Pisano*, Soncino 1992.

Thunø E., *Materializing the Invisible in Early Medieval Art: The Mosaic of Santa Maria in Domnica in Rome*, in G. de Nie, K. F. Morrison, M. Mostert (eds), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Papers from “Verbal and Pictorial Imaging: Representing and Accessing Experience of the Invisible, 400-1000” (Utrecht, 11-13 December 2003), Turnhout 2005: 265-289.

Tognetti G., *I fraticelli, il principio di povertà e i secolari*, «Buletto dell’Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano» 90 (1982-1983): 77-145.

Tomei A., *Giunta Pisano (o di Capitino)*, in *EAM*, VI, Roma 1995: 807-811.

Tomei A., *Gli affreschi duecenteschi in Santa Maria in Vescovio e la prima bottega di Pietro Cavallini*, in A. Betori, G. Cassio, F. Licodardi (eds), *Da Forum Novum a Vescovio. Per uno stato degli studi sulla maior ecclesia Sabinensis*, Roma 2020: 213-222.

Toubert H., *Un’arte orientata. Riforma gregoriana e iconografia*, L. Speciale (ed.), Milano 2001.

Vannucci V., *Maria Maddalena. Storia e iconografia nel Medioevo dal III al XIV secolo*, Roma 2012.

Zaccheo L., *Il Santuario del Crocifisso di Bassiano*, Roma 1975.

Zaccheo L., Zaccheo F., *Il Santuario del Crocifisso di Bassiano*, Frascati 1999.



1 Bassiano, santuario del Crocifisso (foto dell'Autore)



2 Bassiano, santuario del Crocifisso, chiesa della Madonna delle Palme, navata principale (foto dell'Autore)





3 Bassiano, grotta di Selvascura (foto graframan.com)



4 Grotta di Selvascura, san Michele arcangelo e il drago (foto dell'Autore)





5 Grotta di Selvascura, Cristo in trono tra i santi Leonardo, Giacomo, Francesco e un pontefice (foto graframan.com)



6 Grotta di Selvascura, scena con i buoi in una grotta (foto graframan.com)





7 Grotta di Selvascura, parete sinistra (foto dell'Autore)



8 Grotta di Selvascura, san Giorgio e il drago, sant'Antonio, san Nicola di Mira, donatrice (foto graframan.com)



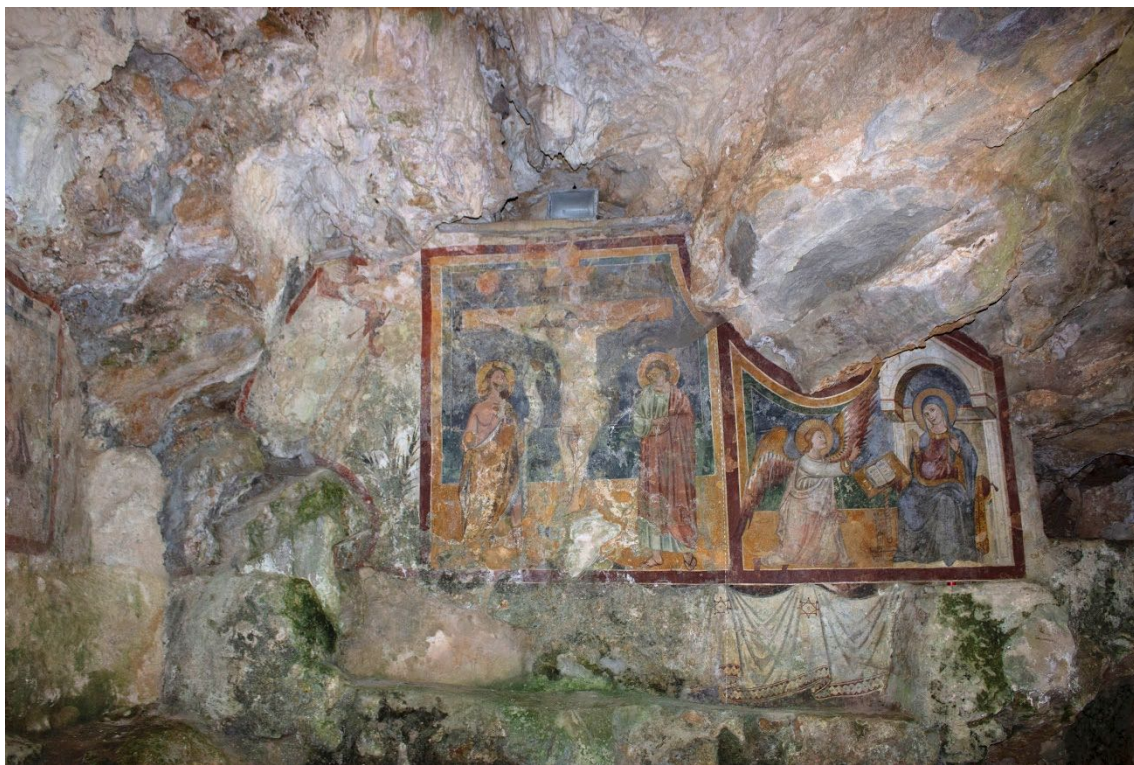


9 Grotta di Selvascura, Madonna in trono con il Bambino (foto graframan.com)



10 Grotta di Selvascura, santa Maria Maddalena (o sant'Elisabetta d'Ungheria?) (foto graframan.com)





11 Grotta di Selvascura, parete destra (foto graframan.com)



12 Grotta di Selvascura, Annunciazione (foto graframan.com)





13 Grotta di Selvascura, Crocifissione tra i santi Giovanni Battista e Giovanni Evangelista (foto dell'Autore)



14 Grotta di Selvascura, frate che sale la scala (foto graframan.com)



15 Bassiano, santuario del Crocifisso, chiesa della Madonna delle Palme, parete esterna nord (foto dell'Autore)





16 Grotta di Selvascura, parete destra (foto Soprintendenza Archeologia, Belle arti e Paesaggio per le province di Frosinone e Latina, fascicolo dell'Archivio corrente)



17 Egitto, Monte Sinai, monastero di Santa Caterina, Icona della scala del Paradiso di Giovanni Climaco (da Della Valle 1995)



18 Anagni, Cattedrale, cripta di San Magno, arco dell'abside sinistra, Maestro delle Traslazioni, *Agnus Dei tra i due santi Giovanni* (foto graframan.com, su concessione del Capitolo della Cattedrale di Anagni)





19 Subiaco, monastero del Sacro Speco, chiesa inferiore, arco di accesso alla Scala Santa, bottega del Magister Conxolus, *Agnus Dei* tra i due santi Giovanni (foto graframan.com)



20 Grotta di Selvascura, apologo di Barlaam e Joasaf (foto dell'Autore)





21 Parma, battistero, portale sud, Benedetto Antelami, 4° apologo di Barlaam e Ioasaf (foto I, Sailko Wikimedia Commons CC BY-SA 3.0)



22 Roma, abbazia delle Tre Fontane, Albero della vita di Barlaam e Joasaf (da Quadri 2017a)



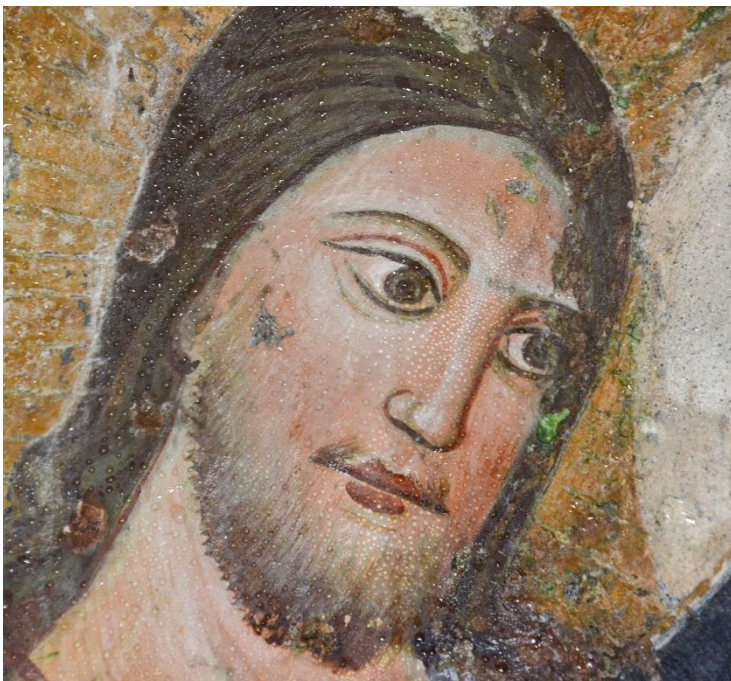


23 Subiaco, monastero del Sacro Speco, chiesa inferiore, bottega del Magister Conxolus, Vestizione (foto graframan.com)



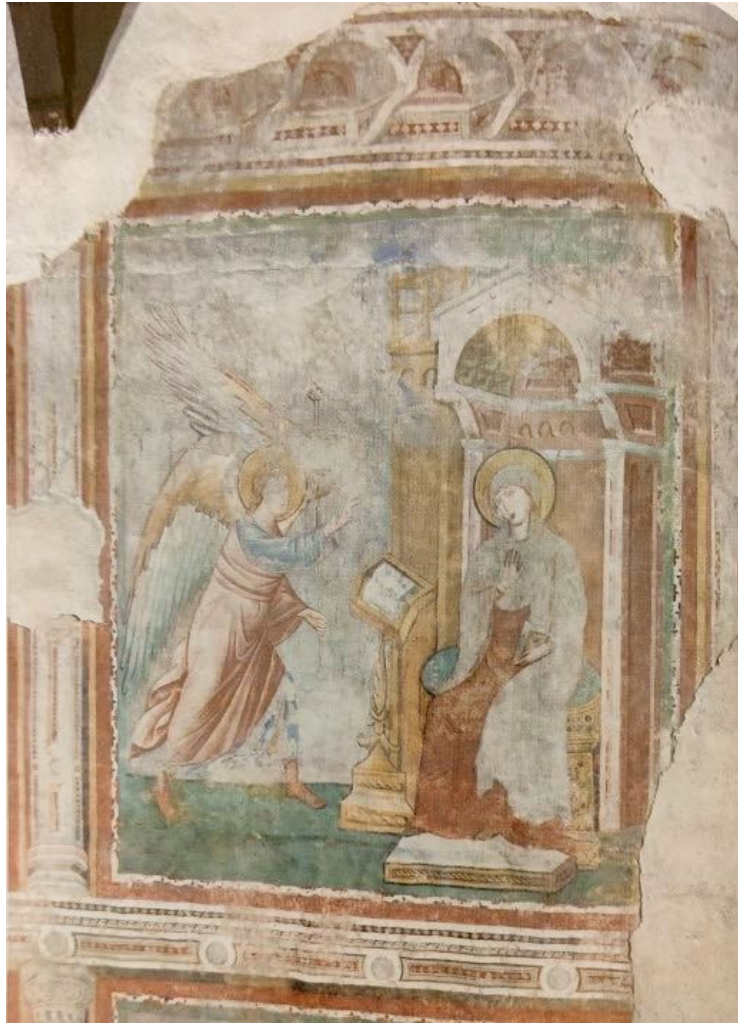


24 Grotta di Selvascura, Annunciazione, dettaglio (foto graframan.com)



25 Grotta di Selvascura, parete di fondo, san Giacomo, dettaglio (foto dell'autore)





26 Vescovio, Santa Maria,  
Annunciazione  
(da Tomei 2020)

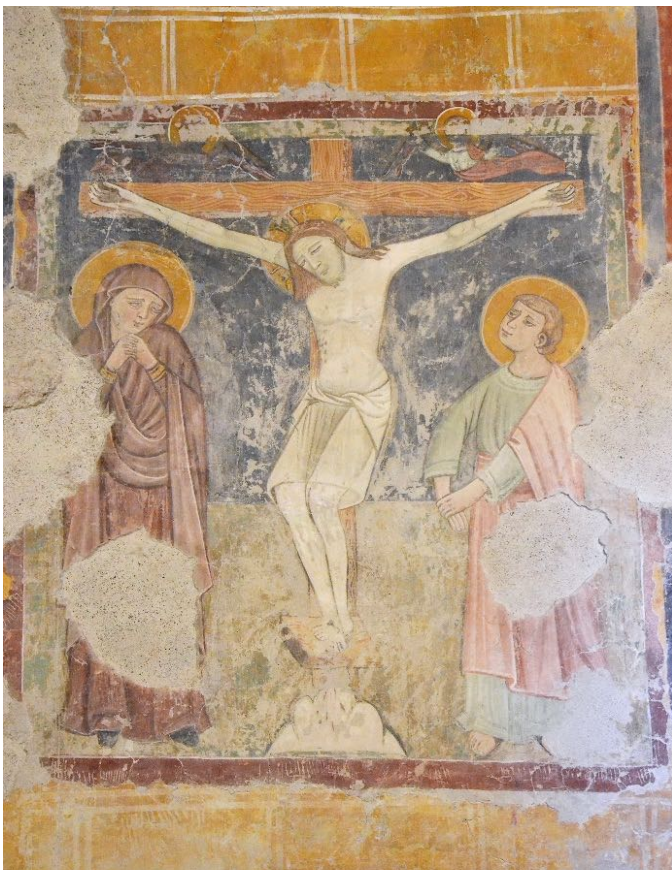


27 Roma, Santa Cecilia in  
Trastevere, parete sinistra,  
Pietro Cavallini,  
Annunciazione  
(da Giesser 2017c)





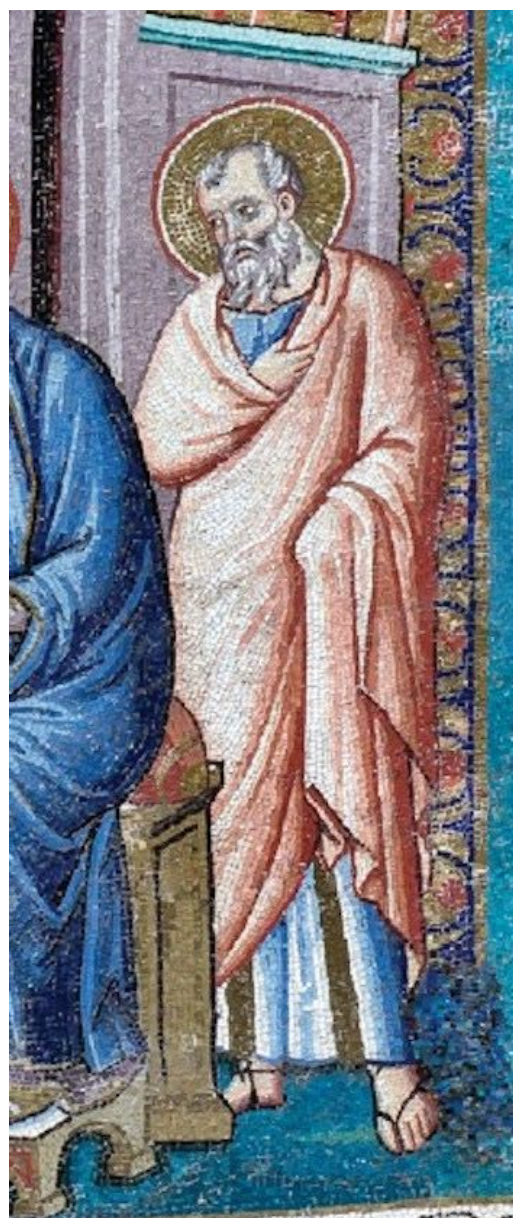
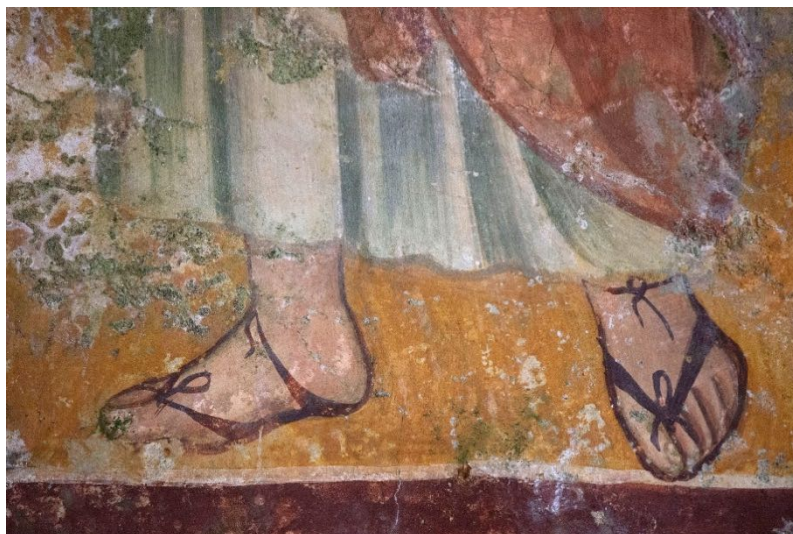
28 Subiaco, monastero del Sacro Speco, chiesa inferiore, bottega del Magister Conxolus, Viaggio verso la chiesa di Affile, dettaglio (foto graframan.com)



29 Anagni, San Pietro in Vineis, coro, Crocifissione (foto Walter Angelelli)



30 Grotta di Selvascura,  
Crocifissione tra i santi  
Giovanni Battista e  
Giovanni evangelista,  
dettaglio  
(foto graframan.com)



31 Roma, Santa Maria in Trastevere,  
abside, Pietro Cavallini, Adorazione dei  
Magi, dettaglio (da Giesser 2017a)



32 Grotta di Selvascura, iscrizione dipinta (foto graframan.com)



# Monasteri piemontesi nell'altomedioevo (secoli VIII-X): quadro storico-insediativo ed evidenze materiali

Eleonora Destefanis

Università del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro

Dipartimento di Studi Umanistici

[eleonora.destefanis@unipo.it](mailto:eleonora.destefanis@unipo.it)

## Abstract

*Monasteries in Piedmont in the Early Middle Ages (8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries): History, Settlement Issues and the Archaeological Record*

Since the Early Middle Ages, monasteries found in the Piedmontese region (North-Western Italy) a favourable area to settle. On the strength of the novelties that archaeology and the revision of written sources have produced on various contexts, it is the intention of this paper to propose an overall reading of the early monasticism in the Region, although not exhaustive. The data at our disposal show various architectural choices made in the construction of the abbey churches, very often accompanied by a marked attention to decorative aspects, especially regarding liturgical furnishings. The monasteries prove to be important presences in their territories, with economic and religious coordination functions, sometimes capable of promoting cults and attracting devotees even from distant areas.

Keywords: monasteries; Early Middle Ages; Piedmont (Italy); Monastic Archaeology; Architecture and Liturgical Spaces

Come citare / How to cite: Eleonora Destefanis, *Monasteri piemontesi nell'altomedioevo (secoli VIII-X): quadro storico-insediativo ed evidenze materiali*, «Fenestella» 3 (2022): 89-141.

DOI: 10.54103/fenestella/18718



A Gabriella Vanotti, in segno di amicizia

### Premessa

Premessa doverosa a questo studio, sul piano metodologico, è una precisazione relativa al titolo e in particolare all'area geografica considerata, il Piemonte. Come noto, si tratta di una nozione non applicabile al medioevo – e tanto meno all'altomedioevo su cui il presente contributo è incentrato – per quanto attiene agli aspetti politici e amministrativi, in quanto di fatto un'idea di Piemonte come organismo con una propria individualità istituzionale inizia ad affermarsi soltanto con l'età moderna<sup>1</sup>.

Nondimeno, l'attuale Regione, dai confini in parte dettati da ragioni storiche e da definizioni territoriali sviluppatesi sulla lunga durata, costituisce un'entità geografica definita da limiti fisici che la racchiudono tra le Alpi a nord e a ovest, la fascia appenninica a sud, mentre il versante orientale è descritto da ampi tratti delle aste fluviali del Ticino (con la regione lacustre a nord-est), del Po e del bacino della Scrivia a sud-est.

In questo contesto, sin dall'alto medioevo la presenza monastica trova aree favorevoli e alquanto diversificate in cui insediarsi (fig. 1), anche se il quadro ricostruibile per questo orizzonte cronologico conosce ancora molte lacune, tanto sul piano delle attestazioni documentarie quanto su quello della conoscenza delle strutture materiali. La storiografia degli ultimi decenni ha avviato una messa a punto dei dati noti, ma una visione complessiva stenta ancora al momento a delinearsi, al di là di approfondimenti su siti puntuali.

Un primo, pionieristico lavoro in questa prospettiva di considerazione su scala regionale (e oltre) è quello a suo tempo proposto da Anna Maria Nada Patrone nel 1966<sup>2</sup>, che costituisce di fatto ad oggi l'unico tentativo di censimento completo delle presenze monastiche medievali piemontesi tra VII e XIV secolo. Come spesso avviene in questi casi, lo sforzo di proporre uno strumento di lavoro che abbracci un territorio molto vasto e un esteso arco cronologico comporta talora errori e imprecisioni, ma questo lavoro rimane di interesse e rappresenta una prima, utile base di partenza.

Il tema, nella sua complessa articolazione, venne quindi ripreso, con maggiore rigore critico e soprattutto con ben più ampie prospettive, alla fine degli anni Novanta del secolo XX, dallo studio di Cristina Sereno, improntato a una nuova disamina delle fonti scritte<sup>3</sup>, e da quello di Gisella Cantino Wataghin, in cui trova spazio una discussione anche sul dato materiale sino ad allora piuttosto negletto per i primi secoli del medioevo<sup>4</sup>. Sereno, pur addentrandosi preferenzialmente nell'ambito delle fondazioni signorili di XI-XII secolo, prende in esame anche i centri altomedievali, non tanto nell'ottica di un catalogo, quanto nel quadro di un ragionamento che risente a sua volta fortemente delle acquisizioni di Wilhelm Kurze sull'*Eigenkloster* e su una sua puntuale definizione. Gisella Cantino, dal canto suo, propone invece una panoramica che parte da un'analisi critica puntuale delle fonti a disposizione, registrandone in molti casi i limiti per quanto riguarda le fasi più antiche, per aprire poi lo sguardo a una disamina delle strutture materiali di cui si aveva contezza all'epoca della redazione del saggio. La stessa

<sup>1</sup> Barbero 2008: XIII-XVIII.

<sup>2</sup> Nada Patrone 1966.

<sup>3</sup> Sereno 1998 e 1999.

<sup>4</sup> Cantino Wataghin 1998.

studiosa riprese l'indagine nel 2009, inserendo aggiornamenti e ulteriori considerazioni interpretative, anche sulla scorta delle nuove acquisizioni in ambito archeologico<sup>5</sup>.

Il monachesimo altomedievale ha continuato a essere oggetto di interesse negli anni successivi, piuttosto però in un'ottica di sintesi subregionale, incentrata su territori più circoscritti, come nel caso della fascia meridionale della Regione, indagata da Egle Micheletto e Sofia Uggé<sup>6</sup>, oppure secondo una linea tematica specifica, come si osserva per gli studi di Gian Pietro Casiraghi dedicati al monachesimo femminile<sup>7</sup>.

Partendo da queste fondamentali premesse, e in forza delle novità che l'archeologia e la revisione delle fonti scritte hanno prodotto su diversi contesti, è intenzione di questo intervento tentare di proporre una lettura complessiva del primo monachesimo piemontese. Il fine non è quello di trarne un quadro esaustivo, al momento non possibile, quanto definirne linee di sviluppo e suggerire qualche spunto di riflessione per future ricerche.

Si ritiene opportuno precisare sin d'ora il perimetro concettuale di questo lavoro, che si occuperà nella fattispecie del monachesimo strutturato, tendenzialmente in senso cenobitico, tra VIII e X secolo, con qualche osservazione che si spinge talora più indietro, a primordi invero assai incerti. In ambito piemontese, infatti, prima di questo periodo, non mancarono esperienze che sono state qualificate come prodromi di una vita monastica assimilabile a quanto si osserverà poi in età altomedievale. In particolare, si è parlato di «cenobio clericale» per il nucleo di chierici aggregatisi intorno a sant'Eusebio e conducenti vita comune nel complesso episcopale vercellese<sup>8</sup>, anche se, di fatto, si tratta di realtà di matrice e caratteristiche ben diverse dal tema qui analizzato.

Nel Piemonte meridionale, a Sarezzano (fig. 1), sulla collina del castello, è invece stato identificato un piccolo nucleo eremitico, sulla scorta di un'epigrafe funeraria in giacitura secondaria relativa a un *Rufinus abbas* (VI secolo). La ricerca archeologica ha ora gettato nuova luce sugli sviluppi culturali maturati intorno a questa presenza, che vedono nell'altomedioevo (VIII secolo) la realizzazione di una chiesa triabsidata, attribuita a una «cella monastica» che sarebbe stata preposta alla gestione della venerazione delle sepolture di Rufino e del suo possibile compagno Venanzio<sup>9</sup>. Il quadro, per le fasi successive all'esperienza eremitica, ha una sua plausibilità storica, ma non vi sono dati certi circa l'effettiva connotazione monastica in senso proprio di questo santuario<sup>10</sup>.

Si tratta di esperienze particolari, che coinvolgono il clero secolare, al di fuori dunque del fenomeno monastico propriamente detto (Vercelli), o che, almeno agli inizi, non investono gruppi strutturati in senso comunitario (Sarezzano), vissuto entro un ordinamento normativo più definito – pur se non sempre puntualmente noto – proprio dei secoli successivi, con un'organizzazione anche improntata a principi gerarchici, sotto la guida di un abate/badessa.

<sup>5</sup> Cantino Wataghin 2009.

<sup>6</sup> Micheletto, Uggé 2013.

<sup>7</sup> Casiraghi 2004.

<sup>8</sup> Datrino 1997 e Cantino Wataghin 1997b: 37-38; Saxer 1997: 137-138; Scorza Barcellona 1997: 384-385. Privo di appigli documentari è il tradizionale riferimento all'istituzione di un monastero femminile da parte dello stesso Eusebio.

<sup>9</sup> Crosetto 2017.

<sup>10</sup> La chiesa, nel medioevo più avanzato, svolge comunque una funzione plebanale, attestata dal 1205: Tione inedito.

1. Il quadro delle fonti scritte: attestazioni documentarie, ricostruzioni erudite, tradizioni incerte e falsi

A uno sguardo complessivo, sono ben pochi i monasteri piemontesi che possano disporre di una carta di fondazione o che presentino origini agevolmente inquadrabili. Il più antico tra quelli sicuramente attestati è San Michele (poi San Michele, Genuario e Bononio) di Lucedio (fig. 1), nella bassa pianura vercellese. L'ente è già esistente nel 707, come si evince da un documento pervenuto in copia del secolo XI<sup>11</sup>: l'atto è affidabile per i riferimenti al momento iniziale, benché con qualche probabile «aggiornamento» terminologico rispetto all'originale perduto, il più vistoso dei quali qualifica come *miles* del re il fondatore, l'aristocratico Gauderis, poi divenuto monaco e abate del cenobio<sup>12</sup>. Con tale carta il sovrano longobardo Ariperto II conferma al vescovo vercellese Emiliano il monastero e alcune proprietà fiscali che erano state ad esso trasferite, lasciando trasparire uno stretto legame della fondazione con l'autorità vescovile da un lato e con il potere regio dall'altro. Tale connessione è ampiamente confermata dai documenti successivi, di età carolingia e ottoniana<sup>13</sup>, da cui peraltro si inferisce come tale rapporto non si limitasse soltanto a garanzie patrimoniali, ma si spingesse anche a toccare la sfera del sacro. Infatti, grazie al favore dell'imperatore Lotario, il monastero venne dotato delle reliquie di san Genuario, un evento di rilievo anche nella prospettiva di potenziamento dell'istituzione, a tal punto che essa incorporò nella sua titolazione il riferimento al martire dei cui resti era venuta in possesso<sup>14</sup>.

Pochi decenni dopo la fondazione di San Michele di Lucedio, nel 726, il *rector* della Moriana Abbone, alto funzionario del regno merovingio, ma appartenente a una famiglia strettamente legata a Carlo Martello e agli allora maestri di palazzo, istituisce il monastero di Novalesa (fig. 1), nella val Cenischia, solcata da una strada di rilievo, che, dipartendosi dalla Valle di Susa, conduce al colle del Moncenisio. Il documento è conservato in originale, mentre diversa sorte è toccata a un secondo atto di Abbone, noto soltanto da trascrizioni successive, ovvero il suo testamento del 739 a favore del monastero, con il quale il fondatore fissa l'articolazione di un immenso patrimonio fondiario, particolarmente concentrato al di là delle Alpi. Proprio tale nucleo di beni costituisce la base di una ricchezza che, insieme al prestigio sul piano religioso e culturale della comunità, segna un periodo di prosperità per l'abbazia, beneficata dagli imperatori carolingi. Tale situazione perdura sino alla cesura degli inizi del secolo X (intorno al 920), quando i monaci abbandonano il sito alpino, riparando a Torino e quindi a Breme (Lomellina), a causa del complesso quadro di instabilità venutosi a creare in quei decenni<sup>15</sup>. Il periodo altomedievale di Novalesa è altresì ampiamente e talora sapidamente delineato dal *Chronicon novaliciense*<sup>16</sup>, redatto da un anonimo monaco del luogo intorno alla metà del secolo XI, dopo il ritorno dei religiosi nella sede originaria. Si tratta tuttavia di un testo che trasfigura a scopo ideologico e legittimante il glorioso passato dei primi secoli, infarcendolo di elementi talora leggendari e da accostare con prudenza, per quanto il suo impianto fornisca comunque informazioni di grande suggestione.

<sup>11</sup> CDL, III/1, L. Schiaparelli (ed.), doc. 8: 31-34.

<sup>12</sup> Cancian 1975: 13.

<sup>13</sup> Panero 2004: *passim*, part. 23-24 e 42; Mosca s.d.

<sup>14</sup> Settia 2005: 371-375.

<sup>15</sup> *Monumenta Novaliciensia*, C. Cipolla (ed.), doc. 1 e 2: 3-38. Per un quadro di sintesi: Sergi 2004, con riferimenti.

<sup>16</sup> *Cronaca di Novalesa*, G.C. Alessio (ed.).



Conclusa la fase di VIII secolo, non sussistono atti di fondazione per monasteri di età carolingia, mentre nuove informazioni si ritrovano con il secolo X. A questa altezza cronologica, il quadro degli enti monastici si articola. La progressiva affermazione del ruolo episcopale sullo scacchiere politico del Regno italico si osserva nell'attivismo di un presule quale Giseprando di Tortona, a cui un documento molto più tardo (1210), ma ritenuto affidabile, assegna l'istituzione del monastero extramuraneo dei Santi Pietro e Marziano (fig. 1), che il vescovo *ex propriis redditibus construxerat*<sup>17</sup>. Beneficario nel corso del X secolo dai re Ugo e Lotario, l'ente si impone nel panorama urbano anche in relazione alla figura di spicco di Giseprando, cancelliere e cappellano dei due sovrani, quindi vescovo di Tortona (dal 944 o 945), abate di Bobbio e, secondo Liutprando di Cremona, consigliere dello stesso Ottone I<sup>18</sup>.

A funzionari pubblici in fase di costruzione di un potere signorile sono invece riconducibili altre fondazioni di quel secolo, prima in ordine cronologico quella di San Sebastiano di Fontaneto (fig. 1), nel Novarese, lungo l'Agogna, detta in un atto nel 908 *ab eodem Gariardo constructo*<sup>19</sup>. In questo documento, in cui il re Berengario I conferma all'ente tutti i beni a esso assicurati dal suo istitutore, questi è qualificato come *vicecomes fidelis Adalberti marchionis*. Tale legame con il marchese anscarico di Ivrea getta luce sulle ragioni e sulle modalità con cui il fondatore venne in possesso delle terre su cui poté costituire il monastero, come ben evidenziato da Aldo Settia a proposito di questo e di un successivo diploma di conferma del 910, sempre da parte del re italico: sono infatti entrambi atti che «lungi dall'essere disinteressati, facevano parte della politica di conciliazione, seguita dopo la morte del competitore Lamberto di Spoleto (898), per ingraziarsi con ogni mezzo gli Anscarici di Ivrea», in precedenza oppositori di Berengario<sup>20</sup>.

Secondo gli studi più recenti sarebbe da attribuirsi alla stessa dinastica anscarica la fondazione del monastero di Santa Maria di Azzano a sud-est di Asti (fig. 1), ove la casata disponeva già di diversi beni<sup>21</sup>. Non si possiede un atto istitutivo dell'ente, che è sicuramente attestato nel 952 da un diploma di conferma di Berengario II e di Alberto, sollecitato dal vescovo astigiano Bruningo, a favore del cenobio<sup>22</sup>. Nei decenni successivi, la fondazione risulta comunque già sotto il controllo vescovile, in particolare dal 969, quando Ottone I la concede al presule astigiano. In questo momento, tuttavia, essa appare essersi piuttosto ridotta e aver cambiato la sua titolazione, tanto da figurare tra le *abbaciolas* donate o confermate dall'imperatore; tra queste, appunto, *unam de Agiano in honore Sancti Bartholomei apostoli*<sup>23</sup>.

Nella seconda metà del secolo, invece, si collocano le fondazioni di San Salvatore (attestazione del 961) di Grazzano (fig. 1), in Monferrato e, nell'Acquese, lungo la valle della Bormida, di San Quintino di Spigno (attestazione del 991) (fig. 1), legati rispettivamente al marchese Aleramo, capostipite dell'omonima dinastia e al figlio

<sup>17</sup> Il ruolo di Giseprando in quanto fondatore di San Marziano è anche evocato da un'opera composta dal primo abate, Gezone, già membro del clero tortonese, il quale riferisce del richiamo da parte dello stesso vescovo, che lo avrebbe sottratto al suo iniziale proposito di ritirarsi in preghiera lontano dai tumulti cittadini, proposito non realizzato proprio a vantaggio del costruendo monastero. Cfr. Cau 1972: 88-92.

<sup>18</sup> Scaravelli 2001.

<sup>19</sup> *I diplomi di Berengario I*, L. Schiaparelli (ed.), doc. LXVIII: 184.

<sup>20</sup> Settia 2009: 20.

<sup>21</sup> Nebbia 1993.

<sup>22</sup> *I diplomi di Ugo e Lotario*, L. Schiaparelli (ed.), doc. 6: 309-310 e ora *Le carte dell'Abbazia di San Bartolomeo*, A.M. Cotto, G.G. Fissore, S. Nebbia (eds), doc. 1: 35-37.

<sup>23</sup> *Conradi I Heinrici I et Ottonis I Diplomata*, doc. 374: 514.

Anselmo<sup>24</sup>. Per Grazzano si conserva la carta di dotazione fondiaria, in cui tuttavia è esplicitato come *ante hos dies aedificavimus monasterium in propriis rebus nostris in loco et fundo Grazani infra castrum ipsius loci in honorem Domini Salvatoris et Sancte Marie seu Sancti Petri atque Sancte Cristine*, con relativa sottrazione del controllo sui beni fondiari a detrimento del vescovo di Vercelli, la cui diocesi si estendeva ampiamente nei territori a sud del Po. Parimenti, la fondazione di Spigno è svincolata e messa al riparo dalle mire del vicino vescovo di Acqui, in un quadro di costruzione di un centro di potere religioso e signorile al tempo stesso, fortemente legato alla famiglia che ne promuove l'istituzione<sup>25</sup>.

Tra gli anni Sessanta e Settanta del X secolo pare altresì da ricondursi l'istituzione del monastero di San Salvatore di Arona (fig. 1), di lì a poco dedicato anche ai martiri perugini Felino e Gratiniano, i cui sacri resti sarebbero stati recuperati in quella città da Amizone o Adamo, fondatore del cenobio sul lago Maggiore<sup>26</sup>. Queste notizie sono desumibili da fonti scritte più tarde, ma ritenute affidabili dalla critica recente, ovvero la *Translatio corporum sanctorum Gratiniani et Filini* e un'epigrafe sepolcrale che celebra il fondatore, tramandate in un manoscritto della seconda metà del secolo XI o dei primi decenni del secolo successivo, noto come *Cronaca aronese*.

L'analisi dei testi permette di individuare in Amizone un funzionario pubblico, con incarico comitale verosimilmente associabile al distretto di Stazzona, che si estendeva su entrambe le sponde del Verbano, circoscrizione nella quale egli deteneva certamente importanti proprietà fondiarie, insieme a possedimenti nel contiguo comitato del Seprio. Fedele di Ottone I, al fianco del quale avrebbe ricoperto rilevanti funzioni militari tra 963 e 964, il fondatore di Arona può dunque contare su appoggi di altissimo livello, ma al contempo mostra un esteso radicamento territoriale nella zona a cavallo tra gli attuali Piemonte e Lombardia. Tali possedimenti costituiscono la base fondiaria per la dotazione della neocostituita abbazia, che gode dunque, sin dai primi decenni dalla sua istituzione, di un cospicuo patrimonio. Alcuni decenni più tardi, allo scadere del X secolo, queste ricchezze scateneranno gli appetiti della Chiesa vercellese e del suo potente vescovo Leone, in piena strategia espansionista verso i territori della Valsesia e della diocesi di Novara, con chiare mire proprio sul Verbano e sul monastero di Arona in particolare, sito lungo una delle vie d'acqua più rilevanti dell'intero quadrante nord-occidentale italiano.

Al di là di questi pochi casi certi o su cui la critica ha gettato affidabili luci, la documentazione testuale disponibile per la ricostruzione del quadro dei monasteri piemontesi entro il X secolo è piuttosto scarna. Talora si tratta di menzioni indirette, non connesse ad atti di fondazione, ma legate perlopiù ad attestazioni confinarie da cui si apprende, per via obliqua, l'esistenza di un cenobio. Questi sono i casi, ad esempio, di San Pietro di Torino (fig. 1), situato nell'angolo sud-occidentale della città (*in angulo eiusdem urbis ad occidentem respicienti*<sup>27</sup>) e noto da una citazione del 985 circa una coerenza costituita da una *terra monasterio Sancti Petri, qui dicitur vetere*, senza che sia

<sup>24</sup> *Cartario di Grazzano*, E. Durando (ed.), doc. I: 2. Per Spigno: Bosio 1972: 18-22 e Cau 1991. Per un inquadramento dell'attività degli Aleramici in Piemonte, anche quali fondatori di monasteri: Settia 1991 e Merlone 1995.

<sup>25</sup> Sereno 1998: 411-412.

<sup>26</sup> Per una riconsiderazione delle fonti e dell'intera vicenda altomedievale aronese: Lucioni 1998, cui si rinvia per le note che seguono, con riferimenti documentari. La *Translatio* dipinge un vero e proprio *furtum sacrum* operato dai *milites* di Amizone per procurarsi le reliquie: *De sanctis martyribus*, D. Paperbroch (ed.): 24.

<sup>27</sup> *Documenti di Scarnafigi*, G. Colombo (ed.), doc. II: 236.

di fatto possibile stabilire l'antichità reale di questo cenobio di monache, detto già *vetus* alla fine del X secolo<sup>28</sup>.

Rimanendo nell'ambito del monachesimo femminile, sono oscure le vicende alle origini del cenobio di Santa Maria delle Grazie di Castino, nell'Albese (fig. 1), che, tradizionalmente ritenuto di fondazione liutprandea, parrebbe più sicuramente documentato nel 989, sulla scorta però di non meglio precisati documenti d'archivio segnalati dall'erudizione ottocentesca<sup>29</sup>. Ancora più controverso rimane il caso di San Pietro di Lenta, nel Vercellese (fig. 1), con menzioni sicure a partire dal XII secolo, ma ascritto almeno al X in base a una testimonianza indiretta. In particolare, una menzione di età moderna documenta come le religiose di quella comunità fossero tenute, a distanza di secoli, alla celebrazione di una messa commemorativa in ricordo del vescovo vercellese Pietro (978-997), che aveva beneficiato il monastero di alcuni beni<sup>30</sup>. Così, molto incerta rimane l'origine del monastero di Sant'Anastasio di Asti (fig. 1), che compare alla storia come già esistente nel 1008, quando il vescovo Alrico ne conferma la badessa Elisa<sup>31</sup>.

Alcuni monasteri del Piemonte meridionale presentano, invece, in riferimento alle proprie origini, un complesso quadro di notizie, non derivanti da puntuali e autentiche attestazioni documentarie, ma frutto di fonti diversificate, agiografiche o cronachistiche, non coeve al momento in cui i cenobi si vogliono fondati, quando non di tarde ricostruzioni erudite di dubbia affidabilità. Da una disamina di tale materiale informativo il dato che emerge in maniera più evidente è certamente rappresentato dal ruolo a distanza di secoli attribuito alla monarchia longobarda, in diversi momenti dello sviluppo di questo regno, tra VII e VIII secolo. Alcuni di questi monasteri sono stati oggetto di indagini archeologiche, da cui emergono interessanti opportunità di confronto e di precisazione, come si vedrà.

Nel settore sud-occidentale della Regione, ai piedi della catena alpina o sui suoi primi contrafforti, i monasteri di Pagno, Falicetto, Villar San Costanzo, San Costanzo al Monte e Borgo San Dalmazzo sono accomunati da tradizioni, anche di antica data, che ne riconducono l'origine a un diretto intervento di re del secolo VIII. Già alla metà del secolo XI, il *Chronicon Novaliciense* ascrive ad Astolfo la fondazione di San Pietro di Pagno (fig. 1), posto all'imbocco della Valle Bronda, insieme a quella di un non meglio identificato cenobio femminile in un luogo detto *Filixido*, forse Falicetto di Saluzzo o di Verzuolo<sup>32</sup>. In realtà il monastero maschile è documentato con certezza soltanto nell'825, quando l'ente viene unito da Lotario I a Novalesa, a mo' di compensazione (*digne reconpensatione munere*) delle perdite subite da quest'ultima abbazia a seguito

<sup>28</sup> Casiraghi 2004: 30-31.

<sup>29</sup> Casiraghi 2004: 41. Provana di Collegno 1895: 152, con citazione di Casalis 1837: 277, che ancora ne vedeva alcuni resti, con un campanile «di gotica struttura».

<sup>30</sup> Secondo Ferraris 1995: 159, nota 153, il monastero di San Pietro di Lenta, di fondazione oscura, sarebbe passato sotto il controllo vescovile intorno al 971, sotto l'episcopato del predecessore di Pietro, Ingone (961-977), a seguito di una cessione da parte di San Salvatore-San Felice di Pavia cui è ricondotta l'origine del cenobio in esame. Questa ricostruzione rimane comunque del tutto ipotetica, poiché la relazione tra i due monasteri si basa unicamente sull'identità del luogo (Ghislarengo) in cui si trovavano alcune proprietà del cenobio pavese e i beni donati dal presule vercellese Pietro alle monache (Ferraris 1986: 47-48). Sulla questione e anche sui dubbi circa la sede stessa della comunità monastica in età altomedievale cfr. la sintesi in Cassetti 1986. Cfr. anche Casiraghi 2004: 35-37.

<sup>31</sup> Ughelli 1719: col. 352.

<sup>32</sup> *Cronaca di Novalesa*, G.C. Alessio (ed.), I, 6: 37-39 (passo pervenuto soltanto nella versione dell'erudito Baldesano).

dell'istituzione, da parte di Ludovico il Pio, dell'ospedale del Moncenisio<sup>33</sup>. L'ente risulta legato ai monaci novalicensi ancora nel 992, quando è confermato, con la dedica a San Pietro, tra le dipendenze dell'abbazia di Breme, benché sia allora ormai ricordato come *cella*, forse spia di un decadimento dell'istituzione a seguito delle invasioni saracene<sup>34</sup> o delle turbolenze politico-militari proprie del secolo X.

A una fondazione regia di età longobarda sono ricondotti dalla tradizione erudita tardomedievale o moderna e dalla conseguente storiografia che di tali fonti fa uso anche gli altri monasteri altomedievali del quadrante sud-occidentale, di cui si presenta in questa sede una rapida sintesi, poiché il tema è già stato ampiamente trattato in varie pubblicazioni. L'abbazia di Borgo San Dalmazzo (fig. 1) sorge nel punto in cui convergono gli sbocchi in pianura delle valli Stura, Gesso e Vermenagna, nell'area della città scomparsa di *Pedona*, connessa in età romana a una stazione di riscossione fiscale della *Quadragesima Galliarum*, in forza della posizione viaria di questi luoghi, che danno accesso ai valichi alpini e al litorale nizzardo. Il centro monastico è documentato soltanto nel 902 – da una carta però di autenticità discussa – e quindi nel 948, quando il vescovo astigiano, che ormai deteneva il controllo dell'abbazia, dispose la traslazione delle reliquie di san Dalmazzo nella nuova chiesa di San Secondo da lui fatta costruire a Quargnento, all'interno della medesima diocesi. Tale intervento determinò una temporanea flessione per il monastero e la sua fiorente attività culturale, da cui esso si sarebbe ripreso soltanto con il secolo XI<sup>35</sup>.

Anche in questo caso non si conosce il momento di istituzione dell'ente, né soccorrono gli atti pubblicati da Giuseppe Meyranesio, noto falsario settecentesco, che ne pretenderebbe la fondazione agli inizi del secolo VII, ad opera di Agilulfo e Teodolinda<sup>36</sup>. Il Riberi, editore dei più antichi testi narrativi riguardanti il monastero, non rigetta tuttavia, nella sostanza, l'indicazione di un coinvolgimento della coppia regnante agli inizi del secolo VII, ma pensa parimenti a una ristrutturazione del cenobio durante il regno di Ariperto II<sup>37</sup>. Questo re godette di particolare fama per essersi reso protagonista della celebre donazione delle Alpi Cozie al pontefice romano, secondo il noto racconto di Paolo Diacono, e su tale figura, pertanto, l'erudizione moderna ebbe buon gioco nel far convergere pie iniziative di fondazione di enti ecclesiastici<sup>38</sup>. Così, già nel secolo XVI, veniva ascritta allo stesso sovrano la costituzione del monastero di San Pietro di Savigliano (fig. 1), precisandone addirittura l'anno (707)<sup>39</sup>.

In merito a San Dalmazzo di Pedona, per converso, Carlo Tosco, sulla scorta di una rilettura del *dossier* documentario, lo ritiene fondato nel secolo IX<sup>40</sup>, mentre ancora diversa è la posizione di Egle Micheletto – che, come si vedrà, anche su base archeologica – riprende l'ipotesi di una fondazione sotto il re Ariberto II.

Altrettanto complessa e inficiata da tradizioni di oscure origini appare la storia dei monasteri di San Costanzo del Villar (fig. 1) e di San Costanzo al Monte (fig. 1), il primo ubicato in pianura, allo sbocco della Val Maira, il secondo, associato al luogo del

<sup>33</sup> *Diplomata Karolinorum*, III, *Lotharii I et Lotharii II Diplomata*, Th. Schieffer (ed.), doc. 4: 61-62.

<sup>34</sup> Micheletto 2011: 91, con riferimenti documentari.

<sup>35</sup> Tosco 1996b: 56-58.

<sup>36</sup> Per una discussione delle fonti sull'abbazia: Cantino Wataghin 1998: 162-164.

<sup>37</sup> Riberi 1929: 151-153, 162-163.

<sup>38</sup> Settia 2020: 23.

<sup>39</sup> Settia 2020: 23, che giudica l'attribuzione cronologica «del tutto fantastica». Si noti che si tratta dello stesso anno della carta riguardante San Michele di Lucedio, ove compare il medesimo sovrano. Il monastero è documentato con certezza soltanto nel 1028 (Nada Patrone 1966: 749).

<sup>40</sup> Tosco 1996b: 46.

martirio del santo eponimo, a circa un chilometro di distanza, sul Monte San Bernardo. Anche sulla ricostruzione delle vicende del monastero del Villar fanno sentire il loro peso le falsificazioni settecentesche del Meyranesio, che lo vorrebbero fondato nei primi decenni dell'VIII secolo<sup>41</sup>, mentre di fatto la prima attestazione nota risale a un privilegio pontificio del 1162, quando ormai si menziona l'*abbatiam Sancti Constanti cum capellis suis* come dipendente dalla diocesi milanese<sup>42</sup>.

L'appiglio più antico disponibile a un testo non falso riguardante la fondazione dell'ente si trova nella *Cronaca di Saluzzo* di Gioffredo Della Chiesa, opera composta non prima del 1492, nella quale, ricordando interventi di restauri dell'abbazia da parte della contessa Adelaide, madre del capostipite della dinastia saluzzese, si dice che il monastero «haueua fundato uno Ariperto rege de Longobardy el quale regna in Italia circa lanno (*sic*) salutare 656 e regna nove anny»<sup>43</sup>. Tale rimando al regno di Ariperto I viene poi corretto da un altro erudito, Francesco Agostino Della Chiesa, pronipote del primo, che ascrive invece la fondazione ad Ariperto II<sup>44</sup>. Molto recentemente, Aldo Settia, in occasione di una revisione di tutto il complesso *corpus* documentario che riguarda i due monasteri dedicati a san Costanzo, fornisce una nuova spinta alla credibilità di una fondazione del cenobio del Villar ad opera di Ariperto I, anche se, in assenza di ulteriori dati, si tratta di un'ipotesi destinata a rimanere tale<sup>45</sup>.

Lo stesso Gioffredo riferisce che sul vicino monte (ovvero il San Bernardo) si trovava invece il luogo associato al martirio di Costanzo, ben presto ascritto alla legione tebea, secondo Settia forse già per volere dello stesso Ariperto I: l'intento alla base di tale associazione culturale sarebbe stato quello di legare il monastero e la devozione in essa praticata alla diocesi di Torino, i cui martiri erano già ritenuti in quel momento appartenenti al santo manipolo militare capitanato da Maurizio. Tra le montagne cuneesi Costanzo sarebbe stato ucciso durante le persecuzioni dioclezianee e di lui, sempre stando al cronista tardoquattrocentesco, resterebbero venerate memorie:

se rillevato el corpo de esso sancto Constancio el quale fu decapitato presso ditta abbadia dove hano poy fatto una piccola giesia ne la quale ce ancora la preda dy marmore dove fu decapitato cum el sangue che la intinse e per il continuo tatto ditta preda se va cavando e consumando he già profunda lalteza duno ditto [...]<sup>46</sup>.

Anche in questo caso, tuttavia, mancano appigli documentari sicuri per individuare il fondatore di una pur non improbabile istituzione regia.

La «suggerione longobarda», che rinvia alla fondazione di molti enti monastici da parte di sovrani di quel regno, è riscontrabile anche spostandosi più a oriente. Nel caso dei meno indagati monasteri di San Pietro di Savignone e di San Pietro di Precipiano, nel Piemonte sud-orientale, una tradizione già fissata agli inizi del Settecento dall'erudito Tristano Calco, ma il cui momento di formazione rimane oscuro, ne vuole l'istituzione in

<sup>41</sup> Manuel di San Giovanni 1858: 196-202.

<sup>42</sup> Tutta la complessa questione delle attestazioni documentarie è presentata in Uggé, Leonardi 2012 e ora in Settia 2020, cui si rinvia per le indicazioni che seguono. Restano comunque in buona parte valide le argomentazioni in Manuel di San Giovanni 1858.

<sup>43</sup> Gioffredo Della Chiesa, *Cronaca di Saluzzo*: col. 862.

<sup>44</sup> Manuel di San Giovanni 1858: 173-174. Il testo di Della Chiesa vede riportata, in un momento successivo alla redazione e in uno spazio lasciato bianco, un'annotazione contenente l'anno 713, quando tuttavia Ariperto II era già morto.

<sup>45</sup> Vanno tenuti ben presenti gli intenti celebrativi della dinastia dei marchesi di Saluzzo, signori del territorio in cui sorge il monastero, alla base della *Cronaca* di Della Chiesa, che, in chiave chiaramente legittimante, individua nei re longobardi l'origine della casata. Rosso 2020: 116.

<sup>46</sup> Gioffredo Della Chiesa, *Cronaca di Saluzzo*: col. 875.

età liutprandea. Tale contestualizzazione si va poi precisando nella storiografia addirittura in riferimento a un anno preciso, il 722, all'epoca della traslazione a Pavia delle spoglie di sant'Agostino, ad opera del re longobardo che proprio a Precipiano (fig. 1) avrebbe ricevuto le sacre reliquie, durante il loro viaggio lungo la via Postumia, su cui sorgeva l'ente monastico in esame<sup>47</sup>.

Non è agevole precisare le linee costitutive di tale tradizione, anche se il Bottazzi, agli inizi dell'Ottocento, riferisce la presenza, nell'ormai distrutta chiesa abbaziale, di una «iscrizione a mosaico in caratteri romani di barbaro gusto, in cui "*Liutprand rex Longobardorum*" dicevasi il fondatore del Monastero di Precipiano *Principiani*»<sup>48</sup>. Il testo epigrafico, utilizzato a riprova dell'origine longobarda del monastero, si trovava inserito nel pavimento musivo del coro che, come si vedrà in seguito e per ammissione stessa dello studioso, pare riconducibile al periodo romanico. Con l'assegnazione ai secoli centrali del medioevo non contrastano, peraltro, la tipologia stessa del mosaico, intessuto di inserti in serpentino, diaspro e giallo antico<sup>49</sup> e l'iconografia in esso dispiegata, con l'aquila giovannea e l'agnello. L'iscrizione, inoltre, oltre a riportare il nome dell'artefice, *Joannes frater*, menziona anche una serie di abati alla guida del monastero. Questo elenco, se coevo al riferimento alla fondazione regia, sembra da considerarsi parte di un programma celebrativo delle origini del cenobio, con una funzione dichiaratamente legittimante sia nel rinvio a Liutprando, ritenuto sovrano pio e particolarmente sensibile al mondo monastico<sup>50</sup>, sia nell'ostentazione dei nomi di tutti coloro sotto la cui guida la fondazione prosperò nel corso del tempo, nomi che forse parlavano ai contemporanei del mosaico e dei suoi committenti e fruitori ben più di quanto essi facciano nei confronti dell'osservatore odierno.

Un simile recupero della memoria delle origini longobarde si riscontra, del resto, nello stesso quadrante sud-orientale della Regione, a Santa Giustina di Sezzadio (fig. 1), fondazione aleramica il cui atto di fondazione del 1030 richiama, alla radice stessa dell'ente, un primo intervento liutprandeo che di fatto non trova riscontri né nelle fonti scritte né in quelle materiali e che la critica tende a leggere come «un escamotage per conferire alle origini del monastero contorni di indiscusso prestigio»<sup>51</sup>. Al contempo, questo colto e nobilitante rimando è esaltazione dello stesso lignaggio aleramico, che, pochi decenni prima, si era fatto promotore dei monasteri di Grazzano e di Spigno, quest'ultimo, come ricordato, ad opera di Anselmo, padre di quell'*Otbertus marchio* che appone il suo nome quale *reparator et ornator* nell'iscrizione musiva ancora leggibile nella cripta di Sezzadio.

Sul piano delle attestazioni documentarie il monastero di Precipiano non è di fatto attestato prima del secolo X, nel 983, mediante una lettera dell'allora abate bobbiese Gerberto che si rivolge all'imperatore Ottone II affinché intervenga per dirimere una lite tra la comunità monastica e il vescovo di Lodi, con cui l'abate Neofito si era alleato, contro i suoi stessi monaci<sup>52</sup>. L'abbazia compare dunque alla storia in un momento di profonda crisi interna, che, sempre stando alle parole di Gerberto, spinge addirittura due religiosi di quell'ente a recarsi a Bobbio, *exules et peregrini*, lamentando la *desolatio* nella quale il presule e l'abate avevano trascinato il monastero. Si tratta con tutta

<sup>47</sup> *Cartario Precipiano*, L.C. Bollea (ed.), con sintesi storiografica e citazioni testuali. Sulle vicende del monastero, anche Tacchella 1985: 7-15.

<sup>48</sup> Bottazzi 1815: 64.

<sup>49</sup> Cfr. *infra*.

<sup>50</sup> Sereno 1998: 435.

<sup>51</sup> Caldano 2013: 219. Sull'atto, considerato una riscrittura della fine dell'XI secolo: Cau 1972: 33.

<sup>52</sup> *Cartario Precipiano*, L.C. Bollea (ed.), doc II: 247-249.

evidenza di una profonda scissione, maturata forse in seno a un cenobio di lungo corso, in cui l'ingerenza di un vescovo extraterritoriale – peraltro poi proseguita per diverso tempo e con alterni avvicendamenti con altri presuli – può senza dubbio aver contribuito allo sviluppo di tensioni. Non è da escludersi che questa particolare assegnazione, in forza della quale Precipiano entra tra i beni extradiocesani di una circoscrizione ecclesiastica non locale, possa effettivamente ricondursi a un'originaria natura di abbazia regia, che ne potrebbe giustificare la disponibilità tra i beni gestiti dal sovrano, in grado così di cederne il controllo per beneficiare qualche vescovo fedele. Parimenti, il fatto che i monaci dissidenti riparino a Bobbio, oltre ad attestare evidenti legami, anche per prossimità territoriale, con quel prestigioso monastero, da sempre in stretto raccordo con l'autorità imperiale, potrebbe forse rappresentare una spia del riconoscimento di un'emanazione regia di Precipiano: per il tramite di un uomo così profondamente contiguo all'Impero come Gerberto, la comunità avrebbe così potuto avere più facile accesso al sovrano come decisore ultimo, in una controversia che non poteva evidentemente risolversi in sede locale.

Non è possibile spingere oltre considerazioni congetturali, anche se qualche suggestione può pervenire dall'abbazia di Savignone (fig. 1), attestata un secolo prima, nell'883, e anch'essa sita lungo la valle Scrivia, oggi in territorio ligure, ma sul lato nord dello spartiacque appenninico<sup>53</sup>. Essa compare altresì sotto il controllo del vescovo di Lodi, lasciando forse intuire un progetto sovraordinato di assegnazione a quell'episcopato di «punti forti» sul piano religioso nonché di coordinamento territoriale quali sono in genere i monasteri, questi due in particolare siti lungo un'importante arteria di comunicazione, coincidente anticamente con la via Postumia. Nell'atto con cui il pontefice Marino I conferma l'abbazia a Gerardo vescovo di Lodi, si legge un interessante riferimento all'imperatore Ludovico (II)<sup>54</sup>, il quale avrebbe assegnato beni al monastero, possedimenti che quindi il presule lodigiano avrebbe scrupolosamente gestito:

*ea que ad usus monachorum ac totius eiusdem coenobii utilitatem cunctis possessionibus ac recordandae memoriae piissimo Ludohuvico quondam Augusto per preceptum suum delegata atque concessa et postea a te diligenter provisiva*<sup>55</sup>.

Il dato che sembra emergere, dunque, al di là di una pur possibile ma non dimostrabile fondazione in età longobarda, come la tradizione già in antico vorrebbe, è che almeno nella tarda età carolingia l'abbazia di Savignone risulta beneficata dal sovrano, che la dota di un patrimonio fondiario. È a seguito di quell'intervento ludoviciano (*postea*) che entra in scena il vescovo di Lodi, il quale acquisisce il controllo sull'ente, lasciandone così prefigurare un'originaria appartenenza al fisco regio: da quell'ambito esso sarebbe passato al presule lombardo, a ricompensa del supporto assicurato all'imperatore, secondo una prassi ben nota presso i sovrani carolingi. Le vicende dell'origine di Savignone potrebbero così forse ricongiungersi e in parte illuminare quelle di Precipiano, al di là della cronologia precisa della fondazione<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> *Cartario Precipiano*, L.C. Bollea (ed.), doc. I: 247-249. Sulle vicende abbaziali: Tacchella 1985: 3-4.

<sup>54</sup> Il testo fa unicamente riferimento a un imperatore di nome Ludovico, che però è del tutto verosimile sia Ludovico II, molto presente nella vita monastica nord-italiana, come si vedrà anche per il caso di Massino (*infra*).

<sup>55</sup> *Cartario Precipiano*, L.C. Bollea (ed.), doc. I: 248.

<sup>56</sup> Secondo il *Cartario Precipiano*, L.C. Bollea (ed.): 223 le due abbazie sarebbero «postsaraceniche», ma il ragionamento, in cui pure viene osservata l'importanza del riferimento a Ludovico II, presenta alcune incongruenze cronologiche.

In altro territorio, sul Lago Maggiore, anche Santa Maria di Massino (fig. 1) rivela, insieme alla sua connessione con il potere regio che ne è con tutta verosimiglianza all'origine, la connotazione di bene nella piena disposizione dei sovrani, che lo trasferiscono all'occorrenza a soggetti diversi, mutandone anche la natura istituzionale. Esso compare nella documentazione nell'865, in piena età ludoviciana, quando proprio un personaggio molto vicino all'imperatore, il *comes* Ermenulfo, promette di cedere beni all'imperatrice Angilberga, purché questa interceda per far avere al donatore un atto di conferma del *monasteriolum qui dicitur Massini*, che egli aveva già avuto in beneficio dallo stesso sovrano<sup>57</sup>. Ben incardinato per via familiare nel territorio, ma anche nell'entourage regio, Ermenulfo non riuscì però a trattenere per sé e per la sua famiglia il centro ecclesiastico, poiché alcuni anni dopo esso si trova nelle disponibilità della stessa Angilberga, che lo sottopone al neofondato monastero femminile di San Sisto a Piacenza. Nel testamento dell'imperatrice, infatti, si legge che nella corte regia di *Masina, in comitatu Stationense* (Stazzona), totalmente consegnata all'abbazia emiliana, un nucleo di religiosi dallo statuto invero problematico da precisare (*monachi vel canonici*), incardinati presso la chiesa di Santa Maria, sono tenuti alla preghiera per la coppia imperiale. La badessa di San Sisto provvederà a fornire loro annualmente tutto il necessario, particolarmente *convenientia subsidia in alimentis et vestibus*<sup>58</sup>. Nell'882 Carlo il Grosso conferma la *curtis* a Angelberga, poi sottratta per essere concessa all'arcicancelliere e vescovo di Vercelli Liutvardo (883)<sup>59</sup> e tornare quindi all'imperatrice grazie a un diploma di Berengario dell'888<sup>60</sup>. Nel 904, però, lo stesso re cedette a San Gallo l'*abbaciam nostram que Massini nominatur* con tutte le sue pertinenze, a riprova del pieno controllo del sovrano sull'ente<sup>61</sup>.

In altro comparto territoriale, le medesime dinamiche si ravvisano per il monastero di San Pietro di Vendersi, nell'alta Val Borbera (fig. 1). Il documento del 946, che ne costituisce la prima attestazione<sup>62</sup>, mette in luce l'azione del vescovo di Tortona Giseprando, che aveva ottenuto l'*abbaciam* dal re Ugo, il quale evidentemente ne disponeva come di un bene fiscale, lasciandone con tutta probabilità intravedere lo stretto collegamento anche per quanto attiene alla fondazione stessa dell'ente, in qualunque tempo *ante* 946 essa si sia realizzata. L'occasione che porta alla redazione dell'atto, in questo caso, è motivata da una necessità di ripristino e di rilancio, in quanto l'abbazia è detta *quasi profanata et velut omnino annullata*. Cristina Sereno legge diverse possibili cause dietro tale cessione a Giseprando: come si è prospettato per i casi di Savignone e Precipiano, potrebbe trattarsi di una logica politica di ricerca, da parte del re, del sostegno del potente Giseprando. Non è però da escludersi contestualmente anche la necessità di delega, nei turbolenti tempi che contraddistinguono il regno di Ugo e Lotario, segnato dalle scorrerie saracene, della gestione di un ente monastico in rovina, il cui restauro non rientrerebbe dunque nelle priorità del sovrano, senza contare la difficile sostenibilità economica di tale intervento per un re dalla posizione non certo solida<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> Sulle più antiche vicende del monastero: Frigerio, Pisoni 1983; Ardizio, Destefanis 2016: 284-286.

<sup>58</sup> *Le carte cremonesi*, E. Falconi (ed.), I, doc. 20: 52.

<sup>59</sup> Cimino 2012: 158. La cessione dell'abbazia, seppur di breve durata, a Liutvardo rientra negli interessi di affermazione nel Verbano sviluppati dalla Chiesa vercellese, che proseguiranno anche nel secolo successivo, con tentativi di controllo sul monastero di Arona, come sopra indicato. Cfr. Lucioni 1998: 37.

<sup>60</sup> *I diplomi di Berengario I*, L. Schiaparelli (ed.), doc. IV: 26.

<sup>61</sup> *I diplomi di Berengario I*, L. Schiaparelli (ed.), doc. XLV: 131.

<sup>62</sup> *Le più antiche carte Asti*, F. Gabotto (ed.), doc. LXIII: 114-116.

<sup>63</sup> Sereno 1998: 436-437.



Al di là dei problemi legati a un'interpretazione forse troppo letterale delle devastazioni ungariche e saracene su molti centri monastici piemontesi, quello che sembra il *topos* di un cenobio distrutto e azzerato come istituzione e nelle sue strutture materiali appare piuttosto il pretesto per giustificare una trasformazione piuttosto significativa della natura stessa dell'abbazia, qui esplicitata in maniera molto chiara. Giseprando, infatti, converte il centro monastico, legato al culto di san Fortunato, in un polo canonico:

*censuimus in eadem prefata abbacia constituere aliquot sacerdotes seu clericos qui inibi die noctuque Deo fideliter famulentur et de rebus eiusdem abbacie eis subsidium atque supplementum per scripcionis paginam conferre decreuimus.*

Lo scopo di tale operazione è altrettanto dichiarato, ovvero quello di non lasciare il centro privo della celebrazione delle messe e dell'ufficio (e, come si vedrà, forse anche della gestione di un culto santorale).

Oscure origini e precoci sintomi di destrutturazione accomunano altresì i monasteri di San Mauro di Pulcherada (fig. 1) e di San Martiniano di Brione (fig. 1), entrambi nel Torinese. Il primo è situato in stretta prossimità al Po e lungo la strada in sponda destra del fiume, che collegava Torino con Vardacate-Casale. Esso viene menzionato per la prima volta nel 991, quando l'abbazia di Pulcherada, detta ormai *destructa et a monachis omnimodo derelicta*, a causa della *malorum hominum vastatione atque invasione*, risulta in una situazione di profonda crisi<sup>64</sup>. Le difficoltà dell'abbazia, come la critica ha chiarito, sono probabilmente responsabilità degli Arduinici di Torino (non dei Saraceni), che, con la violenza propria del tempo, assaltano l'ente monastico e, qualche decennio dopo, per altre vie, se ne impadroniscono definitivamente assoggettandolo quindi all'abbazia di San Giusto di Susa da essi controllata<sup>65</sup>. Nel frattempo, tuttavia, alla fine del secolo X, il monastero risulta in pieno possesso del marchese aleramico Anselmo che la indica *iuris mei* e intende procedere a un ripristino, che assicuri anche l'opportuna gestione del culto di san Mauro, poiché *nemo ibi Deo sanctoque Mauro famulatur*.

Un altro monastero di antica storia è documentato nel Torinese agli inizi del secolo X: quello di San Martiniano di Brione (fig. 1), sito nella parte pianeggiante della valle del Casternone, ai piedi dei contrafforti montuosi tra l'imbocco della Valle di Susa e le Valli di Lanzo, in una posizione viaria di rilievo, attraversata da strade che conducono da un lato verso Torino e dall'altro, attraverso il Canavese, raccordano la Valle di Susa con Vercelli e i territori piemontesi orientali<sup>66</sup>. Dopo una fugace attestazione in un atto di permuta del 904<sup>67</sup>, da cui si inferisce che l'istituzione religiosa ha comunque sviluppato un radicamento sufficiente per dare il nome all'intera valle (*monasterium [...] situm in ipsa valle Sancti Martiniani*), essa di fatto ricompare soltanto un secolo dopo, nel 1006, ormai saldamente nelle mani del vescovo di Torino Gezone, il quale la assegna al costituendo monastero urbano dei Santi Solutore, Avventore e Ottavio, di cui l'atto citato rappresenta la carta di fondazione<sup>68</sup>.

La situazione del cenobio brionese, tuttavia, appare in quel momento fortemente mutata, poiché il presule torinese parla ormai di una *ecclesiam sancti Martiniani que quondam monasterium fuit*, denunciando così, anche in questo caso, una crisi profonda che qui addirittura impone una mutazione di statuto del precedente cenobio in *ecclesia*. Come si vedrà in seguito, è difficile, in questo come in molti casi analoghi, precisare quanto effettivamente

<sup>64</sup> Bosio 1972: 19. Cfr. Sereno 1998: 428.

<sup>65</sup> Borgi 1996: 647-649; Tosco 1996a: 78; Sergi 2013: 22-23.

<sup>66</sup> Chiarle 2010: 4-10 dell'ed. elettronica.

<sup>67</sup> *Le Carte Duomo di Torino*, G. Borghezio, C. Fasola (eds), doc. I: 2.

<sup>68</sup> *Cartario San Solutore*, F. Cognasso (ed.), doc. I: 2.

questo quadro di desolazione sia reale o non rappresenti un espediente ideologico per giustificare la riattivazione di un centro ecclesiastico secondo altre forme, a seguito del controllo di un nuovo proprietario. Certamente, in ogni caso, l'*ecclesia* non è sprovvista di rendite, se a essa sono associati *familii* e terre che appartenevano al monastero di cui essa è l'erede (pare anche in termini economici), nonché pertinenze e soprattutto decime.

Il dato però forse più interessante, sul piano topografico e funzionale, è la decisione del vescovo Gezone di fare di quella chiesa il cardine di una *cella* che serva *heremitarum usibus qui in monte Caprio degunt*, un punto di riferimento con cui gli eremiti installati sul monte Civrari, a nord-est di Brione, possano sostenersi nelle loro necessità materiali. Si profila così un sistema binario costituito da un insediamento di pianura e centro di coordinamento economico, con un piccolo nucleo monastico, e da un gruppo eremitico d'altura. Tale menzione apre peraltro uno squarcio su un'inedita – perché mai documentata in questi territori – espressione del fenomeno monastico, quella eremitica, che proprio in questi anni conosce una significativa affermazione. I religiosi del monte *Caprio*, infatti, entrano a far parte del racconto della fondazione dell'abbazia di San Michele della Chiusa (fig. 1): secondo questa narrazione, infatti, Giovanni Vincenzo, fondatore dell'abbazia micaelica valsusina, sarebbe giunto da Ravenna sul monte Caprasio (ora Civrari), per vivere da eremita con altri asceti che avevano operato la medesima scelta e solo a seguito di segni miracolosi si sarebbe deciso a fondare un nuovo monastero nella Valle di Susa, sul non così lontano Monte Pirchiriano. Un filo rosso di agiografia e memoria tiene dunque unite la piccola fondazione di Brione e uno dei più importanti monasteri dei secoli centrali del medioevo in Italia, San Michele della Chiusa, che, attraverso questo richiamo all'eremitismo nella ricostruzione delle origini, realizza un'«interessante sintesi fra una regola benedettina incontaminata, priva di sviluppi e di interpretazioni, e una speciale attenzione per la dottrina del monaco orientale Cassiano che, stabilitosi a Marsiglia nel secolo V, aveva lasciato al monachesimo della Gallia un'impronta ascetica venata di suggestioni eremitiche»<sup>69</sup>.

A conclusione di questa rassegna sulla situazione monastica in Piemonte merita osservare come sussistano anche alcune (rare) situazioni in cui la critica ha permesso di rivalutare fonti in passato ritenute scarsamente affidabili. Un caso emblematico sotto questo profilo è rappresentato dal monastero di Santa Eufemia di Tortona (fig. 1), documentato per via indiretta (menzione di coerenza) a partire dal 993 e come *monasterium* soltanto nel secolo XI<sup>70</sup>. Una presenza monastica nel luogo ove sorge il cenobio è già tuttavia riportata in un testo agiografico, gli *Acta Sancti Innocentii*, in cui la fondazione è attribuita al vescovo Innocenzo di Tortona, non altrimenti documentato e inquadrato da quell'opera nell'età costantiniana, il quale avrebbe promosso l'istituzione per la sorella Innocenza. Assegnato dalla storiografia passata al X-XI secolo, il testo, con la sua tradizione manoscritta, è stato oggetto di una recente riconsiderazione da parte di Paolo Tomea che ne ha invece permesso il recupero a un momento decisamente precedente, ovvero a un periodo compreso tra la metà del secolo VII e il 769 o al più tardi la metà del secolo IX<sup>71</sup>, consentendo così di ricontestualizzare l'intera vicenda di istituzione di questo monastero femminile.

<sup>69</sup> Sergi 1994: 75-76 e 105-106, con bibliografia.

<sup>70</sup> Cartari Rivalta 1910, doc. CCVII: 253; *Documenti tortonesi*, V. Legè, F. Gabotto (eds), doc. XXVIII: 24.

<sup>71</sup> Tomea 2013, con bibliografia e *status quaestionis*. Sul monastero è ora in corso un progetto di ricerca archeologica a cura dell'Università del Piemonte Orientale, sotto il coordinamento scientifico di chi scrive: Destefanis, Bocchio, Ponderano cds.

## 2. Topografia e strutture materiali

La ricchezza di dati documentari sopra illustrata, pur con tutti i limiti esposti, trova a riscontro un quadro variegato nelle evidenze materiali.

In molti casi non sussistono tracce dei monasteri altomedievali attestati dalle fonti scritte, completamente scomparsi o riassorbiti in costruzioni più tarde che ne hanno obliterato la memoria. In altri contesti, si conservano invece elementi mobili, particolarmente pertinenti all'arredo liturgico, quasi sempre allo stato frammentario e reimpiegati nelle murature successive, dall'età romanica in poi. È, ad esempio, il caso dell'abbazia di Arona<sup>72</sup> e così accade a Villar San Costanzo, ove, nella terminazione absidale attuale, risalente al secolo XI, è murato un lacerto di scultura a intreccio, cui si accompagnano quelli oggi esposti nel vano di accesso alla cripta, recuperati durante lavori di restauro del 1976-1978 (fig. 2). Studiati ancora in anni recenti, essi sono ora ricondotti alla fine del secolo VIII-inizi del IX, a riprova di una ristrutturazione dell'arredo liturgico (se non di una prima costruzione) della chiesa altomedievale che precedette quella ad oggi visibile. Alcuni sondaggi condotti per opere di risanamento strutturale nel 2010 hanno messo in luce brevi lacerti di murature a ridosso (verso l'esterno) delle absidi romaniche e in un rapporto stratigrafico di anteriorità rispetto a queste<sup>73</sup>. L'acquisizione è una riprova importante circa l'esistenza del complesso culturale altomedievale, ma dati di questo tipo, legati a limitate indagini non finalizzate primariamente alla ricerca archeologica e soprattutto non condotte su superfici di estensione tale da permettere di chiarire o quanto meno di delineare un quadro strutturale, non possono che apportare un contributo contenuto alla conoscenza, per quanto significativo sul piano storico.

Analogamente, sono soltanto i frammenti di arredo scultoreo, assegnati a due momenti distinti tra i secoli VIII e IX e pervenuti in condizioni di reimpiego in un complesso rustico in località San Cassiano<sup>74</sup>, che permettono di identificare la presenza di un edificio di culto altomedievale nel suburbio di Alba. Qui, in seno all'area occupata in età romana dalla necropoli occidentale della città, lungo la strada che collegava *Alba Pompeia* con *Pollentia*, nel 1171 è attestata l'esistenza di un monastero dedicato a San Frontiniano (fig. 1). Non è inverosimile pensare che questo si sia sviluppato in associazione a una chiesa funeraria – secondo la tradizione locale sorta sul luogo ove sarebbe stato martirizzato e sepolto il santo – ricondotta ipoteticamente al V-VI secolo, secondo direttrici ben note nella topografia cristiana tra tarda antichità e altomedioevo. Da questa realtà scaturì dunque con buona probabilità uno di quei monasteri che spesso compaiono in associazione a santuari martiriali paleocristiani o a chiese cimiteriali, anche se l'assenza di dati puntuali che attestino l'effettiva presenza di una comunità monastica *in situ* nell'altomedioevo lascia forzatamente margini di incertezza<sup>75</sup>.

Dinamiche non dissimili, sul piano topografico, sono verosimilmente quelle che presiedono alla costituzione, questa invece piuttosto ben documentata nel secolo X, come si è detto, di San Marziano a Tortona, anch'esso sorto in raccordo con un'area necropolare romana, nel suburbio occidentale della città. Il monastero è stato completamente obliterato per la costruzione di fortificazioni «alla moderna» nel secolo

<sup>72</sup> Un capitello a stampella e un frammento marmoreo di scultura a intreccio, riferibili alle prime fasi di esistenza del monastero, sono stati rinvenuti in murature di epoca successiva, in condizione di reimpiego. Non sono al momento note tracce strutturali del complesso altomedievale. GASMA 1998: 220-223.

<sup>73</sup> Uggé, Leonardi 2012.

<sup>74</sup> Crosetto 2009: 13-16.

<sup>75</sup> Secondo Micheletto 2009: 8 si tratterebbe di un'«iniziativa aristocratica longobarda della prima metà dell'VIII secolo, come aveva già ipotizzato l'erudizione seicentesca».

XVII, ma una testimonianza cartografica precedente questi distruttivi lavori ne riporta quanto meno l'ubicazione. Essa ne restituisce anche una sommaria planimetria (fig. 3), che, per le caratteristiche dell'impianto cruciforme a navata unica e terminazione absidata con vani annessi laterali, ha suggerito un accostamento con le esperienze costruttive paleocristiane di area milanese, cui potrebbe rinviare anche un'originaria titolazione agli Apostoli<sup>76</sup>. La chiesa (e il monastero che a essa, molto probabilmente già esistente, venne aggregato<sup>77</sup>) sorge in un'area di snodo viario importante, segnata dall'uscita dalla città murata del *cardo maximus*, che diviene la *via Fulvia*, nonché dai canali connessi al porto fluviale e alla Scrivia. L'indagine archeologica ha dimostrato come tutto quel settore sia stato interessato dapprima dalla presenza di una villa suburbana con varie fasi a partire dal I secolo<sup>78</sup>, per poi conoscere un abbandono e quindi una ripresa insediativa durante la tarda antichità, con il rinvenimento di strutture di difficile precisazione funzionale per cui è stato ipotizzato un collegamento con la chiesa degli Apostoli.

A poca distanza, ma all'interno dello spazio urbano, recenti scavi hanno documentato una sequenza insediativa che rende ragione delle molteplici trasformazioni subite dall'area: qui, una *domus* di età imperiale è obliterata da livelli alluvionali depositatasi nel corso del secolo III, cui segue una rioccupazione di carattere artigianale fra IV e V secolo. Tutte queste strutture sono quindi demolite, l'area ridotta a discarica e successivamente rioccupata a scopo funerario da un nucleo gotico insediatosi nei pressi, con tombe dai ricchi corredi. In seguito, nel corso dell'altomedioevo, si registra una dismissione del sepolcreto germanico, ricoperto con livelli di riporto e di scarico, in un settore evidentemente rimasto ai margini di una città in fase di profonda riorganizzazione.

È proprio in questo variegato paesaggio che viene a inserirsi, nel secolo X, il monastero fondato da Giselpando, ancorché non siano chiare le modalità e le forme, sul piano materiale, attraverso cui questa presenza ecclesiastica si pose in rapporto con il contesto appena descritto<sup>79</sup>. Il dato comunque di rilievo è la menzione, nei già richiamati *Acta Sancti Innocentii*, di una *basilica* eretta nel luogo ove fu ritrovato il corpo di san Marziano<sup>80</sup>.

In alcuni casi, a seguito delle profonde trasformazioni occorse in età moderna e contemporanea, non resta invece che affidarsi alle scarse notizie, spesso problematiche nell'interpretazione, trasmesse da eruditi locali, come già visto per il monastero tortonese. Per Precipiano, ad esempio, il Bottazzi fornisce una descrizione delle strutture che nei primi anni del secolo XIX erano ancora visibili, non senza aver richiamato indizi

<sup>76</sup> Crosetto 2018: 187-188. Tale impianto non si discosta da quanto descritto dal Carnevale, il quale, riferendosi alla chiesa paleocristiana di cui parlano le fonti agiografiche, menziona un edificio «in figura oblunga nei lati di forma dromica da Maestro a Scirocco» (probabilmente due espansioni trasversali rispetto alla navata, ambienti laterali o un transetto), preceduto da un portico semicircolare con colonne marmoree (Carnevale 1845: 46). Lo studioso, tuttavia, non fornisce le proprie fonti e tali informazioni rimangono dunque di problematica affidabilità, anche perché la descrizione sembra a tratti modellata alla lettera su quella che il Bottazzi, noto a Carnevale, fornisce per Precipiano (*infra*).

<sup>77</sup> Dedicato a San Pietro, il monastero è detto, in un documento del 1004, *iuxta tribuna domum Sancti Martiani*, ovvero sorgente nei pressi del settore absidale della chiesa. Profumo, Mennella 1982: 72, con riferimenti documentari.

<sup>78</sup> Crosetto 2018: 189-193, per tutta la sequenza qui individuata.

<sup>79</sup> In Profumo, Mennella 1982: 70 si ventila la probabilità di una chiesa paleocristiana già esistente; così anche Crosetto 2018: 187. In tal caso, essa avrebbe continuato a rappresentare un punto di riferimento per la frequentazione di un settore periurbano in profondo riassetto.

<sup>80</sup> Mombritius (ante 1478) 1910: 53.

di preesistenze di età romana in quella che definiva anticamente un'isola, tra il Borbera a nord e due bracci della Scrivia, collegata alla città di Libarna da un ponte ascrivito all'età romana di cui egli vedeva ancora i possenti resti delle pile che sostenevano le arcate<sup>81</sup>.

Dopo aver ricordato il reimpiego di materiali marmorei romani derivanti dalla vicina Libarna e rimessi in opera nei pavimenti della chiesa monastica, analogamente a «pezzi di fusto di colonne di marmi orientali» insieme a fusti in granito locale<sup>82</sup>, Bottazzi individua il nucleo dell'antica chiesa abbaziale in un ambiente all'epoca interrato e utilizzato come cantina, detto «di lavoro Longobardico», in laterizi e soprattutto pietra locale<sup>83</sup>. Esso presentava un impianto a croce «oblungata nei lati in forma dromica da Maestro a Sirocco», ovvero con bracci laterali in senso nord-ovest/sud-est, dotato di un solo altare, preceduto da un portico all'interno del quale si dice essere collocato un fonte, e provvisto di quello che è definito «narthece interiore», terminante verso sud-ovest in un locale adibito a sacrestia. È assai difficile evidentemente precisare la configurazione esatta di questa struttura e ancor più definirne una cronologia. Qualche indizio sembrerebbe orientare, a livello di ipotesi funzionale, verso una cripta a oratorio, in tal caso di età romanica, come potrebbero suggerire i cenni a una volta a botte sostenuta da otto colonnette, realizzate (così come i capitelli) con materiali di reimpiego diversi per natura e dimensioni, mentre altri analoghi sostegni «nei lati dei muri [...] servivano d'ornamento»<sup>84</sup>.

Della chiesa soprastante, l'edificio principale, ai tempi di Bottazzi si conservava parte del coro, con il pavimento decorato dal mosaico di cui si è detto, associato a una torre (campanaria), entrambi realizzati in «pezzi quadrati di Libarna»<sup>85</sup>; all'esterno del coro stesso, inoltre, lo studioso riferisce della presenza di «qualche elemento ordinario di marmo carrarese di lavoro longobardico», che potrebbe essere associato a elementi di barriera di recinzione liturgica con decorazione altomedievale – o romanica che riprende stilemi propri della tradizione precedente? –, forse ancora sussistenti in una chiesa che Bottazzi ritiene comunque posteriore al secolo X.

Ci si è soffermati su questa descrizione perché emblematica delle difficoltà che si incontrano nella ricostruzione, anche indiretta, delle strutture materiali dei monasteri piemontesi, in molti casi fondata su *disiecta membra*, ai quali non ci si può che accostare per approssimazioni, sulla scorta di una critica interpretativa a posteriori, per un possibile e forzatamente cauto inquadramento di evidenze spesso ormai perdute.

<sup>81</sup> Bottazzi 1815: 44. In particolare, si parla di «macigni e ruderi di lavoro romano», oltre a «monete e altre anticaglie».

<sup>82</sup> Bottazzi 1815: 35-36 e 68-69. La descrizione della chiesa si trova alle pp. 64-69, cui si fa riferimento anche per le osservazioni che seguono.

<sup>83</sup> Come noto, il termine per tutto il secolo XIX, soprattutto in riferimento alla scultura, indica genericamente il periodo altomedievale e si spinge sino ai caratteri che nel Romanico ancora attingono alla tradizione precedente.

<sup>84</sup> Questi riferimenti lasciano supporre un sistema voltato con supporti centrali (su due file di quattro colonne l'una?) e altri connessi ai perimetrali ad assorbire la ricaduta dei voltini laterali, più che ad assolvere una funzione puramente estetica, come supposto da Bottazzi. L'ambiente sembra alquanto curato, tanto da farlo ancora accostare, agli occhi di un erudito ottocentesco, a edifici romani («tutto l'interno del tempio è lavorato con pulitezza, con maestria, e con vaga e bella simetria, mentre era ancor in uso l'architettura romana») con un altare nel settore orientale e il pavimento rivestito da mosaico con inseriti tasselli marmorei di marmi e pietre pregiate antiche («con entro qualche pezzetto di marmo fino»).

<sup>85</sup> Cfr. *supra* per la tipologia di materiale.

L'attività di scavo, unitamente all'analisi degli elevati, ha invece apportato, in alcuni casi, un contributo molto significativo alla conoscenza dell'assetto delle realtà monastiche del territorio in esame. A San Mauro di Pulcherada, le indagini archeologiche hanno messo in luce, seppur attraverso limitati sondaggi, elementi e parti strutturali riconducibili alle fasi altomedievali del complesso, che contribuiscono altresì – tra i rari casi in Regione – a tentare una seppur parziale messa in dialogo tra fonti scritte e dati materiali.

Sul sito si conserva attualmente la chiesa già abbaziale (ora parrocchiale), in cui le trasformazioni di età moderna si innestano su un corpo più antico ancora in parte riconoscibile, a tre navate con terminazione triabsidata (le due navate laterali si concludono all'esterno a scarsella rettilinea) (fig. 4, n. 1), in parte ancora leggibile in corrispondenza dell'abside centrale, nonché provvisto di una cripta ora interrata. Nel 2003, l'apertura di un sondaggio nel settore retrostante l'abside, unitamente a una prima analisi delle fasi costruttive dell'edificio, ha permesso di osservare come l'abside oggi in elevato si imposti su un più antico edificio parimenti absidato, riutilizzato come zoccolo<sup>86</sup>. L'antico giro absidale (fig. 5), conservato in fondazione e per alcune assise in elevato, in ciottoli disposti a corsi orizzontali, è stato ricondotto al V-VII secolo, per tipologia muraria, ma anche sulla scorta del rinvenimento, immediatamente a est, di un'area funeraria con tombe a cassa di ciottoli e alla cappuccina, i cui scheletri, in parte sottoposti ad analisi al radiocarbonio, hanno restituito una cronologia compresa tra la metà del secolo VII e la seconda metà del successivo. Questo nucleo cimiteriale risulta successivo alla prima fase costruttiva della chiesa, che nulla indica come già associabile a una presenza monastica, la quale risulterebbe peraltro davvero precoce, in base a quanto noto per l'Italia settentrionale. Piuttosto, lo studio antropologico ha messo in luce, sia per le sepolture con scheletro in connessione, sia per i resti rinvenuti in giacitura secondaria, una composizione molto caratterizzata del cimitero, con inumati nella totalità di sesso maschile e con diversi soggetti adulti o in età avanzata. Questi dati individuano un campione particolare di popolazione, piuttosto selezionata, che potrebbe in effetti far pensare, in associazione alla fase cimiteriale di VII-VIII secolo, a una prima comunità monastica presente sul luogo, forse identificabile con quella che abitò il monastero prima della crisi e della ristrutturazione/ricostituzione voluta da Anselmo nella seconda metà del secolo X.

Secondo la lettura proposta da Tosco nel 1996, a tale fase antecedente la prima menzione dell'abbazia nel 991 sarebbero da ascrivere parti murarie ancora visibili nel tamburo absidale, ovvero la fascia bassa e centrale, in ciottoli, scapoli lapidei e frammenti laterizi, entro cui si aprono ampie finestre non strombate e in fase con la muratura circostante, che per tipologia si accorderebbero con una datazione all'altomedioevo<sup>87</sup>. A questa struttura si sarebbero quindi integrate, in occasione della ripresa per iniziativa aleramica della fine del secolo X, spesse lesene in laterizi, con funzione di contraffortatura, concluse da un coronamento a fornice, pertinente ormai a una fase di primo Romanico, come anche il perimetrale nord, ancora oggi visibile, con finestre a doppio strombo.

<sup>86</sup> Pantò, Bedini 2006. I dati sono quindi ripresi in Crosetto 2013.

<sup>87</sup> Tosco 1996a: 83-85. Lo stesso autore, alcuni anni dopo (2013), non riporta più questa distinzione per fasi, ascrivendo l'impianto complessivamente al tardo secolo X. A giudizio di chi scrive, la struttura presenta una sequenza complessa di momenti costruttivi e meriterebbe un'analisi stratigrafica di dettaglio, unitamente a una valutazione dei materiali impiegati su base archeometrica (malte), che può essere dirimente in un caso come questo.

Al momento, pur essendo presenti sul sito materiali di reimpiego (laterizi di modulo romano e una parte di colonna in marmo di Gassino riutilizzata come lavello<sup>88</sup>) non sono state evidenziate negli scavi recenti chiare tracce di preesistenze.

La chiesa abbaziale ancora in parte sussistente si inserisce nel quadro restituito dalle fonti scritte, in maniera più dettagliata di quanto normalmente accade. Qualche utile cenno che permette di intuire la configurazione del complesso monastico si registra infatti nell'atto del 961, in cui, come richiamato, l'abbazia è per la prima volta menzionata. Essa è descritta in associazione a un impianto fortificato, mentre la carta documenta altresì la presenza di cappelle: *abaciam unam [...] que est edificata in onore sancti Mauri hubi ecciam corpore requiesit, cum castro inibi habente et capellas inibi constructis*<sup>89</sup>. Si tratta di menzioni certamente difficili da interpretare sul piano archeologico, ma il riferimento al *castrum* e soprattutto alle cappelle, entrambi accompagnati dall'avverbio *inibi*, sembra escludere l'idea di una generica allusione a dipendenze disperse sul territorio, corroborando invece l'ipotesi, già formulata da Carlo Tosco, di un'articolazione *in situ*, entro un perimetro fortificato (o in prossimità di esso), attraverso cappelle che affiancano l'abbaziale<sup>90</sup>.

Benché non sia agevole oggi trovare riscontri sul sito, si segnala però come, ai limiti di un antico isolato a sud della chiesa principale, sia ancora presente, molto trasformata in età moderna, una cappella dedicata alla Madonna (fig. 6), che risulta provvista di cripta sotto l'area presbiteriale<sup>91</sup>. Come noto, in ambito monastico non è rara la presenza di cappelle – e nella frequente fattispecie di cappelle mariane<sup>92</sup> – distinte dall'abbaziale, ben attestate particolarmente in ambiente cluniacense, ma non solo<sup>93</sup>, nonostante esse siano solo in qualche caso preservate. Il dato interessante a Pulcherada, forse non messo in adeguato risalto sino ad oggi, è che l'attuale giro absidale della cappella è in realtà costituito da una ripresa di età moderna di murature più antiche, in ciottoli di diverse dimensioni disposti in filari orizzontali, con ridottissimi inserti a mezza spinapesce: questi lacerti descrivono chiaramente un'abside coincidente con quella visibile ma più antica, congiunta a sud con una muratura rettilinea, terminazione della chiesa originaria.

È difficile proporre una datazione di questa struttura, in cui, a differenza di quanto si osserva in alcuni brani dell'abside dell'abbaziale (ma non, ad esempio, nella fascia sotto le finestre), il ricorso al laterizio è minimo (fig. 7); alcuni dettagli, tuttavia, in particolare la fattura dei fori da ponte, con un lungo ciottolo poggiante su analoghi elementi posti di coltello a definire la buca, mostrano forti analogie con la muratura probabilmente altomedievale della chiesa principale. Inoltre, l'assenza di spinapesce completa, visibile invece alla base del lato nord del campanile e lungo il muro d'ambito settentrionale della chiesa principale (fine secolo X o più probabilmente XI?), in piccoli ciottoli di dimensioni omogenee e con stilature, potrebbe anche corroborare l'ipotesi di un'attribuzione delle sopravvivenze della cappella a un periodo piuttosto risalente (altomedioevo?), ma solo più puntuali analisi potranno confermare o meno tale possibile lettura. Per lo stesso monastero le fonti scritte ricordano inoltre la presenza di viandanti e indigenti, cui dovevano essere dedicati spazi e strutture al momento però non rintracciabili<sup>94</sup>.

<sup>88</sup> Pantò, Bedini 2006: 281.

<sup>89</sup> Bosio 1972: 19.

<sup>90</sup> Tosco 1996a: 79.

<sup>91</sup> Tosco 1996a: 90.

<sup>92</sup> Cantino Wataghin 2009: 34.

<sup>93</sup> Destefanis 2013 e, più in generale, Bully, Sapin 2013.

<sup>94</sup> *Infra, Conclusioni*. Durante lavori edilizi del 1981 si erano osservate, nell'area dell'attuale palazzo del Comune, già sede del chiostro documentato dalla cartografia in età moderna, delle murature in ciottoli a spinapesce, dette «di età preromanica e romanica», senza ulteriori

L'indagine archeologica si è rivelata ancor più rilevante nel caso di Borgo San Dalmazzo, ove, sul terrazzo fluviale sul torrente Gesso, nell'ambito di un'area funeraria suburbana della città di *Pedona* con continuità d'uso sino al secolo V, lo scavo ha messo in luce un edificio, che si imposta su murature precedenti, forse una *cella memoriae* connessa al primo momento di uno sviluppo culturale<sup>95</sup> (fig. 4, n. 3). Una strutturazione più certa in senso cristiano si registra nel secolo VI, con la realizzazione di una chiesa – in quel momento suburbana e relativa a una città ancora attiva – di cui lo scavo ha restituito un'abside di 6 m di diametro. La vocazione funeraria dell'edificio è attestata da varie sepolture a esso connesse, tra cui quelle in spesse lastre di marmo proveniente dalla vicina cava di Valdieri, organizzate intorno allo spazio antistante l'abside: si tratta evidentemente di tombe privilegiate, connesse a un focus culturale. Una nuova fase vede la riedificazione della chiesa, con un impianto più monumentale, ricostruibile come triabsidato e con abside centrale di ampiezza pari a 10 metri. Qui il corpo santo venne ricollocato in un complesso dispositivo descritto dall'*Additio moccensis*, sistemato, secondo gli scavatori, nel settore presbiteriale insieme all'altare. In base agli studi di Alberto Crosetto, un recinto rettangolare dotato di *pergula*, realizzato in marmo bardiglio di Valdieri, di cui si conservano alcuni frammenti decorati, doveva proteggere e al tempo stesso esaltare la presenza dei due elementi più sacri dell'edificio, l'altare e la tomba venerata<sup>96</sup> (fig. 8). Un secondo recinto, una barriera rettilinea di coro, distingueva il presbiterio dall'aula: anche di questo apprestamento sono noti elementi frammentari, che si distinguono per temi ornamentali. Entrambi i gruppi di materiali scultorei sono riconducibili alla prima metà del secolo VIII, una datazione che non contrasta con la tradizionale attribuzione all'attività di re Ariperto II quale fondatore di monasteri della zona. In questo caso, il consistente rifacimento dell'arredo liturgico e la sua articolazione, fortemente unitaria anche per litotipo, non derivante da reimpiego – che indica quindi una committenza intenzionata a mutare il volto del probabile santuario con un «restyling» di qualità – suggeriscono una volontà di rilancio e di potenziamento del luogo di culto, che si accorderebbe con l'inserimento di un monastero, preposto alla gestione del santuario e all'assistenza ai pellegrini.

La combinazione tra un impianto triabsidato e la presenza di arredi liturgici si osserva anche, nello stesso Piemonte meridionale, a San Costanzo al Monte<sup>97</sup>, ove gli scavi archeologici condotti nel 1994 all'interno del settore presbiteriale della chiesa inferiore hanno riportato alla luce i resti di due absidi, con disposizione scalare (una terza sul lato nord è ricostruibile per simmetria), a definire un'aula di poco meno di 12 m di larghezza interna, apparentemente priva di sostegni (fig. 4, n. 4). Dinanzi alla facciata della chiesa alcune tracce strutturali sembrerebbero definire un atrio occidentale, soluzione nota anche in altri complessi culturali, monastici e non<sup>98</sup>.

specifiche. Pantò, Bedini 2006: 281. Un brano di questa muratura è attualmente visibile nel paramento esterno di un perimetrale dell'edificio.

<sup>95</sup> Micheletto 1999 e Ead. 2005.

<sup>96</sup> Crosetto 1999.

<sup>97</sup> Micheletto, Uggé 2003; Micheletto, Uggé 2013: 177-180; Micheletto 2020, per una riconsiderazione della cronologia.

<sup>98</sup> In particolare, si tratta di una struttura con andamento est-ovest, in continuità con il perimetrale sud della chiesa (anche se leggermente rientrante), che si sviluppa a ovest della facciata per circa 15 m. Questa muratura è stata ulteriormente messa in luce in occasione di un nuovo sondaggio praticato nel 2006 (Micheletto 2020), che non ha tuttavia consentito di precisarne puntualmente il rapporto stratigrafico (e pertanto cronologico) con il campanile protoromanico. Tale scavo ha però permesso di rilevare la presenza di alcune sepolture coeve o successive, che denotano un utilizzo di quello spazio come area funeraria.



La datazione della chiesa, certamente precedente la fase protoromanica (prima metà del secolo XI), rappresentata dal campanile aggregato in una fase successiva alla costruzione della facciata, resta di problematica definizione, per quanto entro un orizzonte altomedievale. I frammenti scultorei documentano comunque la presenza di una chiesa almeno alla fine del secolo VIII-primi decenni del IX<sup>99</sup> e, pur in assenza di puntuali appigli stratigrafici, si ritiene che l'impianto rinvenuto in scavo possa essere pienamente compatibile con quella cronologia.

Terminazioni triabsidate di questo tipo sono ben note ormai su ampia scala; rimanendo in ambito monastico in Piemonte, una soluzione analoga è stata messa in luce anche a San Pietro di Pagno, ove scavi condotti nel 2003 e quindi tra 2006 e 2010 hanno riportato alla luce un impianto concluso da tre absidi semicircolari oltrepassate (fig. 4, n. 5)<sup>100</sup>. Questa chiesa appare di dimensioni solo leggermente superiori rispetto a San Costanzo al Monte, priva di scansione interna ed è altresì preceduta da un atrio. Dal punto di vista cronologico, questa soluzione ben si accorderebbe, per tipologia, alle indicazioni documentarie soprarichiamate, che collocano la costituzione del monastero nella prima metà del secolo IX. Anche in questo caso sussiste una lastra di arredo liturgico, datata però già alla metà del secolo VIII, mentre all'esterno del settore absidale sono state rinvenute alcune sepolture sia terragne che entro grandi casse in muratura coperte da lastre monolitiche (di cui una, femminile, datata alla fine del secolo X tramite analisi al radiocarbonio), a restituire un'area cimiteriale che si sviluppa in connessione con la chiesa stessa.

Impianti denotanti una certa elaborazione architettonica e con qualche caratteristica comune sono ravvisabili anche per le chiese di San Quintino di Spigno e di San Sebastiano di Fontaneto (fig. 4, nn. 5 e 6). La prima è ancora in parte conservata, nella sua struttura a navata unica absidata, coperta a capriate, sulla quale si aprono, in corrispondenza del settore presbiteriale, due cappelle absidate. Ciascuna di esse presenta una ripartizione in due vani, uno più occidentale, coperto a botte, che potrebbe costituire il braccio di un transetto basso, affiancato da un secondo vano quadrangolare a est, terminante con un'absidiola, e su cui, secondo Paolo Verzone<sup>101</sup>, si sarebbe impostato un campanile, a dare una terminazione della chiesa con due corpi turriti che inquadravano l'abside centrale. La configurazione triabsidata dello spazio orientale è puntualmente ripresa da una cripta a oratorio, con colonnine che sorreggono volte a crociera senza evidenziazione delle nervature e ancora prive di sottarchi, mentre l'esterno è scandito da paraste e risalti angolari. Tutte queste caratteristiche suggeriscono una datazione compatibile con la fine del secolo X indicata dalla carta di fondazione.

I resti della chiesa di Fontaneto sono stati messi in luce tra 1999 e 2001 (con ulteriori riconsiderazioni in occasione di un'analisi stratigrafica delle murature condotta nel 2008)<sup>102</sup>, sul sito della chiesa attuale, già ricostruita in età romanica e profondamente rimaneggiata in epoca moderna. L'indagine archeologica ha permesso anche in questo caso la restituzione di un impianto «a T», con navata unica connessa verso est a un'ampia espansione trasversale<sup>103</sup>, i cui bracci nord e sud risultano separati dal settore

<sup>99</sup> Micheletto, Uggé 2003: 388-396.

<sup>100</sup> Micheletto 2011: 90-97; Micheletto, Uggé 2013: 181-183. A tali contributi si rinvia per le informazioni che seguono.

<sup>101</sup> Verzone 1942: 153-154. I vani antistanti le torri erano coperti da volte a botte. Cfr. ora anche Arditi 2009: 162-165.

<sup>102</sup> Pejrani Baricco 2009.

<sup>103</sup> Le condizioni di conservazione degli alzati non permettono di precisare se si tratti effettivamente di un transetto (come indicato nella pubblicazione citata) o piuttosto di ambienti

centrale ciascuno tramite una probabile duplice archeggiatura poggiante su un sostegno (fig. 9); i successivi rimaneggiamenti non consentono però di precisare con sicurezza se si tratti di un'unica fase oppure di due fasi costruttive distinte, sempre comunque relative al periodo preromanico. Davanti alla facciata di tale edificio nel 1967 fu rinvenuta un'area funeraria, che rimane però di problematica attribuzione cronologica, data l'assenza di puntuale documentazione di scavo.

Della chiesa, databile agli inizi del secolo X sulla scorta delle fonti sopraillustrate, sussistono, in condizioni di riuso, numerosi frammenti del corredo scultoreo – ben compatibili con quella datazione, in base ai caratteri esecutivi – che documentano l'impegno costruttivo profuso nella realizzazione e decorazione dell'edificio, anche nel quadro di un'importante articolazione di arredi liturgici, forse con la presenza di un ambone o di un ciborio, di cui una grande lastra in calcare ammonitico veronese, ora ricomposta, potrebbe costituire il basamento<sup>104</sup>. Uno degli aspetti più evidenti di questo sito è tuttavia rappresentato dal numeroso materiale di reimpiego di età imperiale e tardoantica<sup>105</sup>, in parte ancora in opera, come nel caso della colonna con capitello, a sua volta riadattato al sottostante fusto, riutilizzati come sostegno delle arcate nel diaframma fra il braccio nord e la navata longitudinale (fig. 9). Alcuni dei pezzi reimpiegati nel monastero rimandano, anche per il pregiato materiale (marmo bianco per lo più lunense), a contesti pubblici di età imperiale e sono verosimilmente da ascrivere all'ambiente urbano novarese, dove un personaggio di rango e ben inserito negli apparati funzionali come Gariardo poteva trovare utili canali di approvvigionamento<sup>106</sup>.

A Fontaneto, tuttavia, altri materiali possono attestare possibili, significative preesistenze: si tratta in particolare di una colonnina in marmo, forse connessa a una base (o mensa?) frammentaria d'altare/pluteo, nello stesso materiale, entrambi riconducibili al secolo VI, forse già reimpiegati nella chiesa altomedievale e possibili spie di un precedente edificio di culto *in situ*. Questo potrebbe essere altresì indiziato da un ulteriore elemento molto significativo, purtroppo in giacitura secondaria, ovvero una lastra funeraria in scisto con una croce a rilievo (fig. 10), di un tipo che sembra da inquadrarsi al VII-VIII secolo, sulla base di simili manufatti, utilizzati come coperchi di tombe di area lombarda occidentale<sup>107</sup>. Se il pezzo appartenesse al contesto locale, come suggestivamente proposto da Saverio Lomartire, potrebbe allora essere testimonianza della presenza di un più antico oratorio esistente *in loco*, con connotazioni private (famiglia di Gariardo?) e sepolcrali, come molti tra quelli noti in quell'orizzonte cronologico di primo altomedioevo, che avrebbe poi potuto evolvere nella ricostruzione di inizio secolo X, connessa alla costituzione di un complesso monastico<sup>108</sup>.

Questo caso, come già quelli – più nitidi – di San Dalmazzo di Pedona e di Pulcherada, è emblematico di un rapporto con le preesistenze *in situ*, che si rivelano spesso un condizionamento importante per l'ubicazione e l'organizzazione stessa del monastero. Sono purtroppo sfuggenti, ma non meno interessanti, i riferimenti a materiali di epoca

integrati all'aula, separati da questa tramite diaframmi e con coperture a quote più basse, quindi non una navata trasversale vera e propria.

<sup>104</sup> Lomartire 2009 (con bibliografia); Pejrani Baricco 2009: 123-124.

<sup>105</sup> Slavazzi, Bacchetta 2009. Lomartire 2009: 164 osserva come la grande lastra (m 2 x 1,83, dim. ricostruibili) possa essere stata in origine un elemento di pavimentazione di una piazza pubblica (si può evidentemente pensare al Foro).

<sup>106</sup> Pejrani Baricco 2009: 124; Lomartire 2009: 148.

<sup>107</sup> Lomartire 2009: 155.

<sup>108</sup> Pejrani Baricco 2009: 123, che non esclude neppure, sulla base della lastra funeraria, la possibilità di una prima fase costruttiva della chiesa altomedievale riferibile al secolo VIII.

romana del cui ritrovamento si ha notizia per San Costanzo al Monte<sup>109</sup>, così come le ceramiche da mensa e da cucina rinvenute nell'area del monastero di Savignone, ancorché anche qui non da contesto stratigrafico, databili tuttavia in quantità importante tra VI e VII secolo. Questi materiali lasciano pertanto ipotizzare la presenza di un insediamento nella zona<sup>110</sup>, che andrebbe a contribuire peraltro alla ricostruzione dell'habitat di una valle, quella della Scrivia, di cui proprio l'archeologia sta rivalutando il popolamento in età tardoantica. In questo contesto, con dinamiche ancora tutte da precisare e forse senza la necessità di pensare necessariamente a un'irradiazione bobbiese, va ad inserirsi il monastero, come detto attestato solo nella tarda età carolingia e ancora ignoto nelle sue strutture materiali.

In altro ambito geografico, il quadro di una presenza monastica che si insinua in aree di antico insediamento e che forse ne recupera le capacità di sfruttamento delle risorse territoriali è forse indiziato anche per San Pietro di Pagno da un'iscrizione funeraria metrica di V secolo, murata nella chiesa attuale e assegnabile a una donna di rango, *Regina*<sup>111</sup>. Il riferimento è particolarmente interessante, in relazione alla presenza di latifondi, anche pubblici, documentati nel Piemonte sud-occidentale per l'età tardoantica e altomedievale da iscrizioni di membri della classe senatoria e da bolli laterizi, che attestano importanti interessi produttivi nell'area<sup>112</sup>, un'eredità forse poi in qualche modo raccolta dall'abbazia che su quel territorio insiste.

In tale contesto in continuo arricchimento di dati archeologici, è però certamente ancora il monastero di Novalesa a fornire il quadro più rappresentativo per quanto riguarda le strutture materiali. Il sito è troppo noto dai numerosi lavori di Gisella Cantino Wataghin perché se ne riprenda qui una disamina sistematica<sup>113</sup>. Basti richiamare, per il periodo di interesse di questo contributo, i tratti essenziali di quanto ormai più di quarant'anni di indagini archeologiche hanno riportato alla luce, ovvero la presenza di due fasi principali di costruzione sul sito. La più antica è imperniata su una chiesa orientata, ad abside quadrangolare, affiancata sul lato nord da una cappella di poco successiva, con analoga terminazione, a probabile destinazione funeraria e forse anche concepita per accogliere qualche particolare venerazione di reliquie (fig. 4, n. 2). A tale edificio culturale fa da contrappunto verso occidente e verso sud una serie di strutture di diverso andamento (fig. 11), nord-ovest/sud-est, scavate a più riprese, che descrivono lunghi corpi di fabbrica a pianta rettangolare associati a portici e corridoi; di fronte alla chiesa, murature di analogo andamento contraddistinguono uno spazio di cerniera tra i fabbricati appena descritti e la zona ove sorge l'impianto culturale.

<sup>109</sup> Si tratta di monete e di laterizi di tipo romano, mentre vecchie segnalazioni indicano la presenza di tombe in un'area a sud della chiesa, in prossimità di una croce che avrebbe individuato il luogo della decapitazione di Costanzo (Micheletto, Uggé 2003: 385). Non credo vi siano ad oggi elementi per suffragare l'ipotesi di Settia che legge in questo martire uno di quei santi «venerati in periferici siti alpestri sede di inumazioni e considerati sacri talora sin da età protostorica; è verosimile perciò credere che la religione cristiana vi si sia affermata, sovrapponendosi a precedenti culti pagani grazie ad abili evangelizzatori che non esitarono a simulare l'*inventio* di un corpo santo per convogliare su di esso le pratiche religiose tradizionali». Settia 2020: 28.

<sup>110</sup> De Vingo 2006.

<sup>111</sup> Micheletto 2011: 91.

<sup>112</sup> Giostra *et al.* 2014: 97.

<sup>113</sup> Tra gli altri: Cantino Wataghin 2004 e 2014. A questi contributi si fa riferimento per quanto segue, salvo diversa indicazione.

La proposta interpretativa di Gisella Cantino vede in queste strutture l'impianto del primo monastero legato all'istituzione abboniana, incentrato su una chiesa preceduta da un atrio, dall'andamento fortemente disassato rispetto alla chiesa.

Una seconda fase, da collocarsi agli inizi del secolo IX, mostra invece una netta regolarizzazione rispetto alle strutture precedenti: se la chiesa viene interessata sostanzialmente da pochi interventi – il rifacimento dell'arredo liturgico, la riconfigurazione dell'abside, ora semicircolare, e l'aggiunta a ovest di un possibile, piccolo avancorpo a carattere funerario – è nell'area circostante, a sud, che si osservano le trasformazioni più incisive. Si definisce, infatti, in questo momento uno spazio claustrale regolare, con edifici disposti intorno a una corte quadrangolare, verosimilmente bordata da portici (lignei) di collegamento e descritta da corpi di fabbrica rettangolari disposti ortogonalmente e parallelamente all'abbaziale, come quello individuato al di sotto del refettorio romanico, nella manica meridionale<sup>114</sup>. A contatto con la chiesa, invece, verso nord, un analogo edificio, di cui si conservano alcuni tratti in alzato, rimane di problematica identificazione nei suoi usi, per quanto la presenza di una sepoltura di IX secolo a esso addossata ne faccia presupporre «una connotazione in qualche modo sacralizzata»<sup>115</sup>, forse un annesso con valenza liturgica. Una tomba è parimenti inglobata nel perimetrale sud dell'abbaziale, in fase con esso e identificata, per la sua particolare ubicazione, con la sepoltura del fondatore<sup>116</sup>.

Almeno un altro grande fabbricato rettangolare, con andamento nord-sud, è presente a ovest del refettorio e a questo ortogonale. Non vi sono indizi per un'identificazione funzionale di tale costruzione, ma, considerando la posizione piuttosto discosta rispetto al nucleo più compatto del primo «chiostro» e il suo affaccio verso nord su una vasta area (di circolazione?<sup>117</sup>) antistante la chiesa, si potrebbe pensare, come ipotesi di lavoro, a una destinazione di servizio o forse anche di accoglienza per ospiti esterni<sup>118</sup>.

Rimane certamente aperta l'interpretazione delle strutture più antiche emerse sul sito, ad andamento obliquo rispetto all'abbaziale. Gli scavi condotti dall'allora Soprintendenza Archeologica del Piemonte, che hanno riportato alla luce la maggior parte di questi resti, non permettono di chiarire in maniera puntuale la possibile funzione di tali edifici né di fornirne un preciso inquadramento cronologico, ma ne hanno chiaramente evidenziato la messa in opera in diverse fasi<sup>119</sup>. In attesa di una pubblicazione esaustiva e tenendo conto comunque della scarsità di materiale datante rinvenuto, le indagini da ultimo condotte sul sagrato della chiesa attuale, tra 2008 e 2009, permettono tuttavia qualche significativo avanzamento delle conoscenze. L'edificio rettangolare molto allungato qui individuato, infatti, si mostra ripartito in più vani, che in due casi ospitano focolari; le analisi al radiocarbonio condotte sui resti carboniosi ivi conservati consentono di circoscrivere l'occupazione al periodo 570-700, con un picco di probabilità maggiore corrispondente al periodo 610-670. Anche alcuni materiali qui rinvenuti, tra cui alcuni frammenti di

<sup>114</sup> Il refettorio altomedievale è identificabile sulla base di resti del banco di seduta lungo la parete sud e, nell'angolo sud-ovest, dei lacerti di una pedana, verosimilmente destinata al lettore a mensa. Risulta forse possibile, inoltre, individuare una traccia quadrangolare, possibilmente legata a un dispositivo antistante la tavola dell'abate, normalmente ubicata lungo il lato est. Cantino Wataghin 2004: 48.

<sup>115</sup> Cantino Wataghin 2004: 47.

<sup>116</sup> Cantino Wataghin 2004: 40.

<sup>117</sup> Questo ovviamente ammettendo come già avvenuta, nell'età carolingia cui l'edificio sembra attribuibile sulla scorta del suo allineamento, la scomparsa delle strutture ad andamento obliquo evidenziate nell'attuale sagrato.

<sup>118</sup> L'ipotesi è di chi scrive.

<sup>119</sup> Pejrani Baricco, Uggé, Cantino Wataghin 2010.

pettine (individuati peraltro pure in altri punti del complesso monastico<sup>120</sup>: fig. 12), parrebbero suggerire un'attribuzione cronologica delle strutture al secolo VII.

Il dato è evidentemente molto interessante poiché, se confermato, permetterebbe di ricostruire un quadro in cui il monastero si sarebbe inserito all'interno di un complesso più antico, di diversi decenni se non di un secolo, di cui il primo impianto monastico avrebbe recuperato le strutture, prima di dotarsi di un'organizzazione più rispondente alla nuova sensibilità carolingia. Sembrerebbe pertanto delinearsi un processo di riconversione funzionale di un complesso precedente, di orizzonte merovingio. Sfuggono i percorsi attraverso cui Abbone ne entrò in possesso, con più possibilità aperte: tra le altre, un'acquisizione per via ereditaria, pensando dunque a una pertinenza di lungo corso del complesso al nucleo parentale del fondatore, oppure potrebbe trattarsi di un bene conseguito in virtù del proprio ufficio in seno al funzionariato pubblico o ancora, in via più privata, come compenso per legami con la corte o personaggi di grande rilievo quali i maestri di palazzo, con cui, come si è detto, la famiglia era in contatto. Si tratta di scenari che si intrecciano parimenti con complesse questioni circa lo status giuridico di questo nucleo edificato nel secolo VII. Il documento del 726 indica comunque il pieno possesso del sito, la cui funzione rimane incerta<sup>121</sup>, da parte di Abbone (che lo fonda *in rem proprietatis nostre*<sup>122</sup>).

Come noto, si tratta di meccanismi spesso dai contorni problematici, che l'archeologia dei monasteri sta in ogni modo contribuendo a chiarire, come dimostra il caso di Cluny, ove recenti scavi hanno rivelato non soltanto l'inserimento della comunità monastica in un complesso residenziale aristocratico di età carolingia di proprietà del fondatore, ma ne hanno anche illustrato le modalità, mediante il progressivo adattamento e rifacimento delle strutture esistenti<sup>123</sup>.

Al momento per Novalesa non si può che rimanere su un piano congetturale. Un progressivo superamento di questo assetto è comunque evidente con la sua dismissione e con l'inserimento, proprio nell'area dell'attuale sagrato, di sepolture, tra la fine del secolo X e la prima metà del successivo, a seguito del rientro dei monaci sul sito dopo la cesura che ne vide l'allontanamento all'inizio del secolo X.

Il complesso novalicense è un *unicum* anche per la presenza delle quattro cappelle che circondano il nucleo claustrale, a distanze diverse da esso (fig. 13 e 14). Almeno tre di impianto altomedievale (secolo VIII), e certamente raccordate da circuiti processionali, per alcune di esse l'intreccio tra fonti scritte e dati archeologici permette di evidenziare alcune specificità funzionali: Sant'Eldrado, interna allo spazio riservato ai monaci, accoglie la venerata tomba del santo abate della prima metà del secolo IX, mentre Santa Maria, la più dislocata (a circa 200 metri dall'abbaziale) e lungo l'antica strada di accesso al polo centrale, sembra aver svolto un ruolo di centro sacrale liminare, sul margine dello spazio monastico, a segnare il punto oltre il quale alle donne era vietato l'ingresso<sup>124</sup>; essa è anche luogo di sepoltura, con una particolare concentrazione di tombe infantili<sup>125</sup>.

<sup>120</sup> Uggé 2010.

<sup>121</sup> Complesso agricolo, cui potrebbe alludere il riferimento toponimico «Novalesa» alla messa a coltura di terre (*novalis*) o piuttosto centro di controllo della strada del Moncenisio e di supporto ai viandanti? Pejrani Baricco, Uggé, Cantino Wataghin 2010: 240.

<sup>122</sup> *Monumenta Novaliciensia*, C. Cipolla (ed.), doc. 1: 7.

<sup>123</sup> Baud, Sapin 2019.

<sup>124</sup> Destefanis 2015.

<sup>125</sup> Micheletto, Pittarello, Wataghin Cantino 1979. Si segnala inoltre come anche lo scavo all'interno della cappella di Santa Maria abbia restituito strutture murarie chiaramente preesistenti, anche se di problematico inquadramento (fig. 14, n. 3).

La cappella di San Michele, sita nel punto più alto dello sperone roccioso che domina il chiostro, conserva ancora caratteri altomedievali nelle grandi specchiature che ne scandiscono i prospetti, ma non si dispone di indicazioni circa una sua possibile caratterizzazione funzionale. Un caso singolare è invece rappresentato da San Salvatore, non distante da San Michele, e analogamente posta a una quota più alta rispetto al nucleo centrale, ma in una posizione più arretrata, verso il monte che sovrasta l'abbazia. Il *Chronicon* riporta come, nei primi tempi di vita dell'istituzione, presso la chiesa del Salvatore risiedessero gli abati, che vivevano separati dalla comunità, condividendo quel luogo appartato con numerosi monaci anziani *ob iura sanctitatis custodienda*<sup>126</sup>.

Allo stato attuale, la cappella si presenta in forme romaniche ed è preceduta da una struttura quadrangolare turriforme (fig. 15), di circa 5 m di lato, sulla cui interpretazione funzionale restano ampi margini di incertezza. La notizia sopra riferita, che identifica il luogo come residenza abbaziale, ha suggerito a Cantino Wataghin l'accostamento con situazioni analoghe, come nel noto caso di Benedetto a Montecassino, secondo quanto narrato da Gregorio Magno, ma anche, per quanto riguarda l'utilizzo a scopo diverso da quello militare dei piani alti di una torre, con Torba<sup>127</sup>. L'affinità con il monastero del Seprio, che ingloba una torre del preesistente *castrum* tardoantico, si estende del resto anche ad aspetti più propriamente morfologici, in particolare per la presenza di paraste aggettanti in corrispondenza degli angoli e dell'asse mediano di ogni faccia (tranne quella est, in aderenza alla facciata della chiesa, molto rimaneggiata) (fig. 16); il risalto centrale, a differenza di quanto osservabile nel sito lombardo, a Novalesa è pensile e si imposta a circa metà altezza. Lungo il lato nord si rilevano, quasi al di sotto della copertura odierna, due feritoie, disposte simmetricamente rispetto alla parasta centrale, anche in questo caso con forti analogie con Torba.

Difficile inferire, sulla base di soli aspetti formali, una prossimità cronologica tra le due torri poiché si tratta di soluzioni che potenzialmente avrebbero potuto essere ancora adottate nell'altomedioevo e quindi essere compatibili con la costruzione di questa struttura già in periodo monastico. Non se ne può escludere tuttavia la preesistenza – e allora in quale rapporto si troverebbe questo fabbricato con il complesso di edifici ad andamento obliquo ritrovati nell'area del chiostro? – ma il problema funzionale, anche in questo caso, non è di agevole soluzione, dal momento che la torre si trova in posizione arretrata e non sembra potersi spiegare con la necessità di protezione o di avvistamento<sup>128</sup>. Resta al momento a titolo di pura suggestione il riferimento del *Chronicon* a una torre alta e possente, collegata ad abitazioni nei pressi, che i mitici fondatori di Novalesa – un gruppo di cristiani aggregatisi intorno alla nipote di Nerone, convertita alla nuova religione e in fuga dalle persecuzioni dei pagani – avrebbero trovato sul sito al loro arrivo<sup>129</sup>.

<sup>126</sup> *Cronaca di Novalesa*, G.C. Alessio (ed.), II, 1: 52-53.

<sup>127</sup> Cantino Wataghin 2004: 38-40. Su Torba si rinvia ora alle considerazioni di Fabio Scirea in questa annata di *Fenestella*, con relativi rinvii. Ringrazio Gisella Cantino per il sopralluogo svolto insieme nel giugno 2022 nell'area della cappella del Salvatore e per il sempre stimolante confronto.

<sup>128</sup> Così già Cantino Wataghin 2004: 40.

<sup>129</sup> *Cronaca di Novalesa*, G.C. Alessio (ed.), I, 4: 11-12.

### Conclusioni

Al di là dei limiti delle fonti, il panorama che emerge da una visione d'insieme dei dati documentari e materiali, mostra una certa diversificazione nel quadro monastico regionale, a più livelli.

Innanzitutto, considerando i soggetti promotori delle fondazioni, appare forse eccessivamente schematica la ripartizione a suo tempo proposta tra una prima fase, anteriore al secolo X, in cui si osserverebbe la netta prevalenza dell'intervento regio (o di funzionari pubblici), e una seconda, posteriore alla metà dello stesso secolo, quando comparirebbero monasteri privati, come quelli di Grazzano e Spigno, legati agli Aleramici<sup>130</sup>.

La situazione sembra in realtà più complessa, con un intreccio di componenti non sempre lineare, anche soltanto considerando il primo documento certo di cui si dispone, ovvero la *charta* di San Michele di Lucedio, in cui, a diverso titolo, agiscono tre protagonisti: Gauderis, espressione di un'aristocrazia terriera ben radicata sul territorio in contatto con la monarchia longobarda, il sovrano Ariperto II e il vescovo di Vercelli, che infatti deterrà a lungo il controllo del cenobio, seppure con momenti di forzato allontanamento, pur sempre però a vantaggio di altri presuli (cessione disposta da Lotario a favore del vescovo di Novara, 840)<sup>131</sup>. I monasteri femminili sembrano piuttosto legati al potere episcopale e il riferimento alla fondazione tortonese del vescovo Innocenzo da parte del testo agiografico soprarichiamato, per quanto condizionata dai filtri propri di quel genere letterario, potrebbe forse essere una spia di un'origine correlata all'ambiente vescovile; così è ancora nel secolo X, e con nitidezza, ad esempio, per San Pietro di Torino<sup>132</sup>. D'altro canto, un'istituzione che muove con certezza dalla committenza episcopale, come il San Marziano di Tortona, è a sua volta connessa, per la figura stessa del fondatore, ai sovrani italici, mentre è dal potere del re che emana l'autorità conferita a personaggi con un ruolo funzionariale come Gariardo, fondatore di Fontaneto, Aleramo e Anselmo, fondatori di Grazzano e Spigno, o Amizone/Adamo, promotore del monastero di Arona, per quanto questi agissero ormai in un chiaro quadro di costruzione di un potere signorile, forti di una solida base personale e territoriale.

Considerando invece gli sviluppi nei primi secoli di esistenza dei più antichi monasteri piemontesi, il dato che emerge è una certa fluidità sul piano istituzionale, che ne determina il frequente passaggio di mano. Per Santa Maria/San Bartolomeo di Azzano, al momento costitutivo probabilmente legato al potere signorile anscarico, segue una fase – questa sì, documentata – nella seconda metà del secolo X in cui l'ente è nelle disponibilità dei monarchi, i quali dapprima confermano beni e diritti all'abate (ma già dietro interessamento/sollecitazione del vescovo di Asti), e quindi concedono l'abbazia allo stesso episcopato. La ben nota consuetudine dei sovrani carolingi e post-carolingi del regno italico di assegnare le fondazioni monastiche in beneficio a vescovi o ad aristocratici come ricompensa per la fedeltà dimostrata o per assicurarsene l'appoggio, se da un lato inserisce questi centri in complesse e cangianti reti di rapporti anche decisamente sovralocali, come nel caso di Massino, dall'altro ne segna vicende alterne, con momenti anche di forte flessione interna nella vita delle comunità, dovuta a conflitti, tentativi di appropriazione da parte di soggetti esterni anche con la forza, non senza riverberi sulle strutture materiali.

A questo proposito, occorre tuttavia procedere con cautela nella valutazione: non è infatti infrequente, come osservato, che l'abbazia sia detta distrutta, almeno rispetto alle

<sup>130</sup> Sereno 1998: 431.

<sup>131</sup> Bougard 1999.

<sup>132</sup> San Pietro rimarrà peraltro saldamente in mano vescovile: Ciccopiedi 2012: 41-42.

sue fasi più antiche, nella stessa documentazione che magari ne attesta per la prima volta l'esistenza, come nei casi di Vendersi o di Pulcherada. Il quadro descritto, attraverso un'immagine di desolazione materiale a tratti quasi «di genere» è difficilmente da prendere alla lettera, immaginando sistematicamente un quadro di rovine. Così, a Novalesa, l'archeologia ha potuto dimostrare come non sussistano tracce nette della devastazione saracena descritta dal *Chronicon* come causa del temporaneo abbandono del sito da parte dei monaci<sup>133</sup>.

In ogni caso, l'immagine di difficoltà che, per il secolo X in particolare, si impone in diversi casi tradisce verosimilmente, al di là di situazioni specifiche, la crisi di un «vecchio monachesimo» di impronta altomedievale, a fronte di nuove realtà emergenti, dall'aristocrazia laica (Fontaneto, Arona) a potenti e talora aggressivi episcopati (come quello di Giseprando a Tortona), che non solo si fanno promotori di nuovi cenobi, ma riescono a imporre il proprio controllo su antichi centri, ripristinandoli secondo forme rinnovate. Questa rigenerazione, la cui giustificazione è presentata nelle fonti scritte proprio con la condizione di abbandono in cui alcuni di essi versano, avviene su un piano istituzionale, ad esempio con la riconversione in complessi canonicali (Vendersi) strettamente legati all'episcopato<sup>134</sup>, ma può forse anche individuarsi sul piano delle strutture materiali, come a Pulcherada, ove la ricostruzione della chiesa, ascrivita al secolo X e attualmente in parte conservata, documenta la fase di rinnovamento dell'impianto. Questo caso, del resto, mostra nello stesso tempo come un monastero che presenti caratteristiche attrattive, in primis per la sua posizione itineraria, abbia il potenziale per riprendersi, sotto nuove vesti, anche dopo fasi di crisi.

La critica ha sottolineato come l'acquisizione di Pulcherada da parte degli Aleramici e la sua assegnazione a Spigno rifletta l'interesse per la rivitalizzazione di un nucleo culturale che già in precedenza sembrerebbe polarizzato sulla venerazione di san Mauro, un santo illustre, discepolo di san Benedetto e intorno al quale proprio in età carolingia si avvia una tessitura agiografica che ne fa il portatore della spiritualità benedettina nei territori d'Oltralpe<sup>135</sup>. Se le sollecitazioni che provengono da tale presenza culturale sono certamente plausibili, occorre tuttavia rilevare come l'espressione presente nel documento del 991 – *ut iterum ibidem monachi congregentur [...] et pauperes atque peregrini ibi ospitalitatem habeant*<sup>136</sup> – a giustificazione della volontà degli Aleramici di ripristinare la funzionalità del monastero non si limiti ad aspetti di interesse devozionale. La locuzione *pauperes et peregrini*, standardizzata in tanta documentazione medievale, e l'accento all'ospitalità, proprio per la polisemia dei termini utilizzati, alludono a un mondo ben più vasto dei soli

<sup>133</sup> Cantino Wataghin 2004: 40.

<sup>134</sup> Nel caso di Vendersi il collegamento con il mondo diocesano e con l'episcopato emerge in più punti della carta del 946, a partire dalla stessa indicazione della Chiesa tortonese destinataria della donazione di Ugo, evocata attraverso i suoi santi più rappresentativi: *sancto Marciano sanctoque Innocencio atque Laurencio sancte dertonensis ecclesie auctoribus*. *Le più antiche carte Asti*, F. Gabotto (ed.), doc. LXIII: 115. Il termine *auctor* indica il fondatore, ma anche il protettore, ed è a tale accezione che Paolo Tomea associa il ricorso a questo lemma nel testo in esame (Tomea 1993: 352, nota 30), chiaro rimando anche all'autorità della cattedra episcopale, nella menzione dei due protovescovi Marziano e Innocenzo. Si è già detto degli *Acta Sancti Innocentii*, basti dunque qui ricordare che la cattedrale tortonese è intitolata, forse già dal secolo IX, a San Lorenzo, mentre nell'età di Giseprando (intorno al 945) accanto a Lorenzo compare anche sant'Innocenzo (Profumo, Mennella 1982: 62-65). A proposito dell'opzione canonica si ricordi che lo stesso Giseprando probabilmente istituisce il capitolo canonico del complesso episcopale tortonese e senza dubbio ne costituisce la base economica. *Le Carte Archivio Capitolare Tortona*, F. Gabotto (ed.), doc. III: 4-5. Anche Picard 1998: 101-102.

<sup>135</sup> Tosco 1996a: 79-82.

<sup>136</sup> Bosio 1972: 19.



«pellegrini» in senso moderno<sup>137</sup>, ovvero viaggiatori per devozione. Piuttosto, si fa riferimento a una congerie di soggetti, di bisognosi di vario tipo, che includono indigenti, anche locali e stanziali, così come viandanti, mossi da diversi scopi, i quali, per la loro stessa condizione, si trovano in condizione di necessitare di quell'*hospitalitas* che contraddistingue la vita monastica associata sin dall'altomedioevo<sup>138</sup>. È a questo mondo in transito lungo il Po e lungo la strada che affianca il fiume che gli Aleramici guardano, nell'intento di assicurarsi un punto di sosta e di snodo nei flussi di mobilità lungo quelle arterie<sup>139</sup>, cui non a caso rivolgono le proprie mire anche i marchesi arduinici di Torino.

In questi complessi processi, il controllo di un culto, come in altri casi già ricordati, può indubbiamente rappresentare un valore aggiunto per un'iniziativa di rilancio di un centro monastico, ma tale ripresa può essere letta anche in un più vasto e sfaccettato contesto, in rapporto cioè ai molteplici e diversificati compiti che un cenobio può svolgere in seno a un territorio.

La scarsità delle fonti impedisce in alcuni casi di precisare l'articolazione delle funzioni che gli enti monastici possono aver assunto, ma la ricerca archeologica concorre a meglio definire il quadro. Un elemento costante, come già rilevato dalla storiografia, è un posizionamento attento alla rete infrastrutturale, terrestre e fluviale/lacustre, che determina precise scelte locazionali allo sbocco di valli nella pianura (Borgo San Dalmazzo, Villar San Costanzo, Pagno, Brione), lungo solchi intervallivi (Vendersi), lungo corsi d'acqua associati a loro volta a strade di rilievo (Savignone, Precipiano, Pulcherada), a controllo e a servizio di passaggi obbligati in area montana (Novalesa), a ridosso di importanti bacini lacustri (Massino, Arona), entro aree di strada di antica percorrenza (Fontaneto, Lucedio), per non parlare delle zone extramurane delle città, attraversate da importanti vie in uscita (Tortona-San Marziano). In molti casi, a tale connessione si affianca una chiara vocazione di sfruttamento delle risorse territoriali, particolarmente di quelle boschive (San Costanzo al Monte<sup>140</sup>, Lucedio, in quest'ultimo caso come aspetto esplicitato sin dalla stessa carta di dotazione del 707<sup>141</sup>) e quelle legate allo sfruttamento dei corsi d'acqua (Santa Maria di Azzano d'Asti<sup>142</sup>), che giustifica peraltro anche la presenza di beni fiscali in quelle stesse aree.

Un discorso a parte va svolto per i monasteri femminili, in territorio piemontese a chiara connotazione urbana, che presentano un legame, verificato anche altrove con una certa sistematicità, con le aree intramurane a ridosso delle cinte urbane e negli angoli della cortina (Tortona-Santa Eufemia; Torino-San Pietro).

<sup>137</sup> Questa traduzione si trova invece ad esempio in Borgi 1996: 646. Destefanis 2022, con rimandi.

<sup>138</sup> Destefanis 2017.

<sup>139</sup> Settia 1991: 42-45. L'atto del 991 coglie la dominazione aleramica su Pulcherada ormai prossima alla sua conclusione.

<sup>140</sup> Non è da escludersi, inoltre, un precoce sfruttamento delle miniere di ferro e d'argento dell'area: Micheletto, Uggé 2013: 179.

<sup>141</sup> Nel documento, Ariperto II attribuisce al vescovo vercellese, insieme al monastero di San Michele, una *terram incultam* di cui si precisano i confini, a quanto ricostruibile sulla base di atti successivi sita nell'ambito del vasto complesso forestale che si estendeva, ancorché in modo non continuativo, tra la Dora Baltea, il Po e la Sesia (Cancian 1975: 6-11 e Settia 2005: 363-368). Interessante osservare come nella carta del 707 il re specifichi che quella proprietà, già tenuta in concessione da un altro soggetto, venga assegnata al monastero mediante l'intervento di funzionari pubblici e in particolare di «Fuxione wualdeman», qualifica che indica chiaramente mansioni di gestione di spazi boschivi, di pertinenza fiscale e sotto il controllo di uomini designati dall'autorità regia, in quanto risorse di primaria importanza. *CDL*, III/1, L. Schiaparelli (ed.), doc. 8: 33. Cfr. Cancian 1975: 15.

<sup>142</sup> Berengario II e Adalberto donano al monastero un tratto del Tanaro, con le due rive e diritti a esso connessi, con riferimento alle attività legate alla navigazione e al commercio sul fiume, ma anche alla costituzione di peschiere e mulini. *I diplomi di Ugo e Lotario*, L. Schiaparelli (ed.), doc. VI: 310.

Il forte radicamento territoriale o comunque lo stretto rapporto con il sistema viario, che fa dei monasteri nodi vitali di coordinamento fondiario, favorisce lo sviluppo di ulteriori funzioni, che investono anche l'aspetto religioso. In alcuni casi, infatti, emerge il ruolo del centro nella gestione di un culto martiriale o santorale, offrendo assistenza spirituale e materiale ai fedeli. Traiettorie di questo tipo sono ipotizzabili ad esempio per Vendersi, ove non solo il documento del 946 fa esplicita menzione delle sacre spoglie di Fortunato che riposano nella chiesa, ma ove la costituzione di un collegio canonico e la necessità di ripristino del luogo può leggersi anche in chiave di rilancio di quella venerazione. Il ruolo giocato dalla presenza di un culto, in maniera più o meno accentuata, è in fondo condiviso da molti monasteri, talora con particolare evidenza, documentaria quando non strutturale (San Dalmazzo di Pedona, San Marziano di Tortona, San Costanzo al Monte, San Mauro di Pulcherada). Le modalità con cui si attua il rapporto monastero-centro culturale possono variare in relazione alla funzione stessa del cenobio: esso può infatti affiancare, a scopo di servizio liturgico e officatura, una chiesa a connotazione santuariale, magari già esistente da molto tempo (come sembrerebbe per San Marziano di Tortona) oppure può «incorporare» il polo devozionale (Borgo San Dalmazzo). Una distinzione, questa, che andrà ulteriormente indagata, ma che evidentemente mostra importanti ripercussioni sull'accessibilità della chiesa in cui si conservano le reliquie, aperta ai fedeli nel primo caso, non fruibile o fruibile soltanto in specifiche condizioni (ad esempio in occasione delle festività di commemorazione del santo) nel secondo<sup>143</sup>.

Il fattore cronologico entra altresì in gioco in questo scenario, poiché il culto può essere potenziato, in un cenobio già esistente, con l'acquisizione di importanti reliquie, come accade a San Michele di Lucedio, con l'arrivo delle spoglie del martire Genuario oppure rilanciato, come a San Mauro di Pulcherada.

Il caso di San Dalmazzo di Pedona, del resto, ben illustra la centralità del monastero sotto diversi punti di vista, non ultimo quello di snodo di scambio, favorito ovviamente dal posizionamento stradale, che, come ricorda l'*Additio Moccensis* (databile tra VIII e IX secolo<sup>144</sup>, quando non prima<sup>145</sup>), attira una molteplicità di flussi *non solum ex ipsis locis, sed et de maritimis et de diversis regionibus*. La devozione si salda con l'attività commerciale: *in ipsum locum sancti Dalmatii [...] non solum mercandi causa veniunt, sed ad exorandum*<sup>146</sup>. Analogamente, anche Fontaneto vede precocemente istituito un mercato in associazione all'abbazia, attestato dal citato diploma di Berengario I del 908, che si tiene con cadenza mensile; l'ente religioso è parimenti esentato dal pagamento di diritti e ottiene facoltà, per mezzo dei suoi *famuli*, di commerciare liberamente in tutto il Regno<sup>147</sup>.

<sup>143</sup> Su questi aspetti si rinvia all'intervento di chi scrive: *La venerazione di santi e reliquie nei monasteri altomedievali dell'Italia settentrionale: dispositivi liturgici e organizzazione dello spazio culturale*, presentato al convegno internazionale *Devotional Practices, Pilgrimage Activities and Space Organization in Early Medieval Monasteries (5<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries)*, Napoli, 28-29 novembre 2022, in corso di pubblicazione. Gli sviluppi dei santuari tardoantichi piemontesi, spesso legati a culti associati alle chiese martiriali dei suburbi delle città, sono stati recentemente studiati da V. Sala, *Les sanctuaires martyriaux du nord-ouest de l'Italie durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge. Étude des dynamiques socio-spatiales, culturelles et architecturales*, tesi di dottorato in Archeologia e Antichità post-classiche (secc. III-XI), Université Paris X- Nanterre e Università di Roma «La Sapienza», dir. prof. Brigitte Boissavit-Camus e Eleonora Destefanis, discussa nel dicembre 2022.

<sup>144</sup> Tosco 1996b: 39.

<sup>145</sup> Settia 2020: 26 («non posteriore al VII secolo»).

<sup>146</sup> Riberi 1929, *Additio moccensis*, 21: 382.

<sup>147</sup> *I diplomi di Berengario I*, L. Schiaparelli (ed.), doc. 68: 184.

Alla luce di queste considerazioni, ci si domanda dunque quali siano i riverberi delle molteplici funzioni assolte dai monasteri, anche in rapporto al loro contesto territoriale, sull'organizzazione degli spazi e sulla destinazione d'uso degli edifici che li compongono.

Luoghi in cui si svolgono pratiche rituali, spesso teatri di una liturgia articolata, tanto più in presenza di culti che attirano devoti, essi dovettero aver previsto, almeno nei casi più strutturati, spazi di accoglienza per assicurare conforto ai visitatori ma anche ai viandanti e a quei *pauperes et peregrini* di cui si è detto per Pulcherada o ai devoti che si recavano a venerare le spoglie di Dalmazzo a Pedona. Occorre inoltre considerare il rapporto stretto che gli enti monastici detenevano con i loro fondatori o detentori, nonché con gli stessi sovrani, legame che ha risvolti molto concreti nell'obbligo di offrire ospitalità per passaggi o visite periodiche. Il monastero di Savignone, ad esempio, è tenuto ad accogliere il vescovo di Lodi (che, come detto, ne detiene il possesso) e i suoi *missi* per dirimere eventuali contrasti o in caso di necessità. Tale presenza imposta può tuttavia risultare molesta o comunque difficoltosa da sostenere sul lungo periodo, come dimostra ancora il caso di Savignone, per il quale il pontefice Marino I si preoccupa di regolamentare i tempi e le modalità della permanenza degli inviati episcopali:

*non plus quam XXX homines et cavallos XL conducant quibus ex ipsis monasterii rebus dentur stipendia et ultra triduum non ibi morentur nisi cogente caritate aut necessitate abbas cum fratribus postulaverint*<sup>148</sup>.

L'ospitalità può divenire difficile da sostenere, specie in relazione a presenze di alto rango. Il *Chronicon Novalicense*, ad esempio, in riferimento alla fase precedente l'abbandono temporaneo dell'abbazia alpina nel secolo X, riferisce ripetutamente di soggiorni di Carlo Magno in monastero, con conseguenze in prima battuta nefaste, anche se poi risolte in occasioni di miracolo. Dopo la conquista del regno longobardo, ad esempio, il sovrano è ritratto durante un soggiorno a Novalesa, insieme con la moglie che qui muore, nel tempo della Quaresima: *nam ista ei erat consuetudo quando in Italiam veniebat*<sup>149</sup>. In occasione di uno di questi passaggi in monastero, il re, con il suo esercito, si trattenne per un tempo così lungo da consumare tutte le derrate di cui l'abbazia disponeva<sup>150</sup>; il santo abate Frodoino, tuttavia, con la grazia ottenuta tramite un'assidua preghiera, fu il tramite di un prodigio, poiché, essendosi esaurite tutte le scorte, una notte egli invocò il Signore perché venisse in soccorso. Prontamente esaudito, il giorno successivo trovò nel *cellarium* gli orci/botti (*vascula vinaria*) pieni di ottimo vino, mentre il granaio (*orreum*) era colmo di grano, senza che nessuno fosse entrato in monastero, avendo egli fatto chiudere le porte<sup>151</sup>.

Il sottinteso di riferimenti quali quelli citati è evidentemente rappresentato da edifici o ambienti destinati all'alloggio di tali ospiti più o meno imposti, nonché delle loro cavalcature, di cui la pianta di San Gallo riproduce icasticamente gli spazi di ricovero, sottolineando peraltro la distinzione, che ben si evidenzia per i grandi monasteri di età carolingia, tra aree di accoglienza per gli ospiti di riguardo e settori riservati all'assistenza ordinaria a bisognosi e infermi<sup>152</sup>.

Purtroppo, la traduzione archeologica di questi spazi e, più in generale, di tutti gli spazi di vita quotidiana nei monasteri piemontesi rimane al momento per lo più ignota. Tuttavia, i dati già da tempo noti e le nuove acquisizioni forniscono qualche spunto di

<sup>148</sup> Cartario Precipiano, L.C. Bollea (ed.) 1911, doc. I: 248.

<sup>149</sup> Cronaca di Novalesa, G.C. Alessio (ed.), II, 4: 66-69.

<sup>150</sup> Ibidem, III, 8: 146-147.

<sup>151</sup> Ibidem, III, 12: 152-153.

<sup>152</sup> Destefanis 2019: 55-58.

riflessione interessante, proprio a partire dal caso di Novalesa, che di fatto rappresenta la sola situazione nella quale è possibile ravvisare, per l'altomedioevo, la presenza di edifici monastici al di là della chiesa abbaziale.

Nel monastero alpino, oltre al peso che riveste il rapporto con le preesistenze, qui particolarmente visibile nella sua forza di condizionamento della disposizione delle strutture, è l'organizzazione degli edifici in età carolingia, intorno ad allineamenti coerenti, con una distribuzione imperniata su un'area aperta centrale, a rappresentare un elemento altamente qualificante, senza che questo *layout* possa in alcun modo essere preso a modello per immaginare altri, coevi o anche successivi complessi, in un quadro che resta fluido, come noto, per tutto l'altomedioevo<sup>153</sup>.

Sul piano dell'architettura religiosa, Novalesa testimonia l'adeguamento nella chiesa abbaziale a soluzioni più aggiornate, nel giro forse di meno di un secolo dalla fondazione, segno dell'inserimento in contesti culturali ampi, in un primo momento quello nord-italico e soprattutto (ma non esclusivamente) alpino e transalpino per le terminazioni a coro rettangolare, osservabili anche nelle cappelle. Nei primi decenni del secolo IX si definisce, invece, il recepimento di formulazioni più standardizzate con abside semicircolare, anche se l'impianto adottato rimane comunque piuttosto essenziale e privo di particolare monumentalità. La sua complessa articolazione è in ogni caso ben ravvisabile sin dal secolo VIII, con la realizzazione delle cappelle, entro il recinto, ma al di fuori del nucleo più strettamente destinato alla vita quotidiana dei monaci: poli culturali che vanno a integrare e a modulare l'articolazione liturgica del complesso.

Il caso novalicense non trova di fatto riscontri in altri contesti piemontesi, fatta salva la richiamata menzione, nell'atto contenente la prima menzione di Pulcherada, di cappelle; sul piano architettonico, la soluzione originaria a terminazione quadrangolare resta un *unicum* nel mondo monastico regionale. Per converso, gli *chevets* triabsidati che si osservano nelle chiese abbaziali del Piemonte meridionale (Pagno, San Costanzo al Monte, Borgo San Dalmazzo così come Sarezzano, qualora se ne accolga la connotazione monastica suggerita da Crosetto) mostrano, a livello di impianto, la partecipazione almeno di alcuni cenobi a scelte progettuali diffuse in contesti aulici tra età longobarda e carolingia, come già osservato dalla critica<sup>154</sup>. Così, soluzioni come quella di Spigno, che già anticipa i caratteri del Romanico più compiuto, o la supposta variante di una pianta «a T» per Fontaneto guardano a una cultura costruttiva di respiro sovralocale, anche se occorrerà approfondire l'idea di considerare tali scelte (ovvero il cosiddetto impianto «a croce commissa») come cifre distintive dell'architettura monastica<sup>155</sup>, data la pluralità di possibili declinazioni di questo tema architettonico.

A livello generale, si osservano nette differenze di scala, con edifici di culto di taglia piuttosto ridotta (Fontaneto, ma anche l'abbaziale di Novalesa) e altri decisamente più ampi, soprattutto nelle fasi di primo ingrandimento/ricostruzione (Borgo San Dalmazzo), o come quelli più recenti, di X secolo (Spigno, Pulcherada). Sfugge del resto ad ogni automatismo il collegamento tra monumentalità delle abbaziali e livello di committenza, dal momento che figure come Abbone o Gariardo, ancorché non appartenenti alla cerchia regia, mostrano disponibilità economiche decisamente cospicue, benché nelle loro fondazioni (Novalesa e Fontaneto) le chiese presentino dimensioni tutto sommato alquanto modeste. Altri fattori, piuttosto, possono entrare in gioco, come le tradizioni costruttive locali, ma anche la funzione che il monastero assolve o viene ad assolvere in

<sup>153</sup> Cantino Wataghin 1997a.

<sup>154</sup> Micheletto 2011: 89, con rinvio agli studi di Saverio Lomartire.

<sup>155</sup> Piva 2013: 91.

un determinato momento: il caso di Borgo San Dalmazzo e la ricostruzione della grande chiesa di VIII secolo si può agevolmente spiegare, al di là del possibile intervento regio, con la volontà di autorappresentazione, in chiave simbolica, di un polo monastico di grande prestigio nell'area, capace di stimolare un ampio flusso di pellegrinaggio per la festa del santo.

Quali che siano la soluzione plano-volumetrica adottata e le dimensioni, le chiese abbaziali sono in molti casi spazi cui si rivolge una specifica attenzione per quanto riguarda gli apparati decorativi, rappresentati da gruppi scultorei di arredi liturgici, soggetti a frequenti rinnovamenti; a volte anche le cappelle sono investite da tale interesse ornamentale, come dimostrano le tracce di rivestimento pittorico della cappella di Santa Maria di Novalesa. A tale scopo, come per i cantieri di costruzione degli edifici, il territorio monastico e il suo patrimonio sono sollecitati come bacini di approvvigionamento di importanti risorse materiali, a partire dalla pietra, secondo quanto ben documenta ancora il caso di Borgo San Dalmazzo. Come recenti studi hanno potuto appurare, per il suo arredo liturgico il monastero ricorre alle cave di marmo bardiglio di Valdieri, una località che nel secolo XI è direttamente controllata dall'istituto religioso stesso<sup>156</sup>. Alla stessa cava, non attiva in età romana, attingono anche altre realtà monastiche altomedievali per la predisposizione dei propri arredi liturgici, da Villar San Costanzo a San Costanzo al Monte e in parte persino alla cattedrale di Torino, su un arco cronologico di quasi due secoli, stando alle datazioni da ultimo proposte per i frammenti di tutti questi complessi<sup>157</sup>.

Questi materiali si pongono spesso come utili indicatori a segnare il ruolo delle fondazioni monastiche come centri di produzione. La realizzazione di arredi scultorei e di decorazione architettonica apre scenari che spiegano il ricorso a maestranze specializzate itineranti – indiziato da scelte iconografiche ed esecutive simili anche a importanti distanze<sup>158</sup> – oppure ad artigiani locali, come supposto per gli artefici delle decorazioni pittoriche di Santa Maria a Novalesa<sup>159</sup>.

In varie situazioni, tuttavia, accanto a produzioni ottenute da materiali appositamente estratti, è il reimpiego di manufatti romani a essere una nota dominante (ancora a Novalesa, ad esempio), inquadrandosi peraltro in un più ampio contesto, che va ben oltre gli apparati scultorei e investe il riuso di spazi e strutture. Si tratta di aspetti di vasta portata, che pongono interrogativi anche sul piano giuridico, in merito ai meccanismi e ai canali di accesso dei monasteri stessi a materiali certamente in molti casi reperibili *in loco* o a non eccessiva distanza, ma che difficilmente sono da intendersi come alla mercé di un ampio e non selezionato ventaglio di potenziali fruitori, ad esempio elementi di complessi monumentali/pubblici. Al contrario, essi paiono a disposizione di specifici soggetti, tra cui enti ecclesiastici particolari come gli istituti monastici, spesso fondazioni di sovrani o di funzionari regi cui sono conferite proprietà fiscali, o anche di vescovi il cui ruolo, come noto, proprio nei secoli in esame, acquisisce una connotazione pubblica (e di gestione di aree pubbliche) decisamente inedito in precedenza. In questo contesto, emerge dunque come fattore essenziale il ruolo del monastero e *in primis* quello del suo fondatore (o dei suoi fondatori)-committente, come dimostra il caso dei vari pezzi pregiati, derivanti con tutta probabilità da edifici e spazi pubblici urbani, reimpiegati nell'abbazia di Fontaneto, segno tangibile, come sopra ricordato, dell'impegno di

<sup>156</sup> Micheletto 2005: 19.

<sup>157</sup> Cantino Wataghin 2010: 320-322.

<sup>158</sup> Così per i monasteri del Piemonte meridionale (ma anche di Novalesa), in riferimento alla cosiddetta «bottega delle Alpi marittime» (Cantino Wataghin 2010: 319-320, con bibliografia), ma anche per le consonanze tra i rilievi della cattedrale di Torino e quelli di Fontaneto, benché queste non significhino un legame diretto tra i due complessi, per cui cfr. Lomartire 2009: 151-159.

<sup>159</sup> Cantino Wataghin 2010: 315.



Gariardo e delle sue possibilità di accesso a materiali ricercati per la loro antichità e il cui approvvigionamento/mercato era del tutto verosimilmente molto regolamentato.

Alle chiese sono associate aree funerarie, talora «specializzate» e con ripartizioni interne che riflettono lo status del defunto (ad esempio membro della comunità/benefattore laico), come è normale in contesto monastico<sup>160</sup>, anche se il caso della selezione di individui maschili nel settore retrostante l'abside centrale di Pulcherada rimane abbastanza unico nel panorama piemontese. Novalesa, del resto, mostra la molteplicità di possibili luoghi di sepoltura, dalle aree a contatto con l'abbaziale alle cappelle, anche con l'opportunità di intravedere particolari raggruppamenti, come nel caso della cappella di Santa Maria (tombe infantili), non senza probabili connessioni con la topografia monastica (in questo caso, con riferimento alla condizione liminale dell'edificio, legato anche alla citata presenza delle donne).

Una prospettiva spesso difficile da precisare, ma cruciale per comprendere appieno l'impatto materiale di una fondazione monastica, è quella del rapporto con l'abitato, nella duplice direzione da un lato dell'inserimento in un contesto insediato precedente e dall'altro della capacità del monastero di sviluppare intorno a sé un nucleo residenziale più o meno complesso. La disamina presentata ha messo in luce diverse situazioni in cui la presenza di preesistenze alla fase monastica altomedievale è indiziata da materiali residuali provenienti dall'area (Pagno, Villar San Costanzo, Savignone) o di reimpiego, anche con probabile derivazione da centri urbani (Novalesa, Fontaneto), mentre in alcuni casi essa è documentata a livello strutturale, come a Novalesa, Pulcherada o Borgo San Dalmazzo. Quest'ultima situazione, inoltre, è molto significativa per la particolare condizione della città di *Pedona*, che in parte si ritrova anche per il monastero di Precipiano, in stretto rapporto topografico con un'altra città detta «effimera» del basso Piemonte<sup>161</sup>, ovvero Libarna, sita immediatamente al di là della Scrivia rispetto all'ente religioso.

Molti interrogativi sorgono nell'interpretazione di contesti di questo tipo, in assenza di dati puntuali e soprattutto di una scansione cronologica precisa sulle tappe e la natura dell'abbandono del centro urbano. *Pedona*, come noto, è ancora menzionata come *civitas* in età gota e quindi dall'Anonimo ravennate<sup>162</sup>, mentre per Libarna è ormai acclarata una presenza insediativa altomedievale, indiziata prevalentemente da nuclei di sepolture nell'area della città romana<sup>163</sup>.

Alla luce di questi nuovi quadri interpretativi e con la necessaria cautela, non ci si può dunque non domandare se le scelte che presiedono all'ubicazione dei due monasteri in luoghi dal così importante passato non siano forse soltanto legate al mantenimento dell'immutato interesse per la posizione viaria e per la disponibilità pressoché incondizionata di materiale da costruzione – di cui entrambi gli enti fanno largo uso – ma anche a un'attenzione tutta contemporanea verso zone ancora abitate, ancorché in forme profondamente mutate rispetto all'età romana, nel caso di Libarna con un polo aggregativo

<sup>160</sup> Cantino Wataghin, Destefanis 2014.

<sup>161</sup> Cantino Wataghin, Micheletto 2004.

<sup>162</sup> Tosco 1996b: 29-30.

<sup>163</sup> Una recente revisione dei dati di vecchi scavi e nuovi ritrovamenti hanno permesso di ricostruire con buona verosimiglianza l'immagine di una realtà insediativa altomedievale polinucleata. Il polo principale risulta incentrato sulla chiesa plebana di Santo Stefano detta *de Linverno*, attestata nelle fonti scritte dagli inizi del secolo XIII, ma di fatto già esistente almeno dalla metà/seconda metà del secolo VIII; a essa sono infatti riconducibili gli elementi di arredo scultoreo rinvenuti a più riprese sul sito, insieme a un gruppo di sepolture inquadrabili per tipologia all'altomedioevo e forse resti strutturali, purtroppo mal documentati, in un'area funeraria probabilmente già sviluppatasi in età paleocristiana. Cfr. Crosetto 2006.

importante quale una chiesa plebana, di non infimo livello poiché capace di dotarsi di una decorazione scultorea lapidea.

Diverse sono però le traiettorie di sviluppo, poiché solo nel caso di San Dalmazzo di Pedona si giunge alla costituzione di un vero e proprio borgo monastico provvisto, sin dall'altomedioevo (*Additio moccensis*), di due chiese esterne al complesso religioso, di cui una (Santa Maria) a servizio della cura d'anime, l'altra, con dedica al Battista, forse collegata all'amministrazione del battesimo<sup>164</sup>; entrambe operano in funzione dell'abitato che va coagulandosi intorno al polo cenobitico<sup>165</sup>.

In altri casi, l'abitato associato al monastero appare incastellato, ma non è sempre agevole definirne la genesi e il rapporto cronologico di anteriorità o posteriorità rispetto alla fondazione religiosa. Per l'abbazia aleramica di Grazzano il documento del 961 è chiaro, indicando l'inserimento del centro monastico *infra castrum ipsius loci*<sup>166</sup>, e così per quella di Arona la succitata *Cronaca* riferisce della fondazione del monastero all'interno di un impianto fortificato già esistente (*videlicet ad castrum quod Arona dicitur, in quo et coenobium in honore eorum ac Salvatoris Domini extruxit juxta ripam Laci majoris*<sup>167</sup>), evidentemente sotto il controllo di Amizone<sup>168</sup>.

In altri contesti la situazione è più difficile da decodificare. L'abbazia di Pulcherada, come si è detto, nell'atto del 961 è associata a un impianto fortificato, di cui è impossibile precisare il rapporto cronologico con il monastero così come problematico appare il caso di Massino. Qui, la chiesa di Santa Maria intorno a cui nel secolo IX risulta costituito il nucleo religioso è detta, nel testamento di Angilberga *foris porte constructam*, elemento che ne lascerebbe supporre l'associazione a un abitato recinto e protetto. Tale locuzione, però, compare soltanto nell'edizione che dell'atto diede Porro Lambertenghi<sup>169</sup>, mentre non è riportata nelle *Carte cremonesi* di Falconi. Frigerio e Pisoni suppongono la presenza della *curtis* fiscale come nucleo generatore del complesso insediativo, poi fortificato, mentre il centro monastico o canonico si sarebbe posto all'esterno<sup>170</sup>: ricostruzione certamente suggestiva, ma destinata a rimanere congetturale in assenza di approfondimenti archeologici.

Più inquadrabile, sulla base essenzialmente di considerazioni di plausibilità storica, pare il caso di Fontaneto, il cui castello dovette essere realizzato dopo la fondazione del monastero, inglobandolo, sulla scorta di quanto si osserva in altri casi analoghi<sup>171</sup>.

<sup>164</sup> Tosco 1996b: 46.

<sup>165</sup> Destefanis 2018: 193-194.

<sup>166</sup> Cfr. *Supra*.

<sup>167</sup> *De sanctis martyribus*, D. Paperbroch (ed.): 24. La notazione è un'aggiunta a margine, forse una glossa del copista del secolo XII: Lucioni 1998: 30, nota 29.

<sup>168</sup> Lucioni 1998: 30, ove si richiama un sistema di fortificazione peraltro piuttosto complesso, articolato su due poli: il *castrum* e, più in alto, sulla sommità dell'altura che caratterizza il luogo, l'*arx*, già menzionata nel 999.

<sup>169</sup> *CDL*, G. Porro Lambertenghi (ed.), doc. CCLXX: col. 453. L'atto originale è perduto e se ne conserva una copia autentica del XIII secolo.

<sup>170</sup> Frigerio, Pisoni 1983: 190. I due autori segnalano anche la presenza, nell'area che potrebbe essere quella del borgo altomedievale, di una chiesa dedicata a San Michele, di cui si conserva un campanile del secolo XI: a essa sono attribuite funzioni parrocchiali (*Ibidem*: 199-200). Si configurerebbe in tal caso, almeno a partire dal secolo XI, una situazione a tratti analoga rispetto a San Dalmazzo di Pedona.

<sup>171</sup> Settia 2009: 21-22.

A questa traiettoria di sviluppo può probabilmente anche essere ricondotto il *castrum* [...] *Sancti Martiani* menzionato in un atto del 1004<sup>172</sup>, da considerarsi uno di quegli insediamenti fortificati diffusi su scala europea, intorno ai monasteri esterni alle mura cittadine.

Non è infine senza interesse osservare come l'organizzazione della presenza monastica sul territorio possa assumere forme particolari, che non si risolvono completamente in un unico polo, ma appaiono articolate in un sistema di nuclei religiosi che sfrutta la particolare geomorfologia di certi luoghi. Il caso forse più evidente è quello di Villar San Costanzo, centro di pianura cui fa da contrappunto, sulle non lontane pendici del Monte San Bernardo, il cenobio d'altura, un binomio che, come già osservato<sup>173</sup>, trova risposdenze, su un piano non soltanto fenomenologico, a Civate, ove parimenti la memoria santorale è nello specifico custodita e coltivata nel complesso in quota; in questo contesto, tuttavia, se è più chiara la situazione in età romanica, il quadro per l'età carolingia rimane in realtà per molti aspetti sfuggente<sup>174</sup>. Decisamente meno indagato sul piano archeologico e della stratigrafia muraria, ma nondimeno stimolante in questa prospettiva, è l'associazione tra il monastero di pianura/fascia perilacuale di Santa Maria di Massino e il San Salvatore sul monte Biviglione, che tuttora conserva un notevole complesso architettonico con strutture attualmente visibili riconducibili a età romanica (secoli XI e XII), rappresentate da una chiesa principale (San Salvatore) associata a cappelle (San Quirico, Santa Margherita, Santa Maria Maddalena), su due livelli altimetrici<sup>175</sup>. Resta in ogni caso tutta da dimostrare la possibile contestualità dei due poli piuttosto che la strutturazione progressiva di questo binomio su un tempo lungo.

Le chiavi di lettura di questi «abbinamenti monastici» possono essere molteplici e non scontate anche sul piano funzionale, come dimostra il caso di Brione, in cui al polo cenobitico di pianura sembra associato un nucleo eremitico d'altura, che al primo fa riferimento per le esigenze materiali primarie.

Si tratta invero di scenari ancora tutti da scandagliare e soltanto un approfondimento dell'indagine archeologica – non limitata a sondaggi o trincee d'emergenza che consegnano forzatamente visioni parziali e a volte potenzialmente fuorvianti, ma con scavi in estensione – potrà apportare un contributo significativo, in grado di confermare l'adozione di soluzioni comuni, anche da un punto di vista funzionale, oppure esaltare specificità e scelte diversificate, in un altomedioevo monastico piemontese decisamente poliedrico quale esso appare allo stato attuale della ricerca.

<sup>172</sup> Profumo, Mennella 1982: 90, nota 83, con riferimenti. Il fatto che il *castrum* sia identificato con il nome del complesso religioso ne lascia ipotizzare un suo sviluppo in stretta connessione con esso e a scopo di protezione/monumentalizzazione.

<sup>173</sup> Micheletto, Uggé 2013: 179, nota 33.

<sup>174</sup> Piva 2002.

<sup>175</sup> Frigerio, Pisoni 1983: 202-205.

## Bibliografia

### Fonti

*Cartario dei monasteri di Grazzano, Vezzolano, Crea e Pontestura (961-1304)*, E. Durando (ed.), in *Cartari minori*, I, E. Durando, V. Druetti (eds), Pinerolo 1908 (BSSS 42/1): 1-86.

*Cartari dell'abazia di Rivalta Scrivia*, I, A.F. Trucco (ed.), Pinerolo 1910 (BSSS 59).

*Cartario dell'abazia di Precipiano (883-1396)*, L.C. Bollea (ed.), in *Cartari minori*, II, E. Gabotto, G. Frola, V. Ansaldo, L.C. Bollea (eds), Pinerolo 1911 (BSSS 43): 193-375.

*Cartario della abazia di San Solutore di Torino*, F. Cognasso (ed.), Pinerolo 1980 (BSSS 44).

*Codex Diplomaticus Langobardiae (CDL)*, G. Porro Lambertenghi (ed.), Augustae Taurinorum 1873 (MHP XIII).

*Codice Diplomatico Longobardo (CDL)*, III/1, L. Schiaparelli (ed.), Roma 1973 (FSI 64.1).

*Cronaca di Novalesa*, G.C. Alessio (ed.), Torino 1982.

*De sanctis martyribus perusinis Gratiano et Felino Aronam in Insubria translatis*, D. Paperbroch (ed.), in *Acta Sanctorum, Iunii*, I, die prima Iunii, Antuerpiae 1695: 23-25.

*Diplomata Karolinorum*, III, *Lotharii I et Lotharii II Diplomata*, Th. Schieffer (ed.), Berolini et Turici 1966 (MGH, DD).

*Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, I, *Conradi I Heinrici I et Ottonis I Diplomata*, Hannoverae 1879-1884 (MGH, DD).

*Documenti degli archivi tortonesi relativi alla storia di Voghera: aggiungetevi le carte dell'archivio della cattedrale di Voghera*, V. Legè, F. Gabotto (eds), Pinerolo 1908 (BSSS 39).

*Documenti di Scarnafigi*, G. Colombo (ed.), Pinerolo 1902 (BSSS 12/2).

Gioffredo Della Chiesa, *Cronaca di Saluzzo*, in *Monumenta Historiae Patriae, Scriptores*, XIII, Augustae Taurinorum 1848, coll. 841-1076.

*I diplomi di Berengario I*, L. Schiaparelli (ed.), Roma 1903 (FSI 35).

*I diplomi di Ugo e di Lotario, di Berengario II e di Adalberto*, L. Schiaparelli (ed.), Roma 1924 (FSI 38).

*Le carte cremonesi dei secoli VIII-XII*, E. Falconi (ed.), I, *Documenti dei fondi cremonesi: 759-1069*, Cremona 1979.

*Le carte dell'abbazia di San Bartolomeo di Azzano d'Asti*, I, A.M. Cotto, G.G. Fissore, S. Nebbia (eds), Torino 1997 (BSS 2014/1).

*Le carte dell'Archivio capitolare di Tortona (sec. IX-1220)*, F. Gabotto (ed.), Pinerolo 1905 (BSSS 29).

*Le carte dell'archivio del Duomo di Torino (904-1300 con appendice di carte scelte 1301-1433)*, G. Borghesio, C. Fasola (eds), Torino 1931 (BSSS 106).

*Le più antiche carte dello Archivio capitolare di Asti*, F. Gabotto (ed.), Pinerolo 1904 (BSSS 28).

Mombritius B., *Sanctorum seu Vitae sanctorum*, Monachi Solesmenses (eds), Parisi 1910: 51-55 (ma ante 1478).

*Monumenta Novaliciensia Vetustiora. Raccolta degli atti e delle cronache riguardanti l'Abbazia della Novalesa*, I, C. Cipolla (ed.), Roma, 1898 (FSI 31).

Ughelli F., *Italia sacra*, IV, Venetiis 1719 (ed. or. Romae 1652).

*Studi*

Andenna G., Teruggi I. (eds), *Fontaneto: una storia millenaria. Monastero concilio metropolitico residenza viscontea*, Atti dei convegni di Fontaneto d'Agogna (settembre 2007, giugno 2008), Novara 2009.

Arditi S., *L'architettura religiosa tra il X e il XIV secolo. Percorsi di arte religiosa in Alto Monferrato*, «Rivista di storia arte archeologia per le province di Alessandria e Asti» 118 (2009): 157-200.

Ardizio G., Destefanis E., *Organizzazione ecclesiastica e rete itineraria nell'alto Verbanò*, in F. Garanzini, E. Poletti Ecclesia (eds), *Fana, aedes, ecclesiae. Forme e luoghi del culto nell'arco alpino occidentale dalla preistoria al medioevo*, Atti del convegno (Mergozzo, 18 ottobre 2014), Mergozzo 2016: 273-292.

Barbero A., *Storia del Piemonte. Dalla preistoria alla globalizzazione*, Torino 2008.

Baud A., Sapin Ch., *Cluny. Les origines du monastère et de ses églises*, Mayenne 2019.

Borgi A., *Ricerche sull'abbazia di S. Mauro di Pulcherada*, «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino» 94/2 (1996): 643-652.

Bosio B., *La «charta» di fondazione e donazione dell'Abbazia di San Quintino in Spigno (stipulata nel «castello di Visone» il 4 maggio 991)*, Alba 1972.

Bottazzi G.A., *Osservazioni storico-critiche sui ruderi di Libarna ed origine di alcuni castelli del Tortonese*, Novi 1815.

Bougard F., *Garibaldi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 52, 1999  
[[https://www.treccani.it/enciclopedia/garibaldi\\_res-ad22cc75-87ed-11dc-8e9d-0016357eee51\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/garibaldi_res-ad22cc75-87ed-11dc-8e9d-0016357eee51_%28Dizionario-Biografico%29/) – consultato il 13.6.2022].

Bully S., Sapin Ch. (eds), *Autour du cloître : les chapelles Notre-Dame et les accès au chapitre*, « Bulletin du Centre d'Étude Médiévales d'Auxerre », h.s. 6 (2013)  
[<https://journals.openedition.org/cem/12658> – consultato il 2.6.2022].

Cancian P., *L'abbazia di S. Genuario di Lucedio e le sue pergamene*, Torino 1975.

Cantino Wataghin G. (a), *Archeologia dei monasteri. L'altomedioevo*, in S. Gelichi (ed.), *Atti del I Congresso Nazionale di Archeologia Medievale* (Pisa, 29-31 maggio 1997), Firenze 1997: 265-268.

Cantino Wataghin G. (b), *Fonti archeologiche per la storia della Chiesa di Vercelli*, in Dal Covolo, Uglione, Vian 1997: 23-61.

Cantino Wataghin G., *Monasteri in Piemonte, dalla tarda antichità al medioevo*, in L. Mercado, E. Micheletto (eds), *Archeologia in Piemonte, III, Il medioevo*, Torino 1998: 161-185.

Cantino Wataghin G., *L'abbazia dei Santi Pietro e Andrea di Novalesa: il contributo delle indagini archeologiche al recupero della sua memoria*, in M.G. Cerri (ed.), *Novalesa nuove luci dall'Abbazia*, Milano 2004: 35-57.

Cantino Wataghin G., *Monasteri e territorio nell'Italia nordoccidentale in età carolingia: alcune note sull'evidenza archeologica*, in Andenna, Teruggi 2009: 29-39.

Cantino Wataghin G., *Cantieri monastici nell'alto medioevo in Italia settentrionale*, in M.C. Somma (ed.), *Cantieri e maestranze nell'Italia medievale*, Atti del convegno di studio (Chieti-San Salvo, 16-18 maggio 2008), Spoleto 2010: 279-344.



Cantino Wataghin G., *L'établissement et l'histoire de l'abbaye de Novalaise*, in Lauwers 2014 : 255-288.

Cantino Wataghin G., Destefanis E., *Les espaces funéraires dans les ensembles monastiques*, in Lauwers 2014 : 503-554.

Cantino Wataghin G., Micheletto E., *Les « villes éphémères » de l'Italie di Nord*, in A. Ferdière (ed.), *Capitales éphémères. Des capitales de cités perdent leur statut dans l'Antiquité tardive*, Actes du colloque (Tours, 6-8 marzo 2003), Tours 2004 : 269-296.

Carnevale G., *Notizie storiche dell'antico, e moderno Tortonese*, Voghera 1845.

Casalis G., *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati di S.M. il re di Sardegna*, IV, Torino 1837.

Casiraghi G.P., *Fondazioni monastiche femminili pregregoriane in Piemonte*, «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino» 102/1 (2004): 5-53.

Cassetti M., *Le origini del monastero di S. Pietro di Lenta e i suoi primi sviluppi*, in Idem (ed.), *Arte e storia di Lenta*, Atti del convegno (aprile 1981), Vercelli 1986: 311-335.

Cau E., *La «carta offerisionis» dell'abbazia di Spigno e altri documenti di fondazioni monastiche e canonicali in area subalpina*, «Rivista di storia arte archeologia per le province di Alessandria e Asti» 100 (1991): 27-40.

Cau E., *Ricerche su scrittura e cultura a Tortona*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 26 (1972): 86-95.

Chiarle G., *Fondazioni monastiche e organizzazione del territorio. Il caso di Brione. Parte prima: (secoli X-XIII)*, «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 108/2 (2010): 325-416 [<http://www.rmoa.unina.it/447/1/RM-Chiarle-Brione.pdf> – consultato il 20.6.2022].

Ciccopiedi C., *Diocesi e riforme nel Medioevo. Orientamenti ecclesiastici e religiosi dei vescovi nel Piemonte dei secoli X e XI*, Cantalupa 2012.

Cimino R., *Angelberga: il monastero di San Sisto di Piacenza e il corso del fiume Po*, in T. Lazzari (ed.), *Il patrimonio delle regine: beni del fisco e politica regia tra IX e X secolo*, «Reti Medievali Rivista» 13/2 (2012): 141-162 [<http://www.serena.unina.it/index.php/rm/article/download/4790/5381/> – consultato il 20.6.2022].

Coccoluto G., Ellena C. (eds), *La regia abbazia di San Costanzo*, Cuneo 2020.

Crosetto A., *L'arredo scultoreo altomedievale: prime riflessioni*, in Micheletto 1999: 117-147.

Crosetto A., *Le prime ricerche a Libarna (Serravalle Scrivia) e i frammenti scultorei altomedievali della sua pieve*, in *In memoria di Liliana Mercado*, «Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte», 21 (2006): 203-226.

Crosetto A., *Ornamenti di pietra nelle chiese altomedievali dell'Albese*, in Micheletto 2009: 11-22.

Crosetto A., *Il cuore antico di Pulcherada. L'archeologia: scoperte fatte e percorsi di ricerca*, in Segre Montel, Romano 2013: 35-39.

Crosetto A., *La cristianizzazione nelle campagne tortonesi: la chiesa dei SS. Ruffino e Venanzio di Sarezzano e i suoi santi*, «Quaderni di Archeologia del Piemonte» 1 (2017): 149-158.

Crosetto A., *Tortona in età gota e longobarda. Nuove ricerche*, in C. Giostra (ed.), *Città e campagna: culture, insediamenti, economia (secc. VI-IX)*, Atti del II Incontro per l'Archeologia barbarica (Milano, 15 maggio 2017), Mantova 2018: 177-196.

Dal Covolo E., Uglione R., Vian G.M. (eds), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, Atti del convegno (Vercelli, 15-17 dicembre 1995), Roma 1997.

Dattrino L., *Il cenobio clericale di Eusebio*, in Dal Covolo, Uglione, Vian 1997: 339-345.

De Vingo P., *Archeologia e storia di un insediamento religioso medievale in Valle Scrivia (Genova): San Pietro di Savignone*, in R. Francovich, R. Valenti (eds), *Atti del IV Convegno Nazionale di Archeologia Medievale* (Abbazia di San Galgano, 26-30 settembre 2006), Firenze 2006: 334-339.

Destefanis E., *L'église Sainte-Marie et le chapitre à Castelletto Cervo et dans les monastères clunisiens de l'Italie du Nord*, in Bully, Sapin 2013  
[<https://journals.openedition.org/cem/12698> – consultato il 25.6.2022].

Destefanis E., *Le monastère face aux laïques au haut Moyen Âge : lieux de culte secondaires et accueil aux limites de l'espace monastique dans le contexte italien*, in S. Bully, Ch. Sapin (eds), *Au seuil du cloître : la présence des laïcs (hôtelleries, bâtiments d'accueil, activités artisanales et de services) entre le V<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle*, « Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre », h.s. 8 (2015)  
[<https://journals.openedition.org/cem/13599> – consultato il 26.6.2022].

Destefanis E., *Monasteri e ospitalità nel primo altomedioevo italiano: riflessioni sulle fonti del secolo VI*, «De strata francigena» 25/1 (2017): 87-97.

Destefanis E., *Monasteri, poli devozionali e abitato. Riflessioni sui borghi monastici di età medievale dell'Italia settentrionale tra fonti scritte e strutture materiali*, in P. de Vingo (ed.), *Le archeologie di Marilli. Miscellanea di studi in ricordo di Maria Maddalena Negro Ponzi Mancini*, Alessandria 2018: 187-207.

Destefanis E., *Structures d'accueil et monastères : sources écrites et sources archéologiques entre les Alpes et l'Italie centrale au haut Moyen Âge*, in O. Delouis, M. Mossakowska-Gaubert (eds), *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*, II, *Questions transversales*, Le Caire 2019 : 43-76.

Destefanis E., *Hospitalité le long des routes dans l'Italie au haut Moyen Âge : un principe de régulation multiscalaire*, in C. Fauchon-Claudon, M.-A. Le Guennec (eds), *Hospitalité et régulation de l'altérité dans l'Antiquité méditerranéenne*, Bordeaux 2022 : 273-288.

Destefanis E., Bocchio S., Ponderano F., *Archeologia dei monasteri nel Piemonte orientale in età medievale. I casi-studio di S. Genuario di Lucedio a Crescentino (VC) e S. Eufemia a Tortona (AL)*, «Quaderni di Archeologia del Piemonte», cds.

Ferraris G., *Le chiese «stazionali» delle rogazioni minori a Vercelli dal sec. X al sec. XIV*, Vercelli 1995.

Ferraris G., *La pieve di S. Stefano di Lenta nel contesto delle pievi eusebiane*, in M. Cassetti (ed.), *Arte e storia di Lenta*, Atti del convegno (aprile 1981), Vercelli 1986: 1-181.

Frigerio P., Pisoni P.G., *Le più antiche chiese di Massino e i problemi della loro storia*, «Novarien» 13 (1983): 189-208.

GASMA (Gruppo Archeologico Storico Mineralogico Aronese), *La riscoperta dell'abbazia benedettina di Arona*, in P. Frigerio (ed.), *Arona porta da entrare in Lombardia tra Medioevo ed età moderna*, Atti del IX convito dei verbanisti (Arona, 28 maggio 1995), Verbania-Intra 1998: 165-241.

Giostra C., Micheletto E., Uggé S., Garanzini F., *Due nuove grandi necropoli in Piemonte*, in E. Possenti (ed.), *Necropoli longobarde in Italia. Indirizzi della ricerca e nuovi dati*, Trento 2014: 96-117.

Lauwers M. (ed.), *Monastères et espace social. Genèse et transformation d'un système de lieux dans l'occident médiéval*, Turnhout 2014.

Lomartire S., *Materiali scultorei altomedievali dall'abbazia di Fontaneto d'Agogna*, in Andenna, Teruggi 2009: 147-168.

Lucioni A., *Arona e gli esordi del monastero dei SS. Felino e Gratiniano (secoli X-XII)*, in P. Frigerio (ed.), *Arona porta da entrare in Lombardia tra Medioevo ed età moderna*, Atti del IX convito dei verbanisti (Arona, 28 maggio 1995), Verbania-Intra 1998: 19-78.

Manuel di San Giovanni G., *Dei marchesi del Vasto e degli antichi monasteri de' SS. Vittore e Costanzo e di S. Antonio nel Marchesato di Saluzzo. Studi e notizie storico-critiche*, Torino 1858.

Merlone R., *Gli Aleramici. Una dinastia dalle strutture pubbliche ai nuovi orientamenti territoriali (secoli IX-XI)*, Torino 1995.

Micheletto E. (ed.), *La chiesa di San Dalmazzo a Pedona*, Cuneo 1999.

Micheletto E. (ed.), *San Dalmazzo di Pedona. Il Museo dell'abbazia*, Borgo San Dalmazzo 2005.

Micheletto E. (ed.), *Medioevo ritrovato. Marmi scolpiti del museo di Alba*, Catalogo della mostra (Alba, aprile-agosto 2009), Alba 2009.

Micheletto E., *Marmi scolpiti del Museo di Alba: da Federico Eusebio alle ultime acquisizioni (1897-2009)*, in Eadem 2009: 7-10.

Micheletto E., *Archeologia dei monasteri altomedievali: l'abbazia dei SS. Pietro e Colombano a Pagno*, in E. Destefanis, C. Lambert (eds), *Per diversa temporum spatia. Scritti in onore di Gisella Cantino Wataghin*, Vercelli 2011: 85-119.

Micheletto E., *Cantieri di consolidamento, restauro e scavo archeologico nella chiesa di S. Costanzo al Monte (2005-2019): un aggiornamento*, in Coccoluto, Ellena 2020: 181-189.

Micheletto E., Pittarello L., Wataghin Cantino G., *Restauri e ricerche alla cappella di Santa Maria dell'abbazia di San Pietro di Novalesa*, «Bollettino d'Arte» 4 (1979): 45-62.

Micheletto E., Uggé S., *La chiesa di San Costanzo sul monte San Bernardo (Piemonte, Cuneo) e il suo arredo scultoreo*, «Hortus Artium Medievalium» 9 (2003): 383-400.

Micheletto E., Uggé S., *Monasteri di età altomedievale nel Piemonte meridionale: Borgo San Dalmazzo, Villar S. Costanzo, Pagno*, in S. Lusuardi Siena, E. Gautier di Confiengo, B. Taricco (eds), *Il viaggio della fede. La cristianizzazione del Piemonte meridionale tra IV e VIII secolo*, Atti del convegno (Cherasco, Bra, Alba, 10-12 dicembre 2010), Alba-Bra-Cherasco 2013: 176-186.

Mosca D., *L'abbazia di San Genuario: amministrazione del patrimonio monastico, in 707-2007... 1300 anni dopo. Vita, splendore e decadenza di una grande abbazia benedettina: San Genuario di Lucedio*, Atti del convegno (20 ottobre 2007), San Genuario s.d.: 8-20.

Nada Patrone A., *I. Lineamenti e problemi di storia monastica nell'Italia occidentale; II. I centri monastici nell'Italia occidentale (Repertorio per i secoli VII-XIII)*, in *Monasteri in alta Italia dopo le invasioni saracene e magiare (sec. X-XII)*, Atti del XXXII Congresso Storico Subalpino (Pinerolo, 6-9 settembre 1964), Torino 1966: 571-794.

Nebbia S., *San Bartolomeo di Azzano. Primi lineamenti (952-1335) per una storia dell'abbazia*, «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino» 91 (1993): 167-206.

*Nel millenario di San Michele della Chiusa. Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale*, Atti del XXXIV Congresso Storico Subalpino (Torino, 27-29 maggio 1985), Torino 1988.

Olivero E., *Architettura religiosa preromanica e romanica nell'archidiocesi di Torino*, 1941.

Panero F., *Una signoria vescovile nel cuore dell'Impero*, Vercelli 2004.

Pantò G., Bedini E., *S. Mauro Torinese, chiesa di Santa Maria in Pulcherada. Resti di età altomedievale*, «Quaderni della Soprintendenza Archeologica per il Piemonte» 21 (2006): 280-283.

Pejrani Baricco L., *La chiesa abbaziale di San Sebastiano: analisi delle strutture e indagini archeologiche*, in Andenna, Teruggi 2009: 117-135.

Pejrani Baricco L., Uggé S., Cantino Wataghin G., *Novalesa. Scavi nell'Abbazia dei SS. Pietro e Andrea*, «Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte» 25 (2010): 236-243.

Picard J.-Ch., *Le modèle épiscopal dans deux vies du X<sup>e</sup> siècle : S. Innocentius de Tortona et S. Prosper de Reggio Emilia*, in Id., *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire*, Roma 1998.

Piva P., *Sulle tracce di un'abbazia carolingia: Civate*, «Hortus Artium Medievalium» 8 (2002): 125-136.

Piva P., *La chiesa di San Fiorentino a Nuvolato (Mantova) e il problema dei «cori murati» dell'XI secolo*, in A. Segagni Malacart, L.C. Schiavi (eds), *Architettura dell'XI secolo nell'Italia del Nord. Storiografia e nuove ricerche*, Atti del convegno internazionale (Pavia, 8-10 aprile 2010), Pisa 2013: 91-97.

Profumo M.C., Mennella G., *Tortona paleocristiana. Fonti-topografia-documentazione epigrafica*, Tortona 1982.

Provana di Collegno F., *Notizie e documenti d'alcune certose del Piemonte*, «Miscellanea di Storia italiana» s. III, tomo I, Torino 1895.

Riberi A.M., *San Dalmazzo di Pedona e la sua abazia (Borgo San Dalmazzo) con documenti inediti*, Torino 1929.

Rosso P., *Processi di ridefinizione di un culto locale: il martire 'tebeo' Costanzo nel quattrocentesco Sermo ad laudem marchionis Saluciarum del giurista e umanista Giacomo Falco*, in Cocoluto, Ellena 2020: 91-125.

Saxer V., *Fonti storiche per la biografia di Eusebio*, in Dal Covolo, Uglione, Vian 1997: 77-90.

Scaravelli I., *Giseprando, detto anche Gezzone*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, 2001 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/detto-anche-gezzone-giseprando\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/detto-anche-gezzone-giseprando_%28Dizionario-Biografico%29/) – consultato il 10.6.2022].

Scorza Barcellona F., *Le più antiche tradizioni agiografiche vercellesi sul vescovo Eusebio*, in Dal Covolo, Uglione, Vian 1997: 365-397.

Segre Montel C., Romano G. (eds), *L'abbazia di Pulcherada*, San Mauro Torinese 2013.

Sereno C., *Monasteri aristocratici subalpini: fondazioni funzionali e signorili, modelli di protezione e di sfruttamento (secoli X-XII) (parte prima)*, «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino» 96/2 (1998): 397-448.

Sereno C., *Monasteri aristocratici subalpini: fondazioni funzionali e signorili, modelli di protezione e di sfruttamento (secoli X-XII) (parte seconda)*, «Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino» 97/1 (1999): 5-66.

Sergi G., *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma 1994.

Sergi G., *Novalesa fra storia e storiografia*, in M.G. Cerri (ed.), *Novalesa nuove luci dall'abbazia*, Milano 2004: 21-33.

Sergi G., *Un'abbazia contesa*, in Segre Montel, Romano 2013: 21-23.

Settia A.A., *L'affermazione aleramica nel secolo X: fondazioni monastiche e iniziativa militare*, «Rivista di storia arte archeologia per le province di Alessandria e Asti» 100 (1991): 41-58.

Settia A.A., *Nelle foreste del Re: le corti «Auriola», «Gardina» e «Sulcia» dal IX al XII secolo*, in *Vercelli nel secolo XII*, Atti del quarto congresso storico vercellese (Vercelli, 18-20 ottobre 2002), Vercelli 2005: 353-410.

Settia A.A., *Gariardo 'de castro Fontaneto' e i castelli novaresi dell'alto Medioevo*, in Andenna, Teruggi 2009: 15-27.

Settia A.A., *Barbari e infedeli nell'alto medioevo italiano. Storia e miti storiografici*, Spoleto 2011.

Settia A.A., *Alle origini del monastero regio di San Costanzo: Longobardi e martiri tebei*, in Coccoluto, Ellena 2020: 19-31.

Slavazzi F., Bacchetta A., *I materiali romani e il loro reimpiego nell'oratorio di Fontaneto d'Agogna*, in Andenna, Teruggi 2009: 137-146.

Tacchella L., *Insedimenti monastici delle valli Scrivia, Borbera, Lemme, Orba e Stura*, Novi Ligure 1985.

Tione R., *I frammenti di arredi scultorei della chiesa dei SS. Rufino e Venanzio a Sarezzano (Alessandria)*, in *Seminario PRIN 2001*, Vercelli, 7 giugno 2004, inedito [[https://www.academia.edu/35609032/I\\_frammenti\\_di\\_arredi\\_scultorei\\_della\\_Chiesa\\_dei\\_SS\\_Rufino\\_e\\_Venanzio\\_a\\_Sarezzano\\_Alessandria\\_](https://www.academia.edu/35609032/I_frammenti_di_arredi_scultorei_della_Chiesa_dei_SS_Rufino_e_Venanzio_a_Sarezzano_Alessandria_)].

Tomea P., *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano 1993.

Tomea P., *Le due vite del vescovo Innocenzo di Tortona (con un'edizione della riscrittura BHL 4281C)*, in J. Elfassi, C. Lanéry, A.-M. Turcan-Verkerk (eds), *Amicorum societas. Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65<sup>e</sup> anniversaire*, Firenze 2013 : 817-842.

Tosco C. (a), *Dalla chiesa al castello di San Mauro: itinerari di un culto e di una fortificazione*, «Bollettino della Società piemontese di archeologia e belle arti» n.s. 48 (1996): 77-105.

Tosco C. (b), *San Dalmazzo di Pedona. Un'abbazia nella formazione storica del territorio dalla fondazione paleocristiana ai restauri ottocenteschi*, Cuneo 1996.

Tosco C., *L'architettura della chiesa di San Mauro*, in Segre Montel, Romano 2013: 43-47.

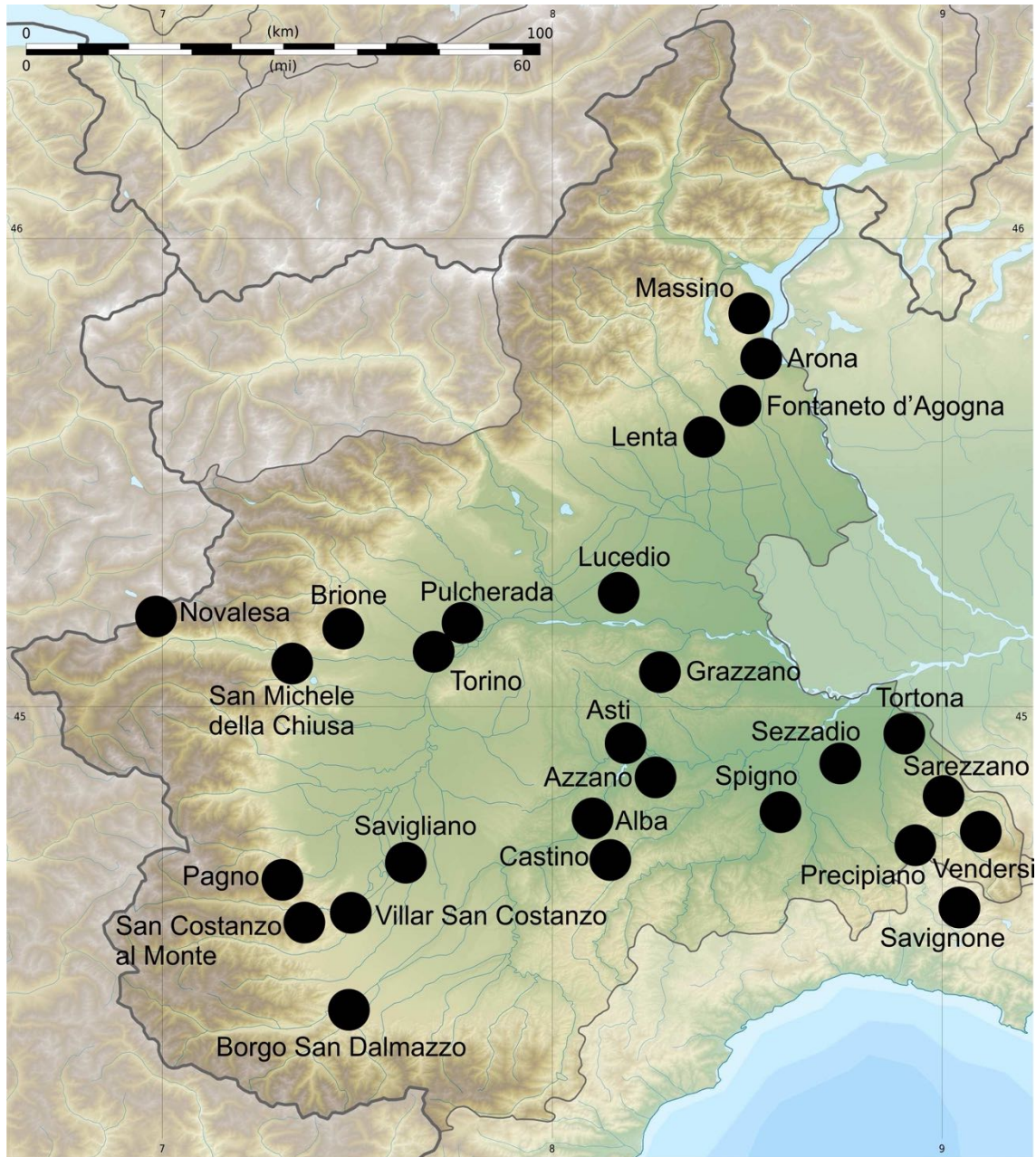
Uggé S., *Novalesa. Abbazia dei SS. Pietro e Andrea. Museo archeologico*, «Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte» 25 (2010): 244-249.

Uggé S. (ed.), *Abbazia di Novalesa. Il museo archeologico*, Abbazia di Novalesa 2012.

Uggé S., Leonardi M., Villar S. Costanzo. *Chiesa parrocchiale di S. Pietro in Vincoli*, «Quaderni della Soprintendenza Archeologica del Piemonte» 27 (2012): 229-234.

Verzone P., *L'architettura religiosa dell'alto medio evo nell'Italia settentrionale*, Milano 1942.





1 Posizionamento dei principali siti citati nel testo (elaborazione dell'Autrice)

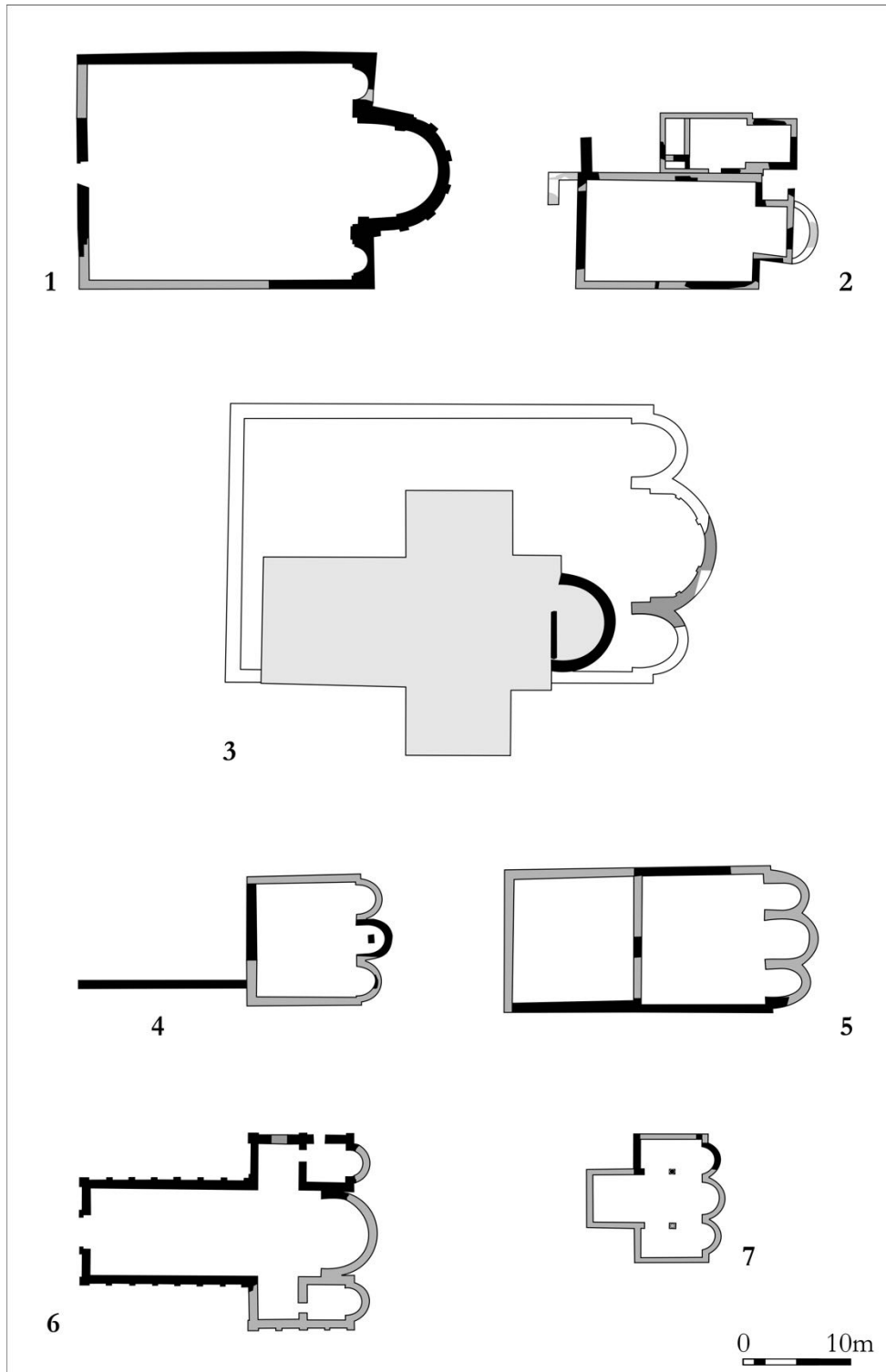




2 Villar San Costanzo. Chiesa di San Pietro: rilievi altomedievali (foto dell'Autrice)



3 Tortona, pianta di San Marziano. Particolare della carta edita da Pietro Bertelli, XVII secolo (da Crosetto 2018)



4 Planimetrie delle chiese abbaziali di cui si conservano resti strutturali (elaborazione dell'Autrice). In colore scuro le murature superstiti, in colore chiaro la restituzione; in presenza di due fasi costruttive altomedievali, il nero indica le strutture più antiche. 1. Pulcherada (da Olivero 1941); 2. Novalesa (da Cantino Wataghin 2004 e 2014); 3. Borgo San Dalmazzo (da Micheletto 1999 e 2005); 4. San Costanzo al Monte (da Micheletto, Uggé 2013 e Micheletto 2020); 5. Pagno (da Micheletto, Uggé 2013); 6. Spigno (da Verzone 1942); 7. Fontaneto (da Andenna, Teruggi 2009)





5 San Mauro Torinese. Complesso di San Mauro di Pulcherada. A sinistra: veduta dell'abside da est (foto dell'Autrice). A destra: fascia basale dell'abside e area funeraria evidenziata durante gli scavi (da Segre Montel, Romano 2013)

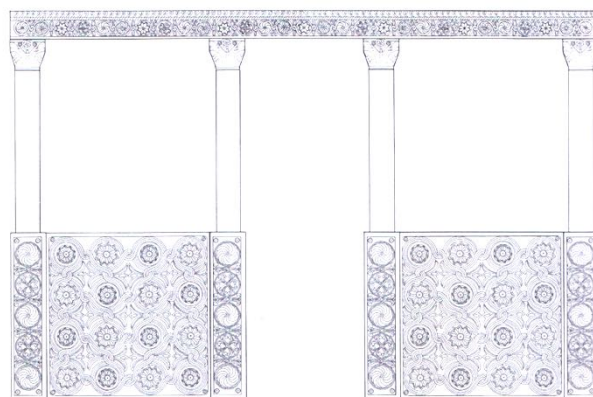
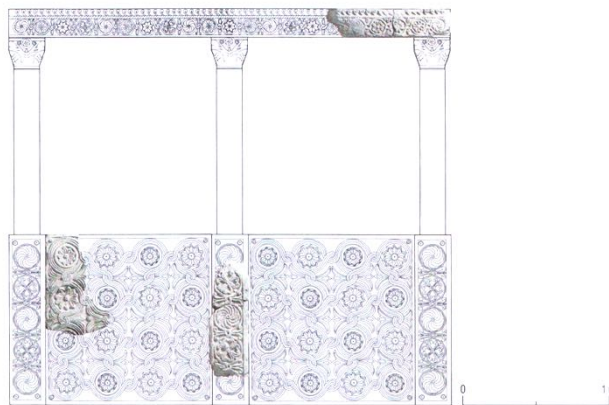


6 Complesso di San Mauro di Pulcherada, planimetria. Archivio di Stato di Torino, Sezione Catasti, Catasto Rabbini, f. 3, San Mauro Torinese, 1857 (da Segre Montel, Romano 2013)



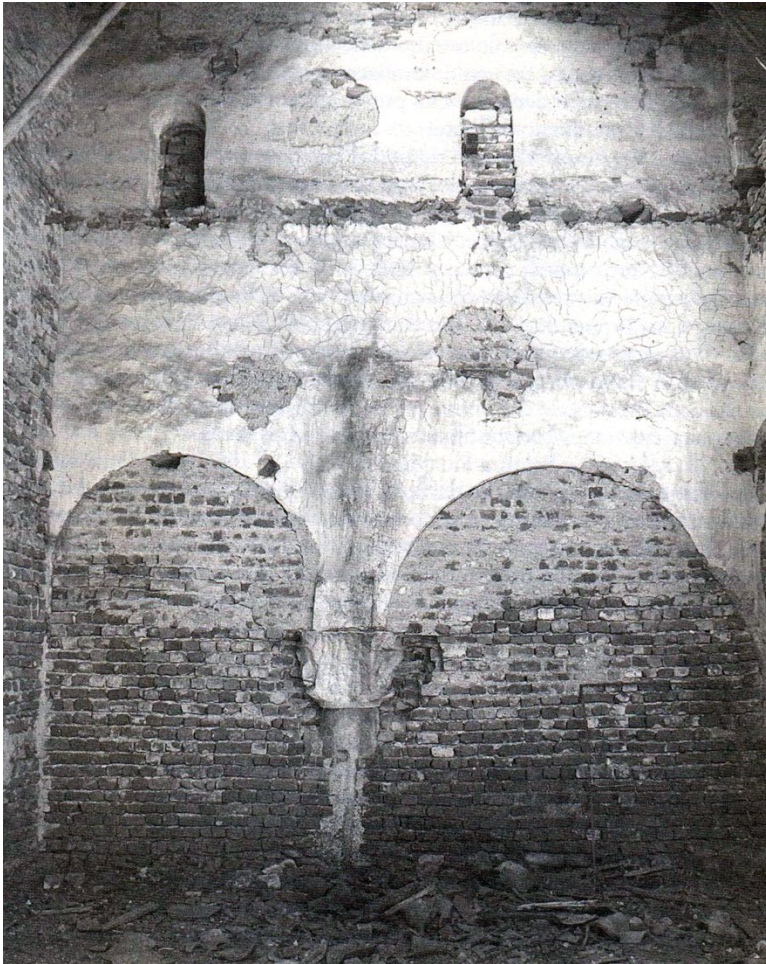


7 Complesso di San Mauro di Pulcherada. Abside della cappella di Santa Maria (foto dell'Autrice)

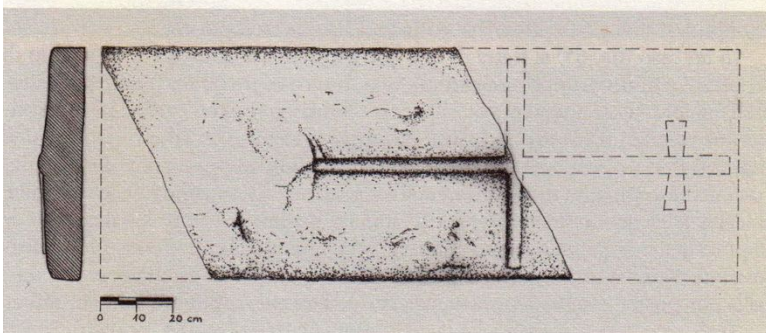


8 Borgo San Dalmazzo. Ricostruzione dell'arredo liturgico altomedievale di cui si suppone la collocazione intorno alla tomba del santo (da Micheletto 2005)





9 Fontaneto d'Agogna.  
Chiesa di San Sebastiano.  
Sostegno per archeggiature  
conservato nella chiesa  
dell'XI secolo e riconducibile  
al settore orientale della  
chiesa altomedievale  
(da Andenna, Teruggi 2009)



10 Fontaneto d'Agogna.  
Chiesa di San Sebastiano.  
Lastra funeraria in serizzo  
con croce proveniente  
dall'area del castello e  
disegno ricostruttivo  
(da Andenna, Teruggi 2009)





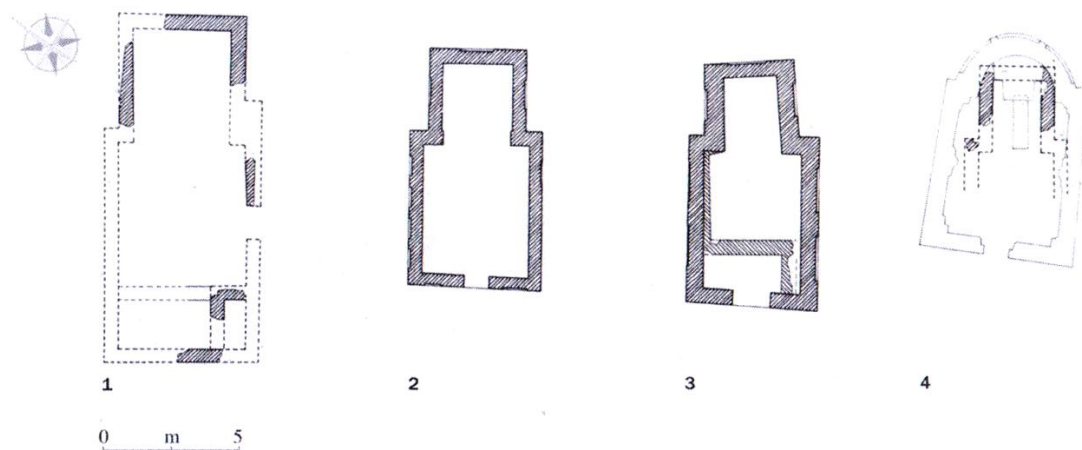
11 Novalesa. Planimetria delle strutture rinvenute in scavo nell'ambito del complesso monastico (elaborazione dell'Autrice da Cantino Wataghin 2004 e Pejrani Baricco, Uggé, Cantino Wataghin 2010). Le strutture murarie nell'area del sagrato sono individuate in base alle due fasi costruttive altomedievali proposte nella pubblicazione di scavo: quelle più antiche sono segnalate in nero. La collazione delle planimetrie derivanti da differenti campagne di scavo ha imposto qualche minimo adattamento in sede di restituzione cartografica d'insieme



12 Novalesa. Abbazia dei Santi Pietro e Andrea. Pettine altomedievale con astuccio rinvenuto nel corso dello scavo (da Uggé 2012)



13 Novalesa. Abbazia dei Santi Pietro e Andrea. Posizionamento della chiesa abbaziale e delle cappelle (da *Nel millenario* 1988)

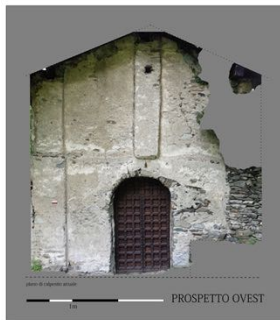


14 Novalesa, Abbazia dei Santi Pietro e Andrea. Planimetrie delle cappelle:  
1. Cappella annessa all'abbaziale; 2. San Michele; 3. Santa Maria; 4. Sant'Eldrado  
(da Cantino Wataghin 2014)



15 Abbazia dei Santi Pietro e Andrea. Cappella di San Salvatore e avancorpo, lato sud  
(foto dell'Autrice)





16 Abbazia dei Santi Pietro e Andrea. Cappella di San Salvatore, fotografie (dell'Autrice) e fotopiani (F. Pondrano) dei prospetti nord, ovest e sud dell'avancorpo





# Esperimenti urbani: insediamenti e spazi alle origini dei monasteri femminili

Stella Ferrari

Università degli Studi di Milano  
Dipartimento di Beni Culturali e Ambientali  
[stella.ferrari@unimi.it](mailto:stella.ferrari@unimi.it)

## Abstract

### *Urban Experiments: Settlements and Spaces in the Early Female Monasteries*

The paper deals with the development and settlement of female monasteries in the urban contexts of the early Middle Ages.

Through a preliminary focus on the community founded by saint Cesarius in Arles during the 6<sup>th</sup> century, the article aims to identify some elements recognizable in this context and to investigate them in other towns. Important aspects like the liturgical organization of different *oratoria*, the placement of the burial church for the female community, and the role in the promotion of saints' cult during the high Middle Ages represent an interesting possibility of comparison, in this case with the reality of Metz, specifically with Saint-Pierre-aux-Nonnains and Sainte-Glossinde. The last part of the paper is dedicated to a first analysis of the role and spatial organization of female monasteries in two Lombard towns: Milan and Pavia. Through a survey of the communities already existing in the 11<sup>th</sup> century and their position in the urban topography the paper opens to some remarks following the observations made for Arles and Metz, thus suggesting the necessity of an in-depth study of these north-Italian contexts.

Keywords: Female Monasteries; Urban Topography; Early Middle Ages; Milan; Pavia

Come citare / How to cite: Stella Ferrari, *Esperimenti urbani: insediamenti e spazi alle origini dei monasteri femminili*, «Fenestella» 3 (2022): 143-168.

DOI: 10.54103/fenestella/18840

*Et quia multa in monasteriis puellarum ac monachorum instituta distare uidentur, elegimus pauca de pluribus, quibus seniores cum iunioribus regulariter uiuant et spiritaliter implere contendant, quod specialiter suo sexui aptum esse prospexerint*<sup>1</sup>.

L'iniziativa di Cesario, vescovo di Arles dal 503 al 542, è ancora oggi un riferimento per la codificazione di diversi aspetti normativi del monachesimo femminile, costituendone un punto di partenza imprescindibile. Se è vero che egli non fu il primo a rivolgersi a comunità femminili<sup>2</sup>, è però indubbio che il suo interesse e i suoi ideali spirituali si manifestarono più compiutamente nella composizione di una regola scritta per una comunità di monache, non adattata da una precedente stesura al maschile, con un evidente scarto normativo a confronto di un illustre predecessore quale Agostino<sup>3</sup>.

Dopo aver maturato un'esperienza monastica a Lérins, tra i primi sforzi di Cesario come vescovo vi fu proprio la promozione della vita comunitaria femminile: nel 508 doveva già aver fondato il primo cenobio, situato quasi certamente fuori dalle mura della città, nella necropoli degli Alyscamps, dove ancora nel corso del medioevo le monache avrebbero avuto dei possedimenti nell'area sud-occidentale testimoniati dalla chiesa intitolata Saint-Césaire-le-Vieux (di cui oggi rimane solo un arcata in *moyen appareil* databile al XII secolo). A questo primo gruppo di fondatrici, il prelado indirizzò la lettera d'esortazione *Vereor*<sup>4</sup>, ma proprio nel 508 gli edifici del primo complesso vennero distrutti dai Burgundi e dai Franchi che assediavano Arles<sup>5</sup>, con la conseguenza dello spostamento del cenobio all'interno delle mura. È ragionevole pensare che il grande interesse di Cesario per la santità femminile fosse anche legato alla vocazione della sorella Cesaria, che sarebbe stata la prima badessa del rinnovato monastero e che nel frattempo era stata mandata a formarsi a Marsiglia da Giovanni Cassiano, così da poter poi essere all'altezza del compito di guida del cenobio ricostruito, dedicato ufficialmente a San Giovanni il 26 agosto 512.

Cesario iniziò così la redazione di una regola appositamente destinata a tale monastero<sup>6</sup>, una stesura che occupò più di vent'anni della sua vita, un arco temporale che giustifica e spiega parti riferibili a diversi momenti e influssi testuali<sup>7</sup>. La presenza di riferimenti ai luoghi e al posizionamento rispetto ad altri edifici cittadini è un chiaro segno degli intenti

<sup>1</sup> Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques* I, A. de Vogüé, J. Courreau (eds) : 180.

<sup>2</sup> Pacomio ed Agostino si limitarono a volgere al femminile precetti pensati per comunità maschili.

<sup>3</sup> A sant'Agostino, infatti, viene attribuita la redazione della cosiddetta *Regularis informatio*, contenuta nella Lettera 211, da lui rivolta alle monache di un cenobio di Ippona dove era stata in precedenza superiora la sorella. Cfr. Verheijen 1967.

<sup>4</sup> Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques* I, A. de Vogüé, J. Courreau (eds) : 274-337.

<sup>5</sup> *Vie de Césaire* 2010: 184 (I, 28).

<sup>6</sup> Differendo in questo da altre regole contemporanee più generali o relativamente impersonali, come la *Regula Magistri* e, soprattutto, la Regola di San Benedetto.

<sup>7</sup> Così come esplicitato anche nell'edizione dell'opera ora di riferimento: Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques* I, A. de Vogüé, J. Courreau (eds). La prima sezione (c. 1-16) presenta influenze di Pacomio, di Cassiano e dei padri di Lérins. In questa sezione, redatta verso il 512, si insiste sul tema della clausura e della rinuncia ai beni. A questa segue una seconda sezione (c. 17-35), redatta probabilmente tra il 524 e il 525: qui Cesario si fa guidare da Agostino, omettendo però una serie di passi, che saranno quelli rielaborati da lui personalmente nella parte successiva. Vengono qui distinti diversi compiti all'interno della comunità. Segue la terza sezione (c. 36-47), con precisazioni su aspetti concreti fondamentali, che venne redatta fra 530 e 534, dopo che Cesario stesso aveva seguito da vicino per lungo tempo le vicende della comunità femminile, parlando con la sorella. Vengono chiarite ulteriormente le norme relative alla clausura e alla preparazione di tessuti e abiti, per esempio. Concludono la regola una *Recapitulatio* (c. 48-65), due appendici (c. 66-71) – tra cui l'*Ordo psallendi* – e le richieste finali con un'ultima esortazione a difendere la clausura (c. 72-73).

del vescovo, e hanno rappresentato un elemento importante per collocare il monastero nella topografia cittadina, in relazione tra l'altro alla prima cattedrale, e per indagare le soluzioni adottate all'interno di un tessuto urbano che si era andato sviluppando nel corso dei secoli precedenti<sup>8</sup>. La regola di Cesario è altresì un riferimento per l'esplicita prescrizione della clausura, che molta storiografia ha ritenuto essere una sorta di sua 'invenzione', e che è uno dei parametri di analisi costanti nello studio dei monasteri femminili.

Partendo dal caso di Arles e dalle sue possibili implicazioni con altre fondazioni, obiettivo del presente contributo è dunque di riconsiderare qualche aspetto dell'*emplacement* dei cenobi femminili nelle città, per aprire delle linee di indagine che potranno essere seguite anche in contesti diversi da quello arleatense, segnatamente nella realtà lombarda.

#### *Fonti e topografia della Arles di Cesario*

Gli scritti legati a Cesario di Arles sono una fonte molto interessante – per quanto non priva di ambiguità – più volte presa in considerazione, anche di recente dopo alcune campagne di scavo intraprese a partire dal 2003<sup>9</sup>. In questo senso, accanto alla Regola sono da considerare le informazioni desumibili dalla *Vita Cesarii*<sup>10</sup> – composta su incarico della seconda badessa del monastero femminile, la nipote Cesaria la Giovane – e dal *Testamento* lasciato da Cesario stesso<sup>11</sup>. In questi scritti ricorrono le menzioni di una *basilica* e di una *ecclesia*, oltre che di spazi ed edifici presenti nell'area su cui venne costruito il nuovo monastero. Può essere utile compulsare alcune di queste occorrenze e incrociarle con i dati dell'archeologia.

*[...] usque ad mortem suam de monasterio non egrediatur, nec in basilicam, ubi ostium esse videtur.*

La basilica, non ulteriormente precisata, che compare subito nel passo di apertura della Regola è quello stesso edificio che sarà poi menzionato al capitolo 59, dove si prescrive alle monache di non costruire nessun'altra porta oltre a quella della *basilica*<sup>12</sup>. Nel capitolo conclusivo (73), inoltre, Cesario afferma che per la sicurezza e la custodia del monastero lui stesso aveva chiuso le porte *siue in ueteri baptisterio, siue in scola uel in tetrino uel in turre iuxta pomerium*. Il battistero *vetus*, la sala comune, il laboratorio di tessitura, e la torre accanto alle mura hanno evidentemente una rilevanza particolare. Peraltro, il chiaro precetto di non moltiplicare gli accessi (o le uscite) al monastero si lega direttamente alla clausura stretta prevista per la comunità, i cui aspetti verranno qui analizzati più avanti.

Ricordando alcuni grandi eventi storici che ebbero un profondo impatto sull'attività del presule, è la *Vita Cesarii* a testimoniare come, proprio a seguito dell'assedio del 508<sup>13</sup>, Cesario decise di costruire il nuovo cenobio femminile *in latere ecclesiae*<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Heijmans 2004.

<sup>9</sup> Tra le numerose pubblicazioni dell'Autore sull'argomento segnaliamo: Heijmans 2009, 2010, 2013a, 2013b, 2013c, 2014.

<sup>10</sup> *Vie de Césaire* 2010.

<sup>11</sup> Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques I*, A. de Vogüé, J. Courreau (eds) : 360-397.

<sup>12</sup> Si precisa inoltre che tale porta non doveva mai essere aperta nelle ore serali, notturne e a mezzogiorno; in quelle ore, come durante i pasti, la badessa doveva tenere con sé le chiavi.

<sup>13</sup> *Vie de Césaire* 2010: 184 (I, 28)

<sup>14</sup> *Vie de Césaire* 2010: 194-196 (I, 35): *Inter ista igitur monasterium praecipue, quod sorori praeparare coeparat, et instar prioris normae et singularitate claustrum [...] Ipse vero, siquidem nihil obuiat mysterio quod congruit christiano, quasi recentior temporis nostri Noe propter turbines et procellas sodalibus uel sororibus in latere ecclesiae monasterii fabricat archam [...].*

L'*ecclesia* per eccellenza, senza altre specifiche (allo stesso modo di *basilica*, nell'accezione qui ricorrente), che compare altre volte anche nelle *Vite* di due suoi illustri predecessori, sant'Onorato e sant'Ilario<sup>15</sup>, è naturalmente la cattedrale, che viene ricordata con l'intitolazione a Santo Stefano per la prima volta nella *Vita* di sant'Ilario.

Una tradizione ininterrotta lungo tutto il medioevo e l'età moderna consente di collocare il cenobio femminile nella zona sud-est del *castrum* arleatense, da dove si poteva dominare proprio l'area funeraria degli Alyscamps. Ne è indizio anche il nome della torre angolare della cinta muraria romana, conosciuta come Tour des Mourgues, ovvero 'delle monache' (fig. 1). Il monastero rimase in uso fino alla Rivoluzione Francese, persistendo in seguito in quest'area, pur con sostanziali modifiche, sino al 1995. Numerosi interventi occorsero tra XIV e XVIII secolo, senza tuttavia alterare fundamentalmente il tracciato degli edifici monastici. Solo alla fine del XIX secolo l'architetto Auguste V éran adattò le varie parti al fine di accogliere la congregazione di Notre-Dame-des-Sept-Douleurs, ed è in questa conformazione che il contesto è giunto sino agli anni Novanta del XX secolo. Dei secoli medievali rimangono ancora oggi come testimonianza la chiesa di San Biagio e quella di Saint-Jean-de-Moustier (San Giovanni «del monastero»), mentre il cambio di intitolazione del monastero a San Cesario occorre verosimilmente nel IX secolo, perdurando poi sino al XX e caratterizzando tutta l'area intramuranea di sud-est.

Nel 1943 François Benoit condusse alcuni sondaggi nell'area della corte del monastero medievale vicino alla Tour des Mourgues che rivelarono l'esistenza di un'abside poligonale, da lui datata a età paleocristiana e attribuita al complesso femminile dell'epoca di Cesario<sup>16</sup>. Negli stessi anni in cui Benoit proponeva un'interpretazione della situazione topografica del complesso cattedrale anche Jean Hubert si esprime sull'argomento in uno studio magistrale<sup>17</sup>; lo stesso fecero Paul-Albert Février per la *Topographie chrétienne des cités de la Gaule*<sup>18</sup> e poi in parte De Vogüé e Courreau nell'introduzione all'edizione della *Regula Virginum*<sup>19</sup>. È evidente come il rapporto da determinare tra monastero ed *ecclesia* aprisse diversi fronti, *in primis* la posizione del gruppo episcopale paleocristiano e il momento del suo spostamento nell'area dell'odierna cattedrale di Saint-Trophime. In particolare gli studiosi si divisero tra coloro che ritenevano il monastero collocato accanto a una cattedrale ormai non più in uso, perché spostata già prima di Cesario – verosimilmente con Ilario durante il V secolo – e coloro che invece giudicavano il riferimento a un'*ecclesia* senza ulteriori specificazioni, insieme al divieto di entrare in questo edificio perché sarebbe stato sconveniente per la clausura, una motivazione valida per considerare tale basilica ancora in uso e chiaramente identificabile. A questo problema di topografia si collegava anche la posizione degli ambienti del monastero femminile nell'area. Infatti, senza un quartiere episcopale attivo la comunità avrebbe potuto collocarsi già nell'angolo sud con estensione verso ovest, mentre se il quartiere episcopale fosse stato ancora in funzione la comunità femminile avrebbe dovuto trovare posto a nord della cattedrale; in questo caso la torre menzionata nell'ultimo capitolo della regola non sarebbe quella a sud-est, ma quella della porta di Augusto, collocata più a nord.

Elementi più solidi per la ricostruzione della topografia si sono concretizzati dopo il 2003 quando, in seguito alla demolizione di alcuni edifici dell'ex complesso monastico, sono stati restituiti i resti di una seconda abside e da quel momento si sono succedute

<sup>15</sup> Heijmans 2004: 257-263.

<sup>16</sup> Benoit 1951: 46-49.

<sup>17</sup> Hubert 1947: 17-27.

<sup>18</sup> Février 1986: 73-84.

<sup>19</sup> Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques* I, A. de Vogüé, J. Courreau (eds) : 98-114.

campagne di scavo sistematico (fino al 2016) per indagare l'area occupata dalla 'nuova' chiesa, apparsa subito di dimensioni imponenti (fig. 2). Gli scavi seguiti da Marc Heijmans hanno restituito un edificio monumentale con abside orientata semicircolare internamente e poligonale all'esterno di diametro pari a poco meno di 20 metri, un *synthronos*<sup>20</sup>, le fondazioni della base di un ambone e della *solea* che lo connetteva al presbiterio. La basilica è apparsa subito un *unicum*, e non solo nel contesto arleatense, datata, nella parte dell'abside e delle installazioni, alla prima metà del VI secolo, dunque in coincidenza con gli anni di episcopato di Cesario<sup>21</sup>. Tuttavia, nelle fonti a lui legate non si trova traccia della ricostruzione di un simile edificio, ed è un silenzio singolare in quanto è verosimile che gli scavi abbiano rivelato la primitiva cattedrale di Santo Stefano, rinnovata da Cesario e dunque nei suoi anni ancora in funzione. Per le questioni inerenti al monastero femminile questo significherebbe cautamente propendere per un suo posizionamento a nord della cattedrale, soprattutto considerando che il prosieguo degli scavi (dal 2009 al 2011)<sup>22</sup> ha interessato anche la porzione sondata da Benoit, dove era stata individuata la prima abside poligonale. L'abside è stata scavata, riportando alla luce anche il perimetrale sud con una parte del pavimento della navata. L'edificio è stato datato da Heijmans al terzo quarto del IV secolo, con indicazione di modifiche occorse successivamente<sup>23</sup>. Esternamente poligonale e internamente semicircolare, l'abside conserva ancora delle basi di colonne addossate al muro, che dovevano ornare tutto l'emiciclo<sup>24</sup>.

Alla luce della ricollocazione della cattedrale paleocristiana in quest'area ancora in funzione nel VI secolo sarebbe dunque da escludere la pertinenza di quest'aula al nuovo monastero voluto da Cesario, configurandosi piuttosto come uno degli spazi di culto del complesso cattedrale. In merito a questo, sarà forse da tenere in considerazione che nella tavola elencante i capitoli della regola, il titolo in corrispondenza del capitolo 43 recita: *Vt ostium monasterii extra maiorem basilicam numquam fiat*<sup>25</sup>. Una basilica *maior*, cioè Santo Stefano, e poi un battistero indicato come *vetus* nel capitolo 73 aprono a qualche considerazione. Come ha sottolineato Noëlle Deflou-Leca<sup>26</sup>, il capitolo finale in cui Cesario afferma di aver chiuso le porte in diversi edifici, tra cui il battistero *vetus*, appartiene alla parte della regola scritta nel 534, vent'anni dopo l'istituzione del monastero e l'inizio della redazione della regola; deve dunque considerarsi un provvedimento preso sulla base dell'esperienza e del confronto con la comunità femminile. Né si dovrebbe escludere che lo scarto temporale rispetto all'inizio della fondazione possa implicare anche un inglobamento progressivo degli spazi citati al capitolo 73. Non è possibile chiarire se questi ambienti appartenessero al monastero già in origine, o se, sia a causa dell'ampliarsi della comunità, sia in seguito a dei cambiamenti nell'organizzazione del complesso cattedrale, avessero mutato la loro destinazione d'uso<sup>27</sup>. La connotazione di *vetus* per il battistero lascia peraltro aperta la

<sup>20</sup> Heijmans 2013b: 627.

<sup>21</sup> Heijmans 2018: 50-56.

<sup>22</sup> Heijmans 2014: 165-166.

<sup>23</sup> Heijmans 2013c: 176-179. È da segnalare che una datazione di abside poligonale al IV secolo sarebbe, in ogni caso, estremamente precoce.

<sup>24</sup> Un dubbio circa la possibilità che questo fosse il primo oratorio del monastero voluto da Cesario avrebbe potuto sorgere anche considerando che il capitolo 45 della Regola esplicita la contrarietà a ornamenti, decorazioni dell'oratorio, affreschi o decorazioni delle volte. I resti di quest'aula indicherebbero invece un intento decorativo.

<sup>25</sup> Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques* I, A. de Vogüé, J. Courreau (eds) : 180.

<sup>26</sup> Deflou-Leca 2018: 61.

<sup>27</sup> Tra l'altro rimane ancora sconosciuta la collocazione, ad esempio, delle residenze dei membri del clero, dell'ospizio per i malati menzionato nella *Vita* di Cesario, e della *Domus episcopalis*.



possibilità di un secondo battistero, destinato a sostituire il precedente una volta che questo venne inglobato nel monastero.

Questi elementi riecheggiano alcuni sviluppi dei complessi cattedrali paleocristiani, doppi e/o articolati in famiglie di edifici<sup>28</sup> che potrebbero essere valutati anche per Arles, benché il contesto rimanga di difficile interpretazione.

Gli estesi scavi degli ultimi anni hanno altresì rilevato una più lunga permanenza della cattedrale in questa zona rispetto a quanto ipotizzato precedentemente<sup>29</sup>, in quanto l'ultimo livello pavimentale delle navate laterali non sarebbe antecedente al IX secolo. Questo dato è rilevante perché condizionò lo spostamento verso sud degli ambienti e delle strutture del cenobio femminile, che poté avvenire dunque solo dopo il trasferimento e l'abbandono della cattedrale di Santo Stefano (come testimoniano appunto le due chiese di pertinenza monastica San Biagio e San Giovanni «del monastero» databili al XII secolo) (fig. 3). Non è forse un caso, allora, la testimonianza di una ricostruzione del monastero su iniziativa del vescovo Rostang (871-921), allorché si intervenne anche sulla nuova dedicazione del complesso in onore del suo fondatore, forse in concomitanza con una traslazione del suo corpo dall'originario luogo di sepoltura extramurano<sup>30</sup>.

#### *Gli oratoria del monastero, la clausura e la chiesa funeraria*

Già in apertura della regola Cesario introduce, attraverso le varie indicazioni sull'impossibilità di aprire porte di comunicazione con il mondo esterno, il tema della clausura per le monache. De Vogüé ha ripercorso tutta una serie di esperienze antecedenti a Cesario, che già prevedevano una separazione rigorosa delle comunità femminili e che permettono di inserire in una tendenza più ampia l'esplicita interdizione di Cesario a uscire dal monastero *usque ad mortem*. Già da un secolo almeno l'esperienza della clausura, pur se non codificata in questo modo, aveva illustri rappresentanti, che Cesario di certo non ignorava<sup>31</sup>.

I capitoli in cui si prescrivono i divieti da rispettare in conformità alla clausura forniscono anche elementi utili circa gli ambienti del monastero e, soprattutto, circa i luoghi di culto. Già nel capitolo 36 viene chiarito che nessun uomo deve entrare nella parte riservata del monastero (*in secreta parte*) e *in oratoriis*, a eccezione dei vescovi, dell'economo, del presbitero, del diacono e del suddiacono e di uno o due lettori, raccomandabili per l'età e per la vita, che, di tanto in tanto, devono celebrare la messa. La necessità di avere qualcuno che celebri messa e che si occupi anche di aspetti materiali in contatto con la realtà esterna, come un provvisore, è da considerare un elemento caratterizzante le comunità femminili, che d'altro canto si affianca ai provvedimenti conciliari vietanti alle donne l'avvicinamento alla mensa d'altare<sup>32</sup> e comportando la ricerca di opportune soluzioni spaziali<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> *Eglises Doubles* 1996; Piva 1990a; Piva 1990b; Codou 2014.

<sup>29</sup> Anche da chi riteneva che nel VI secolo fosse ancora in uso, come Hubert 1947, che pensava a uno spostamento dopo la morte di Cesario, nel corso del VII secolo.

<sup>30</sup> Cfr. *infra*.

<sup>31</sup> Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques* I, A. de Vogüé, J. Courreau (eds) : 70-84.

<sup>32</sup> Per uno studio sulle questioni dell'accessibilità: Destefanis 2011 e 2012, ma anche Schaefer 2013.

<sup>33</sup> Anche in merito al posizionamento del coro delle monache, soprattutto in quei monasteri che prevedevano un unico luogo di culto principale.

L'altro dato che emerge è la presenza di più *oratoria*. Sempre la regola, circa la regolamentazione degli accessi maschili (capitolo 38), specifica che vescovi e abati, se lo chiedono, devono *ad orationem in oratorium introire*. Possiamo ipotizzare che questo oratorio sia l'oratorio «esterno» richiamato nel successivo capitolo 66, in cui sono fornite indicazioni precise sull'ufficio divino: dopo le calende di ottobre fino a Pasqua in occasione delle solennità di sabato, domenica e di tutti i giorni di festa si celebrava la vigilia; in queste occasioni, dopo la recita del mattutino e del *Te Deum*, *in exteriori oratorio procedendum est [...]* per recitare dei salmi e degli inni. Sempre nell'oratorio esterno si recitavano i Vespri. La specifica di un oratorio esterno, dove si recavano le monache anche a seguire la messa per loro celebrata, consente naturalmente di postulare l'esistenza di un oratorio più «interno», quale luogo destinato alla recita delle altre ore, soprattutto i notturni.

La prescrizione per un oratorio interno e uno esterno ricorre con diverse sfumature in poche altre regole destinate a comunità femminili, di poco successive a quella di Cesario e ad essa chiaramente improntate, o quanto meno in parte ispirate. È il caso in particolare della regola di Aureliano, suo successore alla cattedra vescovile arleatense, che quasi ad imitazione dell'illustre predecessore fondò un monastero femminile intramuraneo, dedicato a Santa Maria. La fortuna di questa comunità non poté competere con quella di San Giovanni e infatti ad oggi non rimane neanche memoria della sua collocazione nella topografia urbana. Rimane però una regola, scritta da Aureliano, che è la versione femminile di una da lui composta per un monastero maschile della città. L'influsso di Cesario è palese, anche nelle prescrizioni sulla clausura e nel capitolo dedicato al luogo in cui si dovevano dire le preghiere. A questo proposito, Aureliano specifica come mattutino, vigilie, notturni, vespro e compieta dovessero essere recitati nella basilica di Santa Maria, mentre seconda, terza, sesta e nona dovessero avvenire nell'oratorio interno; la motivazione risiedeva nella possibilità per gli esterni di pregare o incontrare la badessa proprio nelle ore in cui le monache erano nell'oratorio interno<sup>34</sup>. L'edificio che Aureliano dedicò a Santa Maria corrispondeva dunque all'oratorio esterno di Cesario.

La rigidità di queste due regole circa la clausura non era generalmente condivisa dalle altre che si svilupparono in contesto gallicano nell'età merovingia: basti pensare alla regola composta da Valdeberto per il monastero femminile di Éboriac, o a quella di Donato, vescovo di Besançon che fondò il monastero femminile di Jussamoutier dedicato a Santa Maria, e su preghiera della badessa Gautstrude ne compose la regola (già debitrice in buona parte alla Regola benedettina)<sup>35</sup>. Questi aspetti sono stati approfonditi in particolare da Gisela Muschiol in un'analisi prettamente storico-liturgica, dove si sottolineava come la distinzione tra la stretta clausura di Cesario e Aureliano, quella ridotta di Donato e quella quasi assente di Valdeberto fosse alla base della diversa diffusione di queste regole nei cenobi delle Gallie (naturalmente la più diffusa era quella più lasca)<sup>36</sup>.

Parallelamente all'esigenza di sviluppare due edifici di culto per la vita delle comunità femminili, i secoli altomedievali videro in generale un proliferare di piccoli luoghi di culto (cappelle, *oratoria*, sacelli) all'interno delle varie comunità, non solo monastiche ma anche, come poc'anzi ricordato, nei complessi cattedrali. Il fenomeno è stato approfondito per quanto riguarda i grandi monasteri maschili, ma non per le comunità femminili, che erano tendenzialmente di dimensioni ridotte, ma che, al di là della regola

<sup>34</sup> Cremaschi 2003: 80.

<sup>35</sup> Nel capitolo 13, si ricorda in effetti che le monache prendevano puntualmente il loro posto nel coro, lasciando aperta la questione di una possibile separazione del coro rispetto alla navata liturgica: Cremaschi 2003: 190.

<sup>36</sup> Muschiol 1994: 133.

seguita, potevano 'sfruttare' queste soluzioni per rispondere a delle esigenze concrete. Recentemente si è iniziata ad analizzare la situazione in ambito germanico, in quei complessi di fondazione precedente il IX secolo e che dopo l'816 avrebbero abbracciato la nuova normativa approvata al Concilio di Aquisgrana per le canonichesse<sup>37</sup>. Un'indagine analoga è in corso di studio anche per i contesti urbani italiani<sup>38</sup>.

Tornando alla realtà di Arles, un ultimo elemento da ricordare è la chiesa funeraria della comunità femminile e l'area per la sepoltura delle monache. Il capitolo 70 della *Regula Virginum* è dedicato a come si dovessero svolgere le veglie funebri e menziona l'unica chiesa con una intitolazione nota in relazione al monastero al tempo di Cesario, cioè la basilica funeraria di Santa Maria<sup>39</sup>. L'edificio viene anche ricordato dalla *Vita Cesarii* e dal testamento del vescovo. È in particolare la *Vita Cesarii* a fornire informazioni in merito all'aula:

*[...] disposuit fabricavitque triplicem in una conclusione basilicam, cuius membrum medium in honore sanctae Mariae uirginis cultu eminentiore construxit, ex uno latere domni Iohannis, ex alio sancti Martini subiecit. Et ut auferret sacris quas congregauerat uirginibus curam necessariae sepulturae, monobiles arcas corporibus humanis aptissimas de saxis ingentibus nouiter fecit excidi, quas per omne pauimentum basilicae constipatis sterni fecit ordinibus: ut quaecumque congregationis illius de hac luce migrasset, locum sepulturae paratissimum et sanctissimum reperiret<sup>40</sup>.*

Il passo descrive l'edificio trinavato con le dediche degli altari alla Vergine (navata centrale), a San Giovanni e a San Martino, menzionando altresì le arche per le sepolture delle monache che caratterizzavano la funzione della chiesa e che occupavano tutto il pavimento.

Il legame che Cesario volle mantenere con la sua comunità e con la sorella si concretizzò anche *post mortem*, in quanto scelse di farsi seppellire proprio nella basilica di Santa Maria<sup>41</sup>. Dopo la sua morte e quella della sorella, la crescita continua delle inumazioni, non solo della comunità femminile, ma anche di coloro che volevano riposare vicino al vescovo, indusse la seconda badessa, Cesaria la Giovane, ad emanare un'ordinanza che impedisse ai laici di farsi seppellire in quella chiesa, in modo da riseruarla alle sole monache<sup>42</sup>.

Anche la posizione di questa basilica è stata oggetto di discussione, in particolare se fosse o meno extramuranea. La sua destinazione esclusivamente funeraria nel VI secolo, come quella di altre chiese nell'area degli Alysamps, difficilmente potrebbe farla considerare parte del monastero dentro le mura<sup>43</sup>. È stato inoltre notato che la basilica coinciderebbe

<sup>37</sup> Bodarwé 2002: 111-131; Ellger 2003: 129-159.

<sup>38</sup> Cfr. *infra* per prime indagini su Milano e Pavia, e anche per l'esempio di Metz.

<sup>39</sup> Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques I*, A. de Vogüé, J. Courreau (eds) : 266-268 : [...] *Ante omnia studendum est ut, cum aliqua de sororibus defuncta fuerit, sancto episcopo in notia deponatur, ut ipse eam usque ad basilicam, ubi ponenda est, psallendo pro sancta deuotione deducat, et clerici de Santa Maria* (c. 70).

<sup>40</sup> *Vie de Césaire* 2010: 228 (I, 57).

<sup>41</sup> *Ibidem*: 308 (II, 50): *Sepultus itaque est in basilica sanctae Mariae quam ipse condidit, ubi sacra uirginum corpora de monasterio suo conduntur.*

<sup>42</sup> Hejmans 2004: 265.

<sup>43</sup> Ancora al Concilio di Braga del 561 si faceva divieto di seppellire *intra muros*. Hubert 1947: 24-25; Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques I*, A. de Vogüé, J. Courreau (eds) : 106-107, e sempre il fondamentale Picard 1988. Anche Cesario nella Regola sottolineava una differenza tra la basilica di Santa Maria e gli *oratoria* interni al monastero, quando nel capitolo 45 ricordava che anche gli ornamenti negli oratori dovevano essere semplici, senza ricami, senza tessuto di pura seta o di stoffa pregiata. Vietava inoltre di appendere veli incerati, attaccare quadri, affrescare pareti o volte. Nel caso in cui ci fosse stato qualche oggetto o decorazione donata, l'alternativa alla vendita era assegnarli alla basilica di Santa Maria.

con una chiesa di Santa Maria consacrata nel 524, verosimilmente costruita in un secondo momento rispetto all'istituzione del monastero femminile<sup>44</sup>.

Per argomentare ulteriormente in favore di una localizzazione *extramuros*, Jean Hubert aveva messo a confronto il caso di Arles con quello di Poitiers<sup>45</sup>. Il legame fra le due comunità è noto<sup>46</sup>: quando la regina Radegonda decise di fondare a Poitiers il monastero di Santa Croce, chiese una copia della *Regula Virginum* a Cesaria la Giovane, per adottarla nel nuovo cenobio, e compì molto probabilmente un viaggio ad Arles. La sua comunità si collocò, analogamente a quella arleatense, a nord-est della cattedrale. Anche questo monastero era addossato alla cinta muraria e aveva due chiese, una dedicata a Santa Maria e una, di poco più tarda, alla Santa Croce, da cui l'intitolazione di tutto il monastero. In un terzo momento, poi, il complesso venne completato con la costruzione di una chiesa funeraria, vicina al monastero ma fuori dalle mura e anche questa dedicata a Santa Maria. La deduzione che la fondazione di Poitiers avesse seguito fedelmente l'esempio di Arles, di cui rispettava pedissequamente la regola, è interessante e suggestiva anche se non può in effetti essere considerata certa.

Una fonte successiva a Cesario – la *Vita* della quarta badessa del cenobio, Rusticola, morta nel 632 e anch'ella sepolta nella basilica di Santa Maria, come raccontato nella descrizione del suo funerale – fornisce informazioni discordanti complicando ulteriormente la comprensione dello sviluppo topografico del monastero nei secoli altomedievali<sup>47</sup>. L'autenticità della redazione della *Vita* è stata talvolta messa in dubbio, facendo pensare a una compilazione di IX secolo piuttosto che di VII<sup>48</sup>, ma la critica non è unanime in merito. Nella *Vita Rusticulae* vengono attribuiti alla committenza della badessa vari luoghi di culto all'interno della clausura monastica: innanzitutto un primo oratorio dedicato alla Santa Croce, che sarebbe poi stato ridedicato a San Michele, quando Rusticola decise di costruire una seconda chiesa più grande per ospitare le reliquie della Croce. In questa nuova chiesa la badessa fece dedicare sette altari nel corso degli anni: oltre a quello della Croce, vi erano altari dedicati a Gabriele e Raffaele, Tommaso e Maurizio, Sebastiano e Ponso<sup>49</sup>. Nella *Vita* compare anche per la prima volta una basilica di San Pietro, che si ritrova in documenti di X secolo e un oratorio di San Cesario, *ubi ipse iacebat*. Insomma, un fiorire di chiese, di cui non rimane però altra traccia archeologica.

Il fatto che Cesario si era fatto a suo tempo seppellire nella basilica di Santa Maria, come poc'anzi ricordato, ha talvolta indotto a ritenere che l'oratorio di San Cesario e la basilica di Santa Maria fossero lo stesso luogo, citato in due modi diversi; e poiché, stando alla regola, la badessa non poteva uscire dal monastero, se ne concludeva che la basilica di Santa Maria *alias* oratorio di San Cesario fosse interno alla clausura e al monastero. Tuttavia, l'attestazione di interventi consistenti occorsi al monastero nella seconda metà del IX secolo, in coincidenza con una stagione di traslazioni intramurane di corpi santi, farebbe piuttosto pensare a una traslazione anche nel caso di Cesario, che avrebbe avuto la sua sepoltura privilegiata nel monastero che da lui avrebbe quindi preso l'intitolazione.

<sup>44</sup> Heijmans 2004: 266.

<sup>45</sup> Hubert 1947: 24-26.

<sup>46</sup> Per un panorama aggiornato sul monastero di Poitiers: Edwards 2019; Laband-Malfert 1996.

<sup>47</sup> Krusch 1902.

<sup>48</sup> Krusch 1902: 338. Riché 1954 ha nuovamente collocato la redazione nel VII secolo, senza però tenere conto delle discrasie e del fatto che l'intitolazione a San Cesario sarebbe comparsa solo più avanti.

<sup>49</sup> Heijmans 2004 : 389-390.

### *Oltre Arles*

In questo senso, una realtà diversa da Arles che può aggiungere alcuni spunti di riflessione è quella di Metz (fig. 4), dove alcune dinamiche simili si manifestano in un contesto di monasteri appartenenti (almeno dal IX secolo) all'ordine benedettino. I due monasteri femminili altomedievali della città, Saint-Pierre-aux-Nonnains e Sainte Glossinde, erano stati ritenuti da Michel Parisse iniziative di Crodegango<sup>50</sup>, vescovo (e dal 754 arcivescovo) di Metz fautore della riforma canonica *more romano*<sup>51</sup>. Studi più recenti hanno ridimensionato il suo intervento in merito ai cenobi femminili urbani, e hanno evidenziato come le loro vicende fondative, probabilmente di età merovingia, siano trasmesse da fonti narrative e agiografiche databili al IX secolo, quando non addirittura all'XI, in virtù delle incongruenze riscontrabili in merito ai luoghi ricordati come appartenenti alle comunità, e dello spostamento intramuraneo di alcune sepolture illustri, avvenuto però in un secondo momento rispetto a quello fondativo.

Saint-Pierre è un contesto privilegiato di indagine, in quanto la chiesa medievale, costruita nell'area dei *balnea* tardoantichi, è ancora esistente (fig. 5) e si sono conservate anche sculture dell'arredo liturgico oggi musealizzate. Le vicende di fondazione della comunità sono trasmesse da una narrazione, la *Fundatio sancti Petri* e dal racconto agiografico di santa Waldrada, la prima badessa. Anche in questo caso, come per Arles, un posto importante è occupato dalla narrazione della morte e della sepoltura di Waldrada. Dopo che le era stato preannunciato che la morte era vicina, la santa si incamminò verso un'area extramuranea dove c'era il luogo di sepoltura delle monache di Saint-Pierre; giunta al cimitero si stese nel sepolcro a lei destinato e spirò. Entrambe le fonti ricordano però che il corpo è sepolto nella chiesa del monastero, in corrispondenza dell'altare di Sant'Agata. In questo caso postulare una traslazione del corpo è più facile rispetto ad Arles, perché l'analisi dell'edificio rivela che il portico della chiesa è da ascrivere a una fase di fine X secolo, oltre al fatto che le reliquie di Agata in Lorena furono portate dall'imperatrice Ermengarda, nella prima metà del IX secolo<sup>52</sup>. La collocazione della sepoltura rispecchiava quindi quella che il redattore della *Vita* poteva conoscere nel momento in cui scriveva. Analoga osservazione può essere fatta per l'altra comunità femminile di Metz, la cui fondazione legata a Glossinde è, ancora una volta, trasmessa dalla sua vita. Qui si ricorda che la santa venne sepolta nella chiesa extramuranea dei Santi Apostoli, originario luogo di inumazione del monastero femminile, per poi essere spostata nella nuova basilica funeraria di Santa Maria, fatta costruire dalla nuova badessa dopo venticinque anni dalla sua morte, sempre fuori dalle mura, ma abbastanza vicina al monastero da poter aprire una porta nella cinta per consentire alle monache di recarvisi. Infine, la traslazione intramuranea avvenne solo nell'830 per iniziativa dell'arcivescovo Drogone. Anche in questo caso potremmo dunque ammettere un intervento vescovile, come con Rostang ad Arles, per veicolare il culto di santi importanti per la realtà urbana nei cenobi femminili.

La prossimità alla cinta muraria, la presenza di una chiesa extramuranea funeraria riservata alle monache, la traslazione del corpo santo all'interno della chiesa principale del monastero entro le mura nel corso del IX secolo, all'interno del ben noto processo di *mise en valeur* delle reliquie importanti per la città nel quale i cenobi femminili rivestirono un ruolo evidentemente non marginale e da approfondire, sono alcuni degli argomenti che caratterizzano realtà come Arles e Metz che ben si prestano ad essere valutati su più vasta scala e in altre realtà. A questi elementi di indagine, grazie al caso di

<sup>50</sup> Parisse 1983: 24; Parisse 1987: 258-259.

<sup>51</sup> Senza entrare qui nel merito, rimando a Piva 2000.

<sup>52</sup> Heber-Suffrin 1995.



Metz possiamo aggiungere senz'altro lo sviluppo di *Kirchenfamilien* nei cenobi femminili – che ad esempio Gordon Blennemann ha approfondito per Sainte Glossinde<sup>53</sup> – e l'importanza del coro delle monache e del suo posizionamento all'interno della chiesa monastica. Questi ultimi due aspetti in particolare sono interessanti, in quanto a differenza del caso *unicum* di Arles, dove le monache avevano una regola appositamente creata (per quanto sarebbe da verificare se fosse effettivamente seguita anche con il prosieguo dei secoli e l'evoluzione degli spazi monastici), nella città lotaringia i cenobi femminili erano dichiaratamente benedettini, aprendo dunque ad una fluidità di soluzioni che possiamo ritrovare anche in altre realtà urbane, come ad esempio quelle lombarde<sup>54</sup>.

Il problema di individuare il posizionamento del coro delle monache è ad oggi insoluto e difficilmente indagabile a pieno<sup>55</sup>, viste le modifiche occorse soprattutto in epoca moderna con la conseguente distruzione non solo di *septa* murari ma, ancor di più, di strutture lignee. Il caso di Saint-Pierre a Metz è dunque decisamente notevole in questo senso, perché in scavo è stata rilevata la pedana del coro delle monache, collocato fra la seconda e la terza campata, e per il quale sono state individuate tre fasi costruttive a partire dal X secolo<sup>56</sup>.

Volendo aprire agli sviluppi dei monasteri femminili in contesti urbani norditaliani, si può fare riferimento a casi di città lombarde come Milano e Pavia (fig. 6-7), che tanta importanza hanno avuto sia nel Regno longobardo, sia nel passaggio alla dinastia carolingia<sup>57</sup>. Entrambi i tessuti urbani erano 'ricchi' di cenobi femminili<sup>58</sup>, in buona parte, soprattutto a Pavia, fondati dalla corte longobarda nella propria capitale<sup>59</sup>.

In merito al posizionamento in adiacenza alle mura, si può notare che si configura nei ben noti casi di Santa Maria Teodote a Pavia, Santa Maria d'Aurona e San Maurizio al Monastero Maggiore (la cui fondazione oscilla tra tarda epoca longobarda e inizi della nuova realtà carolingia) a Milano, con un riuso delle torri, anche se non è ancora

<sup>53</sup> Blennemann 2007: 319-326. Le fonti menzionano dietro la chiesa principale un *oratorium* con dedicazione alla Santa Croce *intra septa monasterii*, probabilmente destinato alla liturgia delle ore delle monache, nella quale laici o esterni non avevano accesso, a differenza della chiesa principale.

<sup>54</sup> In periodo longobardo la fluidità normativa era la norma, ma lo fu anche nei secoli successivi, poiché san Benedetto non aveva previsto una regola femminile, e nelle diverse realtà si operavano adattamenti. In tal senso, non è raro che alla Regola benedettina si affiancassero capitoli presi da regole pensate per contesti femminili (anche quella di Cesario, come a Ratisbona, o l'*Institutio Sanctimonialium* a Santa Grata a Bergamo).

<sup>55</sup> Ciò vale soprattutto per i secoli altomedievali. Per il bassomedioevo il discorso è differente e sono rintracciabili segnalazioni di tribune sopraelevate; ad esempio, per rimanere in area lombarda, a Bergamo (*Matris Domini*, San Fermo, San Benedetto). Per questo argomento, che esula anche dai limiti cronologici di questo articolo, rimando a un contributo di prossima pubblicazione.

<sup>56</sup> Reusch 1943; Heber-Suffrin 1995.

<sup>57</sup> Per recenti spunti di riflessione sui rapporti tra le comunità femminili e il mondo ecclesiastico altomedievale: Destefanis 2018.

<sup>58</sup> A Milano si segnalano sette monasteri con una fondazione antecedente l'XI secolo (anche se spesso difficile da determinare): Santa Maria di Vigilinda/Santa Radegonda, Santa Maria di Aurona, San Maurizio/Monastero Maggiore, Santa Maria di Ghisone/Santa Margherita, Santa Maria di Lentasio, San Vincenzino/*Monasterium Novum*, Sant'Uldarico al Bocchetto. A Pavia si segnalano: *Monasterium Vetus*/Santa Maria Vetere o delle Stuoie, Sant'Agata al Monte/*Monasterium Novum*, Santa Maria Teodote, Santa Maria della Regina/San Felice, Santa Maria *foris portam*/delle cacce, San Marino, San Salvatore detto 'Liano', San Tommaso. Ho dedicato la mia PhD Diss. (Ferrari 2014-2015) al caso milanese, alla luce del panorama europeo e con riferimenti ad altri contesti lombardi. Per una più completa trattazione rinvio alla monografia di prossima pubblicazione.

<sup>59</sup> Sulle fondazioni longobarde nel contesto pavese mi limito a contributi di riferimento: Hudson 1987; Lanzani 1987; Bertelli, Brogiolo 2000; Lomartire 2010; Schiavi 2014; Lomartire 2017.

semplice determinarne un eventuale uso già dalla fondazione dei cenobi. Presso le mura erano anche San Felice e Sant'Agata al Monte – indicato come *Monasterium Novum*, e fondato da Pertarito nel 671 – a Pavia, mentre la distribuzione di fondazioni successive, tra X e XI secolo a Milano mostra una progressione anche in aree più centrali del tessuto cittadino. Un caso singolare sembrerebbe essere Santa Maria *foris Portam*/delle cacce a Pavia, che si trovava immediatamente fuori da porta Aureliana e che solo dal X secolo compare come monastero con una doppia dedicazione insieme a san Martino. La cripta conservatasi in Santa Maria rivela chiaramente un'origine longobarda dell'edificio<sup>60</sup>, ma anche alla luce di quanto visto nei primi sviluppi di altri cenobi urbani, ci si potrebbe chiedere se fin dall'inizio le strutture per la vita monastica comunitaria fossero associate a questo edificio extramuraneo, e non piuttosto a una chiesa 'principale' interna alle mura, rendendo questa un'aula a destinazione funeraria per la comunità. Al momento non può che essere una suggestione, ma meriterebbe forse un'analisi più approfondita.

In entrambe le città sembra che le due fondazioni più antiche possano collocarsi nei pressi della Cattedrale: il *Monasterium Vetus*, da considerare precedente il *Novum*, a Pavia; Santa Maria di Vigilinda<sup>61</sup>, poi Santa Radegonda, a Milano. Ambedue i casi sono databili presuntivamente alla prima metà del VII secolo e non sembra improbabile, come avanzato almeno per la chiesa pavese, che essi costituissero i primi tentativi di configurare in modo più strutturato comunità ed esperienze sante femminili che non avevano ancora un ordinamento definito.

Il monastero di Santa Maria Vetere o delle Stuoie a Pavia è particolare nel contesto pavese in quanto apparentemente fondazione legata al vescovo e non alla dinastia longobarda<sup>62</sup>. Come constatato con i casi precedenti, anche qui un primo riferimento alla comunità è nel racconto della traslazione del corpo di santa Onorata, dalla chiesa di Sant'Epifanio extramuranea, all'interno del monastero durante l'episcopato di Litifredo (873-875)<sup>63</sup>. Il cenobio femminile era ubicato a occidente della cattedrale doppia pavese, dove rimase fino a quando il progetto del nuovo duomo ne prevede la distruzione con spostamento della comunità monastica, al fine di erigere un nuovo palazzo episcopale.

Il monastero di Santa Maria detto di Vigilinda era invece collocato a nord della cattedrale doppia milanese<sup>64</sup>, nei pressi del primo battistero di Santo Stefano. Le vicende del monastero si possono seguire prima sporadicamente, poi più consistentemente fino al Duecento inoltrato; sono di questa fase tardoromanica il chiostro con i capitelli conservati oggi al Castello Sforzesco e anche un rifacimento della chiesa, come attestano le note dei conti del monastero<sup>65</sup>. Benché il cenobio sia oggi distrutto, si può avere un'idea dell'area su cui insisteva con i suoi edifici ancora nel XVI secolo grazie a una pianta di Vincenzo Seregni. La posizione del monastero è significativa, e anche la dedicazione a Radegonda, che compare per la prima volta nel 1042: monasteri o chiese dedicate alla regina turingia sono molto rare, soprattutto al di fuori della regione di Poitiers. Inoltre per il nostro monastero non vi sono attestazioni di altari dedicati a

<sup>60</sup> Blake 1995: 163-190.

<sup>61</sup> È verosimile che Vigilinda sia da identificare con la figlia di Pertarito; dopo il ritorno al trono del padre ella sposò Grimoaldo II, figlio di Romualdo I di Benevento, nell'ambito della più ampia politica di pacificazione tra Pertarito e il duca di Benevento. Non è possibile stabilire in quale momento Vigilinda contribuì a fondare una comunità femminile, se durante la prima co-reggenza del padre che risiedeva a Milano, o se dopo la morte del marito Grimoaldo nel 689.

<sup>62</sup> Forzatti Golia 2006: 196-197.

<sup>63</sup> Lanzani 1987: 441.

<sup>64</sup> Da ultimo: Lusuardi Siena, Neri 2014.

<sup>65</sup> Baroni 2005: 122.

Radegonda, mentre dai cataloghi delle reliquie presenti in epoca moderna ritroviamo un frammento della Croce, senza però poter stabilire da quanto fosse nel patrimonio del monastero. La posizione a nord della cattedrale ricalca peraltro quella del cenobio fondato da Radegonda a Poitiers: non si può quindi escludere che più elementi, dalla reliquia della Croce alla collocazione in rapporto al primo nucleo cattedrale, avessero concorso nella scelta di una ri-dedicazione<sup>66</sup>.

Vale infine la pena di accennare all'esistenza e persistenza in alcuni di questi monasteri femminili urbani di un oratorio interno di esclusiva pertinenza delle monache e di una chiesa «esterna», nella quale anch'esse assistevano alla celebrazione della messa, e alla quale nei secoli centrali del Medioevo accedevano anche i laici<sup>67</sup>.

Il monastero di Santa Maria Teodote, fondato dal nobile Gregorio durante il regno di Cuniperto (tra 679 e 700) e addossato alla cinta muraria romana, è stato indagato da Adriano Peroni, sia in scavo, sia in relazione alle fonti<sup>68</sup>. Nel suo studio Peroni identificava la chiesa a *Dreiapsiden*<sup>69</sup> restituita dallo scavo e addossata a una torre (anch'essa rivelata nel 1969 e tuttora esistente) con un oratorio dedicato a San Michele, interpretando un passaggio della donazione di Lotario dell'839 che ricordava una *turrem ipsius monasterii ubi est oratorium in honore Sancti Archangeli Michaelis*. In seguito, sono state apportate alcune revisioni a queste conclusioni, secondo le quali l'aula scavata non corrisponderebbe all'oratorio di San Michele, ma più plausibilmente alla chiesa di Santa Maria che dava il nome al monastero, comportando anche una rilettura dell'intera area cenobitica oltre che il rapporto con la prima cinta muraria e le torri ad essa pertinenti<sup>70</sup>. In questo senso, sembra decisamente verosimile un'altra lettura del passaggio della donazione, cioè quella che collocherebbe l'oratorio in onore dell'arcangelo all'interno della torre menzionata nel documento<sup>71</sup>, restituendo un luogo riservato alla clausura ad uso esclusivo delle monache.

Un'indagine circa simili soluzioni negli altri monasteri pavesi è da svolgere, in prima istanza verificando le fonti. D'altro canto, nel tessuto milanese vi sono diversi casi che potrebbero apparentemente rispondere a questo schema, anche se alcuni sono sufficientemente tardivi da far dubitare di una loro pertinenza alla prospettiva di oratorio interno/esterno fin dall'origine, come affermata da Cesario, lasciando piuttosto pensare a una sorta di 'raddoppio di restauro', conseguente cioè alla volontà di costruire un'aula più grande della preesistente, curandosi di non distruggere la minore per ri-adibirla a determinate funzioni<sup>72</sup>. Un esempio che di sicuro fornisce elementi su cui riflettere grazie a dei documenti è il monastero di Santa Margherita a Milano. Il primo riferimento che

<sup>66</sup> Su questi aspetti è ancora in corso una ricerca e ringrazio M<sup>me</sup> Cécile Treffort del CESCUM di Poitiers per la disponibilità.

<sup>67</sup> Come accennato, a differenza della regola di Cesario e di poche altre pensate per singoli monasteri, la Regola benedettina non prevede distinzioni tra un luogo di culto «interno» o «esterno». La moltiplicazione di oratoria e piccole cappelle è un fenomeno caratterizzante il periodo altomedievale e la diffusione nelle comunità femminili costituisce a vario titolo e a prescindere dalla regola seguita si può inserire in questo panorama, come declinazione dovuta a un'esigenza particolare.

<sup>68</sup> Peroni 1972.

<sup>69</sup> Sulla tipologia a *Dreiapsiden*: Lomartire 2003.

<sup>70</sup> Nepoti, Corsano 1995: 86-110, in particolare 91.

<sup>71</sup> Presenta questa lettura, avanzata già in Nepoti, Corsano 1995, anche Lomartire 2003: 424. La dedicazione di torri agli arcangeli era già simbolicamente presente nella pianta di San Gallo, aprendo una soluzione ricorrente di dedica di altari ai piani alti di avancorpi e in tribune di coro (ad esempio nei casi di canonichesse di Essen e Gernrode), oltre che in torri di riuso di cinte murarie.

<sup>72</sup> In questo ricalcherebbero alcuni casi sassoni di canonichesse come presentati da Ellger 2003.

attesta l'esistenza del monastero è costituito da una carta del 912 attestante una permuta di alcuni beni tra Idelberga, badessa del monastero di Santa Maria detto di Gisone, e Ingelberto chierico e custode della basilica di San Pietro a Milano, nel venticinquesimo anno del regno di Berengario<sup>73</sup>. I Gisone o Ghisone erano una nobile famiglia ancora esistente nel Settecento<sup>74</sup>, e una dedicazione congiunta a Santa Maria e Santa Margherita comparirà solo nel 1137. Le fonti di XII e XIII secolo sembrano sempre distinguere la chiesa di Santa Maria presso il monastero di Santa Margherita, e la chiesa di Santa Margherita<sup>75</sup>. Una conferma arriverebbe in questo senso da un documento conservato in Archivio di Stato e datato al 1493, nel quale il vicario generale dell'arcivescovo consentì alle monache di Santa Margherita di demolire l'*antiquum oratorium* che si trovava *post clauxuram*, e che ormai le monache usavano pochissimo, poiché era troppo disturbato dai vicini, e dunque rimanevano sempre in quella che viene definita *aliam ecclesiam*, una chiesa alla quale potevano da un lato accedere anche gli esterni<sup>76</sup>. Ciò che emerge, però, è che la costruzione della seconda chiesa rispetto all'*oratorium antiquum* era appunto avvenuta in un secondo momento, verosimilmente nel XII secolo, e che dunque fino ad allora la liturgia si sarebbe potuta svolgere in un unico luogo di culto.

La situazione non sembrerebbe diversa nei tre principali cenobi femminili della città: Santa Radegonda, Santa Maria d'Aurona e San Maurizio/Monastero Maggiore<sup>77</sup>. Negli ultimi due casi gli inglobamenti delle torri aprono naturalmente la questione circa il loro riutilizzo ed eventuale funzione, ma soprattutto su quando questo sarebbe avvenuto. La torre poligonale del Monastero Maggiore<sup>78</sup> reca gli affreschi di fine XIII secolo-XIV secolo, dove sono rappresentate, tra vecchi e nuovi santi, le monache in preghiera<sup>79</sup>; è ragionevole

<sup>73</sup> CDL 1873, col. 477.

<sup>74</sup> Come attestato anche da Latuada 1733-38, V: 201.

<sup>75</sup> Ad esempio: Magistretti, Monneret de Villard 1917: col. 275 D; 263 C.

<sup>76</sup> ASMi, Fondo di religione, Cart. 1899. Riporto l'intera trascrizione del passo: *Venerabilibus religiosis dominabus abatisse monialibus et conventui monasterii sancte Margarite Mediolani ordinis sancti Benedicti salutem in domino: exposuistis nobis quod habetis in orto vestro sito post clauxuram Monasterii vestri oratorium unum sancte Margarite antiquum ad quod raro acceditis propterea quod eundo ad illud videmini per multos circumvicinos, et propterea fecistis fieri aliam ecclesiam honorabilem eiusdem sancte Margarite in qua facitis vestras devotiones et dicitis et cantatis divina officia et aliam ecclesiam illi herentem a strata pro secularibus laudabiles et devotas et quoniam ipsum antiquum oratorium est impedimento perfectionem dicti vestri monasterii quod quasi in totum nuper renovastis et a nobis humiliter postulastis vobis licentiam concedi dirruendi in totum ipsum oratorium [...].*

<sup>77</sup> Un caso dove invece permangono diversi oratori interni al monastero è Santa Giulia a Brescia. La fondazione bresciana è in assoluto quella che ha avuto maggior fortuna storiografica e che potrà essere un interessante paradigma di confronto nel panorama delle fondazioni femminili. Il contesto di Santa Giulia consente anche di valutare un'importante fonte, il *Liber Ordinarius* (Andenna 2001), che anche in alcuni casi d'Oltralpe si è rivelato particolarmente fruttuoso per l'indagine sulla fluttuazione delle barriere spaziali e sull'uso mutevole dello spazio, per quanto in un orizzonte temporale più tardo che esula dal presente contributo: cfr. Beuckers 2012, o Hamburger, Schlotheuber 2020.

<sup>78</sup> Da ultimo: Caporusso 2017.

<sup>79</sup> Un certo rilievo ha anche qui una raffigurazione dell'arcangelo Michele, cui peraltro era dedicato un altare nel Monastero Maggiore, attestato nel bassomedioevo dal *Liber Notitiae* insieme a quelli di Santa Cecilia e San Maurizio. La torre poligonale era legata alla tradizione del martirio di Gervasio e Protasio, come indicano sia i dipinti murali sia gli eruditi di età moderna (Latuada 1733-38, IV: 410-420), che ricordano come le monache celebrassero la festa di Gervasio e Protasio il 19 giugno «nell'additata torre» e l'8 maggio vi celebrassero anche la festa del martirio di Vittore.

pensare che la decorazione avesse sancito un utilizzo liturgico dello spazio già in vigore, ma da quanto è arduo da congetturare<sup>80</sup>.

Nei cenobi citati sono emersi spesso i nomi di fondatori, e fondatrici. Se per Pavia questo è appunto legato alla dinastia longobarda (a parte il caso del nobile Gregorio<sup>81</sup> e, forse, di Santa Maria Vecchia), per Milano lo è solo in parte; tuttavia anche qui, per quanto riguarda i monasteri femminili, non pare riscontrarsi quell'affermazione di fondazioni episcopali che invece si vorrebbe contrapporre alla capitale longobarda<sup>82</sup>: Vigilinda, Aurona, Ghisone, Lentasio, e la fondazione del Monastero Maggiore (tardo-longobarda o carolingia che sia) ne sono una prova. Evidentemente la natura e le ragioni che mossero le dinastie regnanti alla fondazione dei cenobi femminili<sup>83</sup> continuavano a rispondere ad una logica parentale anche a livello di nobiltà cittadina con una portata da valutare in merito alla committenza artistica e architettonica.

<sup>80</sup> L'odierna assenza di tracce di un altare fisso lascia aperta la possibilità di un altare portatile da utilizzare nelle occasioni particolari, e farebbe pensare alla torre come luogo privilegiato di orazione e recitazione delle ore, non tanto di messe.

<sup>81</sup> Schiavi 2018.

<sup>82</sup> Come proposto in Forzatti Golia 2006.

<sup>83</sup> La Rocca 2006.



## Bibliografia

### Fonti

Baroni F.M., *Le Pergamene milanesi del secolo XII conservate presso l'Archivio di Stato di Milano: S. Radegonda, S. Sepolcro, S. Silvestro, S. Simpliciano, S. Spirito, S. Stefano*, Milano 1993.

Baroni F.M., *Le pergamene e i libri dei conti del secolo XIII del Monastero di S. Radegonda di Milano conservati presso l'Archivio di Stato di Milano*, Milano 2005.

Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques*, I, *Œuvres pour les moniales*, A. de Vogüé, J. Courreau (eds), Paris 1988 (Sources chrétiennes 345).

*Codex diplomaticus Langobardiae (CDL)*, Torino 1873 (Historiae Patriae Monumenta 13).

Krusch B. (ed.), *Vita Rusticulae sive Marciae abbatissae Arelatensis* (MGH SS rer. merov. IV): 337-351.

Magistretti M., Monneret de Villard U. (eds), *Liber notitiae sanctorum Mediolani. Manoscritto della Biblioteca capitolare di Milano*, Milano 1917.

Verheijen L., *La Règle de St. Augustin*, Paris 1967 (Études augustinienes. Antiquité 29-30).

*Vie de Césaire*, G. Morin, M.J. Delage (eds), avec la collaboration de Marc Heijmans, Paris 2010 (Sources chrétiennes 536).

### Studi

Andenna G. (ed.), *Culto e storia in Santa Giulia*, Brescia 2001.

Benoit F., *Le premier baptistère d'Arles et l'abbaye de Saint-Denis et l'abbaye Saint-Césaire. Nouvelles recherches sur la topographie paléochrétienne d'Arles de IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, « Cahiers archéologiques. Fin de l'antiquité et moyen-âge » 5 (1951) : 31-59.

Bertelli C., Brogiolo G.P. (eds), *Il futuro dei Longobardi: l'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, Milano 2000.

Beuckers K.G. (ed.), *Liturgie in mittelalterlichen Frauenstiften. Forschungen zum «Liber Ordinarius»*, Essen 2012.

Blake H., *S. Maria delle Cacce: lo scavo archeologico del 1979*, in Idem (ed.), *Archeologia urbana a Pavia, Parte prima*, Pavia 1995: 163-191.

Blennemann G., *Raumkonzept und liturgische Nutzung: Eine Spurensuche zur Frühgeschichte der Metzger Frauenklöster Sainte-Glossinde und Saint-Pierre-aux-Nonnains*, in J.F. Hamburger, C. Jäggi, S. Marti, H. Rockelein (eds), *Frauen, Kloster, Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters* (Beiträge zum Internationalen Kolloquium vom 13. bis 16. Mai 2005 anlässlich der Ausstellung *Krone und Schleier*), Turnhout 2007: 319-326.

Bodarwé K., «Kirchenfamilien»- Kapellen und Kirchen in frühmittelalterlichen Frauengemeinschaften in K. Bodarwé, Th. Schilp (eds), *Herrschaft, Liturgie und Raum. Studien zur mittelalterlichen Geschichte des Frauenstifts Essen*, Essen 2002: 111-131.

Caporusso D. (ed.), *Le torri romane del Monastero Maggiore: restauri, indagini e lettura storica*, Milano 2017 (Quaderni del Civico museo archeologico e del Civico gabinetto numismatico di Milano 6).

Codou Y., *Églises multiples et identité monastique dans la Provence médiévale*, in M. Lauwers (ed.), *Monastères et espace social : genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident médiéval*, Turnhout 2014 : 585-609.

Cremschi L., *Regole monastiche femminili*, Torino 2003.

Deflou-Leca N., *Césaire d'Arles et le monachisme féminin*, in Heijmans, Ozoline 2018 : 57-64.

Destefanis E., *Ad portam monasterii. Accessi e spazi liminari nei monasteri dell'Occidente altomedievale (secoli VI-IX)*, in E. Destefanis, C.M. Lambert (eds), *Per diversa temporum spatia: scritti in onore di Gisella Cantino Wataghin*, Vercelli 2011: 51-84.

Destefanis E., *Accessibilità ed esclusione negli spazi culturali: il ruolo degli arredi liturgici fissi e mobili*, in A. Coscarella, P. De Santis (eds), *Martiri, santi, patroni – per una archeologia della devozione*, Atti del X congresso nazionale di Archeologia cristiana (Università della Calabria, 15-18 settembre 2010), Arcavacata di Rende (Cosenza) 2012: 137-153.

Destefanis E., *I monasteri femminili e i loro rapporti con il mondo ecclesiastico nell'Italia altomedievale*, «Studi medievali» 59 (2018): 469-504.

Edwards J., *Superior Women: Medieval Female Authority in Poitiers' Abbey of Sainte-Croix*, Oxford 2019.

Ellger O., *Das «Raumkonzept» der Aachener «Institutio sanctimonialium» von 816 und die Topographie sächsischer Frauenstifte im früheren Mittelalter: eine Problemübersicht*, in J. Gerchow, Th. Schilp (eds) *Essen und die sächsischen Frauenstifte im Frühmittelalter*, Essen 2003 (Essener Forschungen zum Frauenstift 2): 129-159.

Ferrari S., *I monasteri femminili di Milano nella topografia liturgica. Contesti architettonici e figurativi tra VII e XIII secolo*, PhD Diss. (XXVII ciclo), Università degli Studi di Milano, 2014-2015 (2016).

Février P.-A., *Arles*, in J. Biarne, R. Colardelle (eds), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, 3 : Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles (Viennensis et Alpes graiae et poeninae)*, Paris 1986 : 73-84.

Forzatti Golia G., *Monasteri femminili a Pavia nell'altomedioevo*, in *Il monachesimo italiano* 2006: 295-320.

Gauthier N., *Metz*, in *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, 1: Province ecclésiastique de Trèves (Belgica prima)*, Paris 1986 : 33-53.

Hamburger J., Schlottheuber E. (eds), *The Liber Ordinarius of Nivelles (Houghton Library, MS. Lat 422): Liturgy as Interdisciplinary Intersection*, Tübingen 2020.

Heber-Suffrin F., *Saint-Pierre-aux-Nonnains*, in *Congrès Archéologique de France : Les Trois-Évêchés et l'ancien duché de Bar. 149. session 1991* (Société Française d'Archéologie – Paris), Paris 1995 : 496-515.

Heber-Suffrin F., *Avant-nefs et tours de façade dans les trois évêchés lorrains : Metz, Toul et Verdun (XI<sup>e</sup> - XII<sup>e</sup> siècles)*, in C. Sapin (ed.), *Avant-nefs et espaces d'accueil dans l'église entre le IV<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle*, Actes du colloque international du CNRS (Auxerre, 17-20 Juin 1999), Paris 2002 : 160-167.

Heber-Suffrin F., *La liturgie dans la ville : Metz du VIII<sup>e</sup> siècle à l'époque romane*, in *Liturgie, arts et architecture à l'époque romane*, « Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa » 34 (2003) : 13-25.

Heijmans M., *Arles durant l'antiquité tardive : de la Duplex Arelas à l'Urbs Genesisii*, Roma 2004 (Collection de l'École française de Rome 324).

Heijmans M., *L'église paléochrétienne de l'enclos Saint-Césaire à Arles (Bouches-du-Rhône). Nouvelles fouilles, nouvelles questions*, in D. Poulain (ed.), *Les premiers temps chrétiens dans le territoire de la France actuelle : hagiographie, épigraphie et archéologie ; nouvelles approches et perspectives de recherche*, Actes du colloque international d'Amiens (Université de Picardie Jules Verne, Faculté des Arts, 18-20 janvier 2007), Rennes 2009 : 85-98.

Heijmans M., *L'enclos Saint-Césaire à Arles, un chantier controversé*, in S. Bully, C. Sapin (eds), *Présentation et mise en valeur des sites archéologiques religieux en milieu urbain*, Table ronde de Luxeuil (25-26 avril 2008), « Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre » Hors série 3 (2010) [risorsa elettronica].

Heijmans M., *Les installations liturgiques de l'église paléochrétienne de l'enclos Saint-Césaire à Arles (Bouches-du-Rhône)*, in N. Reveyron, C. Gaillard (eds), *Architecture, décor, organisation de l'espace : les enjeux de l'archéologie médiévale : mélanges d'archéologie et d'histoire de l'art du Moyen Âge offerts à Jean-François Reynaud*, Lyon 2013 : 77-86.

Heijmans M., *Topographie des groupes épiscopaux urbains – Arles*, in O. Brandt (ed.), *Acta XV Congressus internationalis archaeologiae christianae (Toleti, 8-12 settembre 2008) episcopus, civitas, territorium*, Città del Vaticano 2013: 623-636.

Heijmans M., *Le monument chrétien hors norme de l'enclos Saint-Césaire d'Arles*, in J. Guyon, M. Heijmans (eds), *L'Antiquité tardive en Provence (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle) : naissance d'une chrétienté*, Arles 2013 : 173-179.

Heijmans M., *À propos de la mise à jour de la topographie chrétienne de cités de la Gaule : réflexions sur le cas d'Arles*, in M. Gaillard (ed.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, 2014 (Culture et société médiévale 5) : 151-171.

Heijmans M., Ozoline A. (eds), *Autour des reliques de saint Césaire d'Arles*, Actes du colloque pour le 1500<sup>e</sup> anniversaire de la remise du *pallium* à saint Césaire d'Arles par le pape Symmaque (513) (Arles 11-13 octobre 2013), Arles 2018.

Heijmans M., *Le group épiscopal d'Arles à l'époque de Césaire et la question du monastère Saint-Jean*, in Heijmans, Ozoline 2018 : 47-56.

Hubert J., *La topographie religieuse d'Arles au VI<sup>e</sup> siècle*, « Cahiers archéologiques. Fin de l'antiquité et moyen-âge » 2 (1947) : 17-27.

Hudson P., *Pavia. L'evoluzione urbanistica di una capitale altomedievale*, in *Storia di Pavia*, II, *L'alto medioevo*, Milano 1987: 237-315.

La Rocca C., *Monachesimo femminile e poteri delle regine tra VIII e IX secolo*, in G. Spinelli (ed.), *Il monachesimo italiano* 2006: 119-143.

Labande-Malfert Y., *Poitiers, Abbaye Sainte-Croix*, in *Les premiers monuments chrétiens de la France*, II, Paris 1996 : 284-289.

Lanzani V., *La Chiesa pavese nell'alto medioevo: da Ennodio alla caduta del regno longobardo*, in *Storia di Pavia*, II, *L'alto medioevo*, Milano 1987: 407-486.

Latuada S., *Descrizione di Milano ornata con molti disegni in rame delle fabbriche più cospicue che si trovano in questa metropoli*, Milano 1733-1738 (rist. anastatica, 6 voll., Milano 1995-2000).

*Les églises doubles et les familles d'églises*, « Antiquité Tardive » 4 (1996).

Lomartire S., *Riflessioni sulla diffusione del tipo «Dreiapsiden-saalkirche» nell'architettura lombarda dell'altomedioevo*, «Hortus Artium Medievalium» 9 (2003): 417-432.

Lomartire S., *Brescia e Pavia nell'VIII secolo: emergenze monumentali e problemi aperti*, in V. Pace (ed.), *L'VIII Secolo. Un secolo inquieto*, Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 4-7 dicembre 2008), Udine 2010: 115-125.

Lomartire S., *Un irrevocabile passato. Pavia capitale longobarda e post-longobarda*, in G.P. Brogiolo, F. Marazzi, C. Giostra (eds), *Longobardi: un popolo che cambia la storia*, Milano 2017: 458-473.

Lusuardi Siena S., Neri E., *Il complesso episcopale di Milano: dall'insediamento romano al duomo visconteo. Una problematica sintesi diacronica*, «Hortus Artium Medievalium» 20/1 (2014): 192-206.

(Il) *monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana (secc. VIII-X)*, Atti del VII convegno di studi storici sull'Italia benedettina (Nonantola, 10-13 settembre 2003), Cesena 2006.

Muschiol G., *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*, Münster 1994.

Nepoti S., Corsano M., *I reperti dallo scavo nel Seminario nel 1970*, in H. Blake (ed.), *Archeologia urbana a Pavia*, Parte seconda, Pavia 1995: 86-110.

Parisse M. *Les nonnes au Moyen Âge*, Paris 1983.

Parisse M. *Les religieuses bénédictines de Lorraine au temps de la réforme des X et XI siècles*, «Revue Mabillon» 61 (1987): 257-279.

Peroni A. *Il monastero alto medievale di S. Maria «Teodote» a Pavia. Ricerche urbanistiche e architettoniche*, «Studi medievali» 13 (1972): 1-93.

Picard J.-C., *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et cultes des évêques en Italie du nord des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Roma 1988.

Piva P., *La cattedrale doppia: una tipologia architettonica e liturgica del Medioevo*, Bologna 1990.

Piva P., *Le cattedrali lombarde: ricerche sulle cattedrali doppie da Sant'Ambrogio all'età romanica*, Quistello 1990.

Piva P., *Metz: un gruppo episcopale alla svolta dei tempi (secoli IV-IX)*, «Antiquité Tardive» 8 (2000), pp. 237-264.

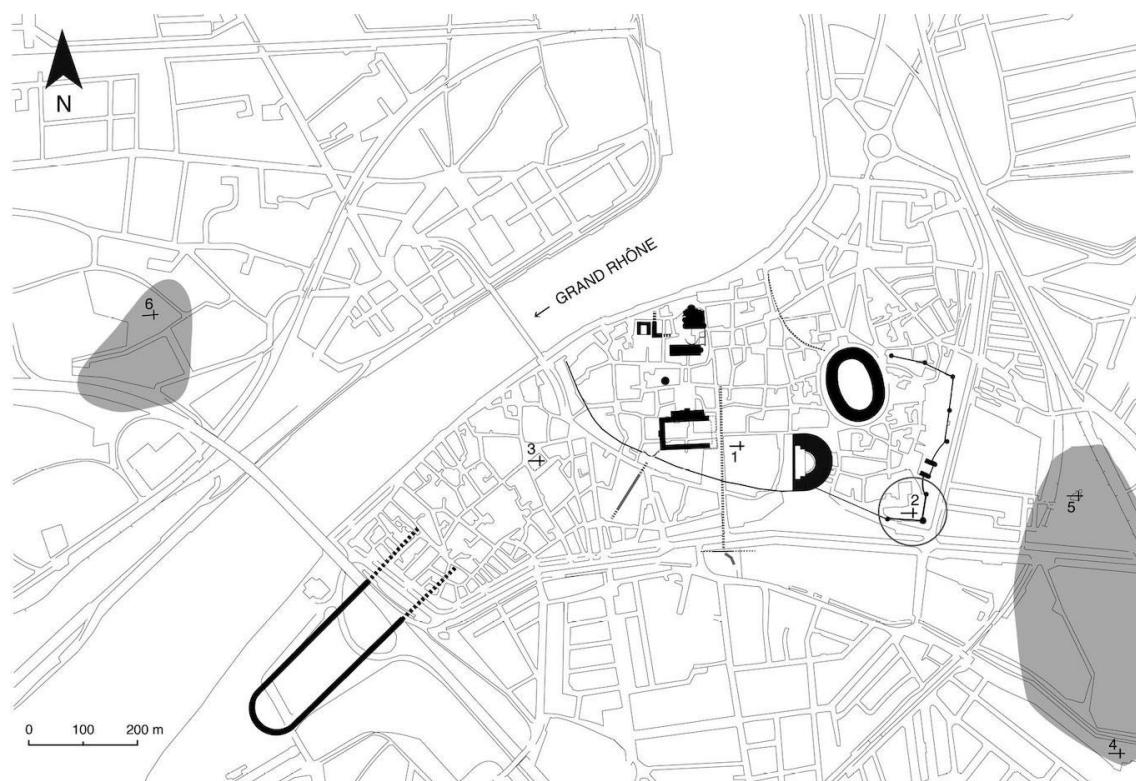
Reusch W., *Die St. Peter-Basilika auf der Zitadelle in Metz / Metz als Herstellungsort belgischer Keramik. Die Töpferei des Casicos*, «Germania» 27 (1943): 79-92, 146-156.

Riché P., *Note d'hagiographie mérovingienne. La Vita S. Rusticulae*, «Analecta Bollandiana» 72 (1954): 369-377.

Schaefer M.M., *Women in Pastoral Office: The Story of Santa Prassede, Rome*, Oxford 2013.

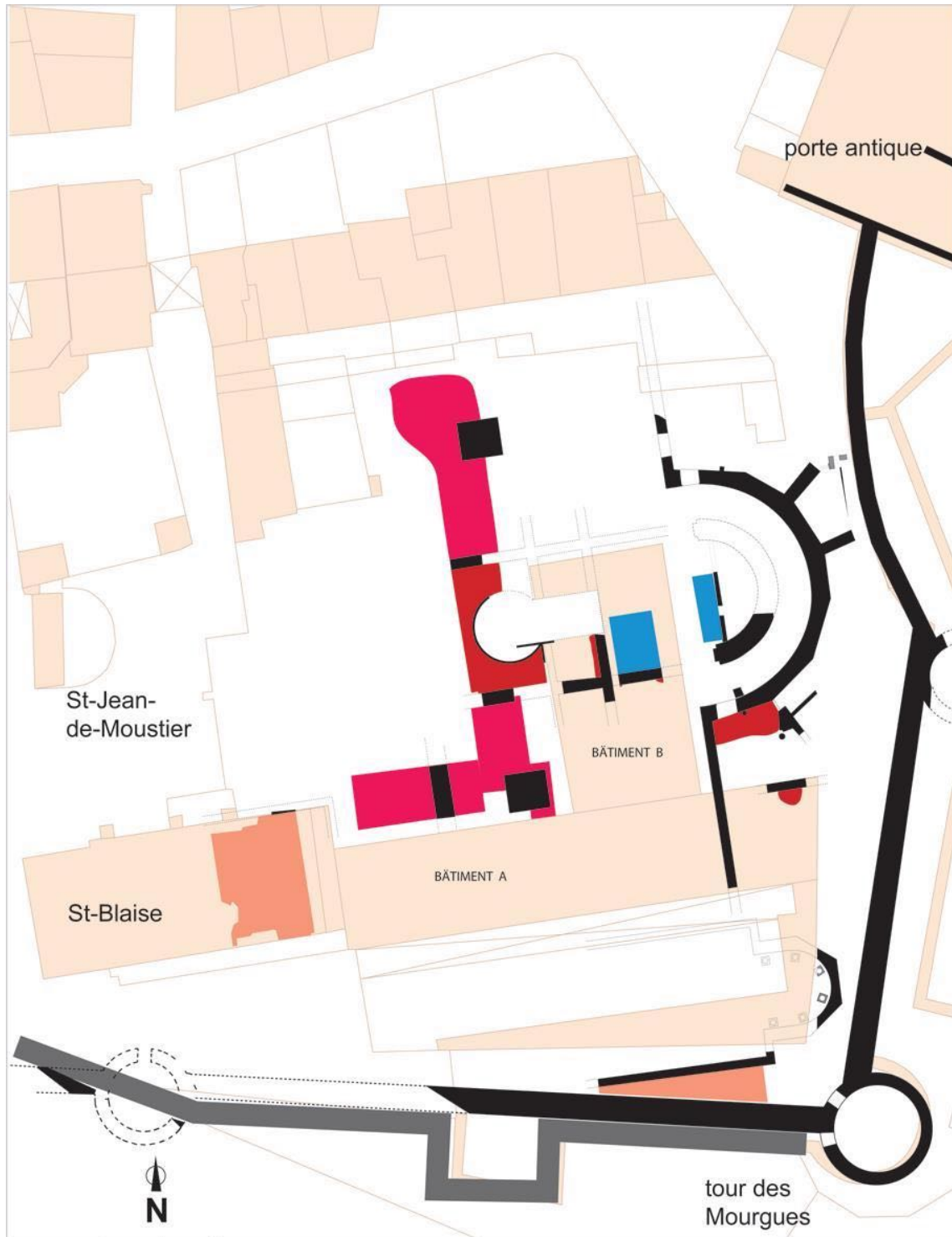
Schiavi L.C., *Arte longobarda a Pavia: dalle fonti alla conoscenza storica e archeologica*, in *I Longobardi e Pavia: miti, realtà e prospettive di ricerca*. Atti del convegno internazionale (Pavia, 10 aprile 2013), Pavia 2014: 89-118.

Schiavi L.C., *Frammenti di una storia monastica sfuggente: una cripta nel complesso del Senatore a Pavia*, in S. Pedone, A. Paribeni, «Di Bisanzio dirai ciò che è passato, ciò che passa e che sarà»: *scritti in onore di Alessandra Guiglia*, Roma 2018: 591-608.



1 Pianta di Arles, con cerchiato l'angolo sud-ovest dove era collocato il monastero femminile di San Giovanni (n. 2) e la prima cattedrale; l'area in grigio con n. 5 corrisponde alla necropoli degli Alyscamps e alla probabile collocazione di Santa Maria fuori le mura (da Heijmans 2013)

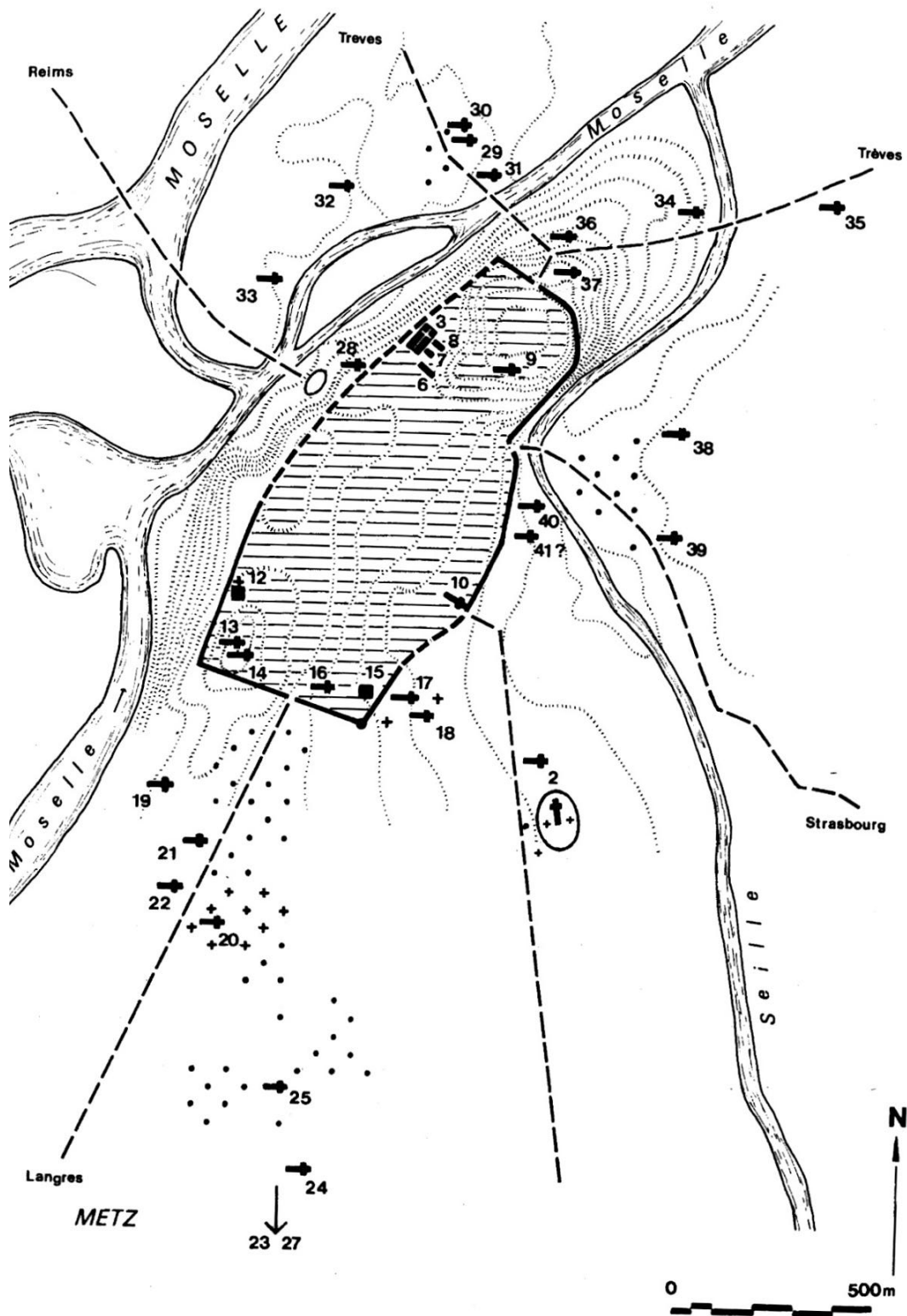




2 Arles, complesso cattedrale, pianta schematica dei resti scavati della chiesa di VI secolo (da Heijmans 2010)



3 Arles, resti del monastero femminile di San Giovanni databili al XII secolo  
(da Heijmans 2010)



4 Pianta di Metz, con al n. 12 il monastero di Saint-Pierre-aux-Nonnains e al n. 15 Sainte-Glossinde (da Gauthier 1986)



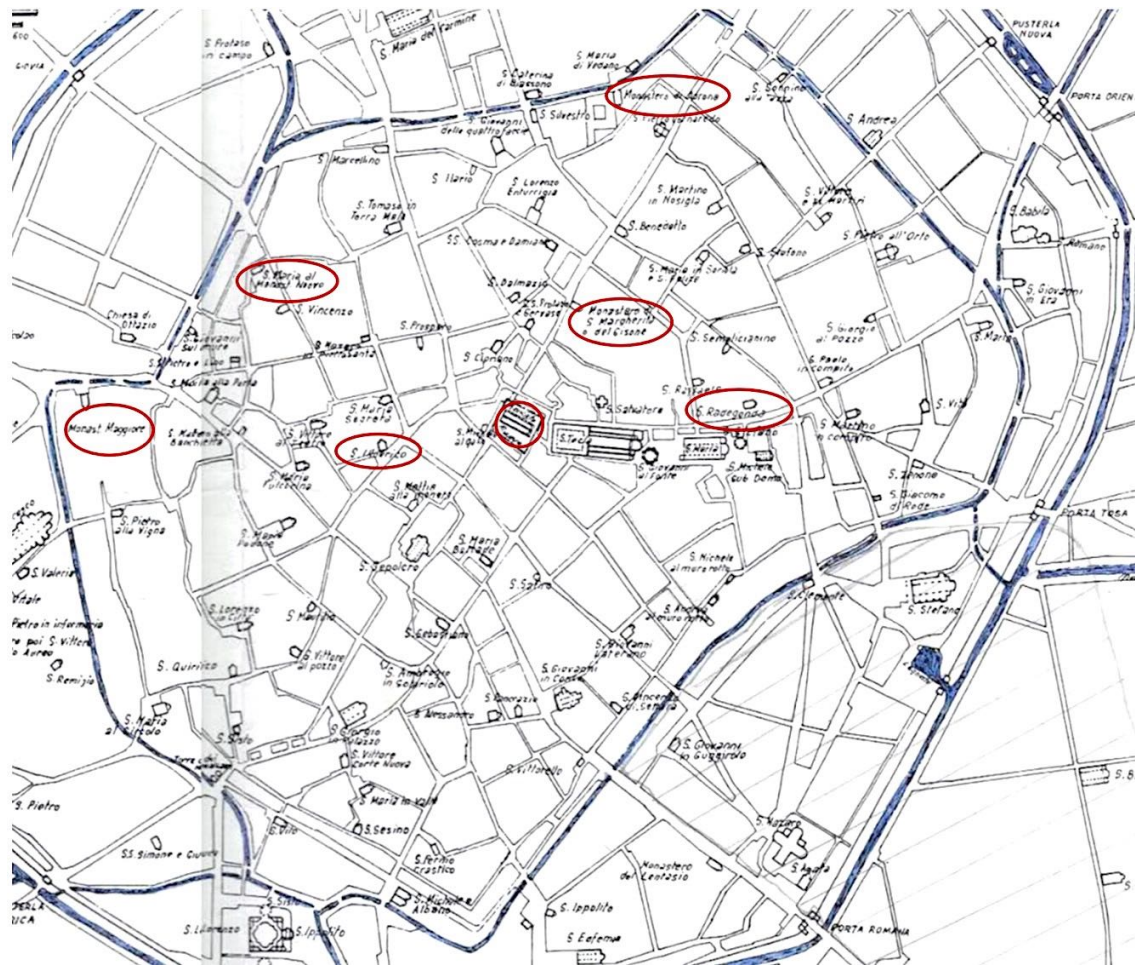
5 Metz, chiesa di Saint-Pierre-aux-Nonnains, veduta da nord-ovest (foto dell'Autrice)





6 Pianta di Pavia con il tracciato delle mura romane in rosso e le fondazioni longobarde (da Hudson 1987)





7 Pianta di Milano con le chiese medievali e cerchiati in rosso i monasteri femminili (da Magistretti, Monneret de Villard 1917)

# Riconsiderare l'insediamento monastico di Torba: la torre e le sue funzioni

Fabio Scirea

Università degli Studi di Milano  
Dipartimento di Beni Culturali e Ambientali  
[fabio.scirea@unimi.it](mailto:fabio.scirea@unimi.it)

## Abstract

*Reconsidering the Monastic Settlement of Torba (Castelseprio): The Tower and its functions*

This article reconsiders some aspects of the early medieval monastic settlement of Torba, starting from an established historiography and the very recent publication of new archaeological data. Focusing on the Monastery tower, which had been part of the late antique curtain wall of Castelseprio, the research has led to a new interpretation of the construction phases and functions. The contribution thus offers new hypotheses for interdisciplinary evaluation, particularly about the possibility that the monastic choir might have been installed in a space not consecrated. The mural paintings of both the tower and the church of Santa Maria remain to be reconsidered in detail, as well as the relationship with the monastic building leaning against the curtain wall. The results should later be compared with the updated research on female monastic settlements in the early medieval West.

Keywords: Torba; Monastic Settlement; Medieval Archaeology; Medieval Wall Paintings; Iconography

Come citare / How to cite: Fabio Scirea, *Riconsiderare l'insediamento monastico di Torba: la torre e le sue funzioni*, «Fenestella» 3 (2022): 169-202.

DOI: 10.54103/fenestella/xxx

### *Un monastero femminile nella Langobardia*

Durante la dominazione longobarda in Italia la fondazione di un monastero femminile da parte della compagine al potere costituiva uno dei cardini della strategia di controllo delle dinamiche sociali, politiche, economiche e religiose del territorio<sup>1</sup>. Nel secolo VIII, in una fase storica in cui gli insediamenti monastici d'Occidente cominciavano ad assumere configurazioni ricorrenti in merito a tipologia e topografia dei corpi di fabbrica e dei loro ambienti, un monastero femminile della *Langobardia* era anzitutto uno spazio chiuso, strutturalmente e simbolicamente separato dal mondo esterno, con cui interagire mediante una portineria (*ianua/ostium/porta/regia*) con annesso *parlatorium*. All'interno della clausura (*claustrum*) si disponevano almeno un *oratorium/ecclesia*, di piccole o medie dimensioni e di impianto non codificato, la foresteria e i locali per le novizie (per lo più in prossimità della portineria), l'infermeria, vari ambienti di servizio: uno spazio in cui conservare le derrate alimentari (*cellarium*), la cucina (*coquina*), l'orto/giardino (*hortus*), eventuali laboratori artigianali, un'area cimiteriale (a volte però *extra muros*). Nella parte più riservata della clausura, non ancora regolarmente organizzata attorno ad un chiostro, si disponevano: almeno un altro *oratorium*, dedicato alla preghiera e alla salmodia e direttamente accessibile dal *dormitorium*; l'eventuale stanza personale della badessa; il *refectorium*; vari ambienti di conservazione dei beni di valore del monastero (*cella/locus/vestiarium/repositorium*)<sup>2</sup>. La comunità era di norma guidata da una badessa scelta fra i membri della famiglia fondatrice, che in tal modo continuava ad amministrare il sito e la relativa dotazione patrimoniale, cercando al contempo di assicurarsi la salvezza ultraterrena.

Si inquadra in tali dinamiche anche il cenobio femminile di Torba, presumibilmente fondato in età longobarda sulla scorta delle evidenze archeologiche e di considerazioni di contesto, che suppliscono in parte a lacunose fonti scritte: la prima menzione del cenobio data 1049, quelle successive sono sporadiche nonché laconiche<sup>3</sup>. Una spiccata originalità connota la modalità insediativa. Il sito prescelto si trova ai piedi del *Castrum Sibirium* (l'odierna area archeologica di Castelseprio) nei pressi del fiume Olona, in un'area boschiva interna alle fortificazioni di V-VI secolo ma a ridosso dell'estremità nordorientale della cortina muraria, ben protetto e collegato da sentieri all'aggregato abitativo e plebano del pianoro<sup>4</sup>, ma al contempo isolato per via della boscaglia (fig. 1-2).

<sup>1</sup> Per un quadro della questione, di recente: Marazzi 2015: 155-178; Marazzi 2017: 283-289.

<sup>2</sup> Bonnerue 1995; Musardo Talò 2006; Uggé 2014; Lauwers 2014: 45-52; Marazzi 2015: 89-92.

<sup>3</sup> *Carta ofersionis* del 22 dicembre 1049, con cui l'arcivescovo Guido da Velate dona in usufrutto a Santa Maria del Monte sopra Varese tre appezzamenti: [...] *da munte Sancte Marie de monesterio qui dicitur Turba* [...]. Merati 2005, doc. 32, p. 60. In una compravendita fondiaria rogata a Torba il 18 luglio 1204 compare il riferimento a *Domina Aderaxia habatista ecclesie S. M. de Turba*, affiancata da nove monache, quattro converse e due conversi. Oltrona Visconti 1960 (dove si segnalano riferimenti indiretti anche «in una consegna di beni del 15 gennaio 1203, in un contratto di vendita del 3 maggio 1233, in un contratto di permuta del 21 ottobre 1281»). Prima ancora: Rotondi 1922: 126-127. Da ultimo: Lucioni 2018: 691. Goffredo da Bussero, *Liber notitiae Sanctorum Mediolani*, segnala le *ecclesiae* di Santa Maria (col. 256B) e di San Biagio (col. 54C), nonché gli altari di San Pietro (in monastero, col. 291D), San Calocero (in Santa Maria, col. 196B) e San Quirico (in San Biagio, col. 326D). Per il secolo XIV «Il monastero è nominato in un contratto di permuta di fondi del 4 settembre 1306, nel testamento di certo Minetto Bacilerio in data 9 luglio 1345 e in un elenco di beni di spettanza del monastero di Luviniate in data 18 gennaio 1348»: Oltrona Visconti 1960: 176. Nel 1398, nel computo dei redditi della *Canonica de Castro Seprio cum Capellanis*, la *capella de Torba* frutta lire 5 soldi 2 e denari 5, mentre il *monasterium de Torba* frutta lire 20 soldi 10 e denari 3. *Notitia Cleri Mediolanensis de anno 1398*: 262-263.

<sup>4</sup> Chavarría Arnau, Brogiolo 2021: 9.

L'insediamento entro il perimetro castrense e la concessione d'uso della torre, che della cinta difensiva era il fulcro nordorientale, fanno presumere che la fondazione sia stata orchestrata da chi deteneva il potere sul *castrum*, un gastaldo regio o più tardi un conte<sup>5</sup>.

Il complesso di Torba riveste un'importanza cruciale negli studi sulle realtà monastiche della *Langobardia*, ma il suo potenziale è stato a lungo sottostimato, all'ombra dei nodi irrisolti di Castelseprio<sup>6</sup>. Nel 2010 la Soprintendenza archeologica ha avviato un progetto di ricerca riguardante il *castrum*, affidato all'Università degli Studi di Padova e incentrato sui contesti religiosi<sup>7</sup>. Fra 2013 e 2019, su committenza del FAI, sono state condotte sette campagne di scavo coordinate da Alexandra Chavarría Arnau e Gian Pietro Brogiolo, pubblicate a più riprese per poi confluire in un monumentale volume<sup>8</sup>. Tali ricerche hanno restituito nuovi e utili dati riguardanti le origini e la configurazione dell'insediamento.

Torba offre un raro esempio di strutture monastiche altomedievali in alzato, quale caso complementare a quello d'eccezione di San Vincenzo al Volturno, paradigma dei monasteri «giganti» della prima età carolingia<sup>9</sup>. Nella difficoltà di reperire materiale edilizio e maestranze qualificate, come da prassi altomedievale furono riadattate e ampliate strutture preesistenti<sup>10</sup>. La torre angolare offriva una preziosa volumetria coperta e ben protetta, prestandosi a divenire l'elemento qualificante del complesso (fig. 3-4), che comprendeva un edificio lungo e stretto (m 23,7 x 4,9) e a più livelli, edificato in aderenza al paramento esterno della cortina muraria ed ora adibito a ristorante (fig. 2). La primitiva pianificazione del cenobio dovette comprendere anche l'*ecclesia* di Santa Maria, a pochi metri dalla torre, rispettandone l'asse pur in deroga al corretto orientamento est-ovest. L'odierna percezione dell'insediamento è però falsata dalla scomparsa di strutture imprescindibili per un *monasterium* altomedievale: la portineria, il parlatorio, gli ambienti per le novizie, la foresteria, la cinta lungo i versanti sud e ovest, e altro ancora. Sarebbe opportuno proseguire le indagini nella boscaglia, particolarmente lungo i sentieri di collegamento con il pianoro.

Sempre in parallelo al complesso volturnense, Torba conserva una preziosa testimonianza figurativa nei due livelli intermedi della torre e nella chiesa di Santa Maria. Di quest'ultima è in corso il tentativo di John Mitchell di ricomporre il puzzle di frammenti dipinti<sup>11</sup>. Tale decoro fu segnalato nel 1967<sup>12</sup> e poi nel 1973<sup>13</sup>, liberato da strati di scialbo nel 1977 e pubblicato da Carlo Bertelli nel 1980, in una nota preliminare alla lettura tecnico-iconografica della breve monografia edita nel 1988, seguita da ulteriori interventi<sup>14</sup> (fig. 12-18). Oggetto di costante attenzione critica, le pitture dei due livelli sono state riconsiderate nel 2013 da

<sup>5</sup> Lucioni 2017: 66-67; Lucioni 2018: 683.

<sup>6</sup> Per un inquadramento dei problemi aperti relativi al *castrum*: Sironi 1997b; De Marchi 2013.

<sup>7</sup> Ricerche confluite in De Marchi 2013.

<sup>8</sup> Brogiolo 2013: 215-221; Brogiolo *et al.* 2015; Brogiolo 2016. Brogiolo, Chavarría Arnau 2020. Chavarría Arnau, Brogiolo 2021, con resoconto delle fasi del progetto alle p. 16-20.

<sup>9</sup> Agli scavi a guida inglese (1980-1997) sono seguite numerose pubblicazioni, fra cui: Hodges 1993 e 1995; Hodges, Mitchell 1995; Mitchell, Lyse Hansen, Coutts 2001; Hodges, Leppard, Mitchell 2011. Gli scavi a guida italiana (2000-2007), sulla base dei nuovi dati emersi, hanno condotto ad una differente scansione cronologica e di fasi edilizie in Marazzi 2014.

<sup>10</sup> Bibliografia analitica su Torba in Dejana 2012: 31-58, nota 1. Poi: De Marchi 2013; Chavarría Arnau, Brogiolo 2021. Sulla consuetudine insediativa in strutture preesistenti: Lauwers 2014: 46.

<sup>11</sup> Ringrazio John Mitchell per i proficui scambi di opinione circa i dipinti della chiesa e della torre.

<sup>12</sup> Langé 1967: 41-44, fig. 12-13.

<sup>13</sup> Peroni 1973.

<sup>14</sup> Bertelli 1980 e 1988; Bertelli 1989: 83, 86; Bertelli 1992: 4-5; Bertelli 2002; Bertelli 2010: 49-51.

John Mitchell e Beatrice Leal, avvalendosi dell'analisi stratigrafica degli intonaci compiuta da Vincenzo Gheroldi, e ancora nel 2018 da Martin Lešák<sup>15</sup>.

L'ormai nutrito *corpus* di studi sul cenobio di Torba offre solide argomentazioni e utili spunti di riflessione, ma lascia ancora in sospeso più di un quesito, e dunque margine per interpretazioni alternative. Partendo dalla valutazione contestuale di vecchi e nuovi dati archeologici e formulando quadri indiziari il più possibile circostanziati, il contributo mira ad un puntuale inquadramento di alcuni aspetti dell'insediamento monastico, in particolare della torre, lasciando ad altra sede considerazioni focalizzate sul decoro dipinto nonché sull'edificio monastico ora adibito a ristorante.

#### *La torre: fasi costruttive*

Dal sommario quadro delineato emerge il carattere austero del primitivo insediamento monastico, che sfruttò il preesistente aggiungendo l'indispensabile. Il fulcro generatore fu senza dubbio la torre al vertice nord-est della cinta tardoantica, da più di tre decenni oggetto di attenzione critica e di analisi pluridisciplinari. Ciononostante, l'estensione e la cronologia delle fasi costruttive, nonché le funzioni d'uso dei quattro livelli, non sono ancora state chiarite esaurientemente. Nell'attuale configurazione, sul lato est (verso valle) la torre raggiunge i 17,80 m di altezza (fig. 3), che si riducono a circa 10 m sul lato ovest, di fronte all'abside di Santa Maria (fig. 4). Esula dal discorso il quarto livello, che costituisce una sopraelevazione di XV secolo o successiva.

Da secoli il primo livello è seminterrato, per via dei continui smottamenti del versante, ma in origine era interamente fuori terra e serviva da cucina, come attesta il rinvenimento fra i primi strati d'uso di oggetti, cibo e almeno tre focolari a lungo in funzione. La cronologia è orientata al tardo VI secolo sulla base di analoghi rinvenimenti per la torre centrale del pianoro di Castelseprio (scavi polacchi del 1962), connessi ad un tremisse longobardo emesso in nome di Giustiniano. La continuità d'uso della cucina è attestata da altri focolari intrappolati fra gli strati del progressivo deposito sabbio-limo-argilloso. In una fase che gli archeologi tendono a collocare nel secolo VIII, possibilmente in concomitanza con la fondazione del monastero, il pregresso accumulo di depositi alluvionali, all'esterno come all'interno, comportò il rialzo del varco di ingresso di circa 1,8 m, e la posa di una scala acciottolata per facilitare la discesa dal piano del cortile<sup>16</sup>. Pertanto, nel corso del medioevo il vano pur seminterrato restò accessibile, a differenza di quanto si riteneva in precedenza<sup>17</sup>. Tali lavori di riconfigurazione dell'accesso al vano dovettero legarsi ad una nuova funzione, presumibilmente quella di magazzino, dal momento che per i relativi strati d'uso l'indagine archeologica non ha rinvenuto reperti<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Tra i molti contributi che trattano del ciclo dipinto della torre di Torba: Sironi 1997b; Lomartire 1992 e 1994: 49; Rossi 2011: 40-46; Mitchell, Leal 2013: 328-344; Gheroldi 2013; Lešák 2018.

<sup>16</sup> Brogiolo, Chavarría Arnau 2021: 33-43.

<sup>17</sup> Prima dello scavo 2017 era opinione comune che sin dall'alto medioevo il vano risultasse inaccessibile, perché interrato a causa degli smottamenti del colle: «Deve esservi stato un tempo in cui la stanza al piano terra della torre, dove gli archeologi non hanno trovato alcuna traccia di occupazione, era del tutto sepolta» (Bertelli 1988: 45); «Il piano inferiore dovette essere sin dall'Alto Medioevo non accessibile, poiché interrato» (Lomartire 1992: 215).

<sup>18</sup> In proposito, non pare condivisibile la seguente affermazione (Brogiolo, Chavarría Arnau 2021: 42): «Il mancato utilizzo del piano terra della torre tra VIII e XIV secolo è suggerito dall'assenza, all'interno, di reperti di quel periodo». Perché realizzare un nuovo varco e una scala di discesa se non si fosse inteso utilizzare il vano? Peraltro, oltre (Brogiolo 2021b: 69) si torna ad affermare che dopo l'VIII secolo il piano terra fosse inagibile perché «ormai interrato».



Fra primo e secondo livello della torre, così come fra secondo e terzo, sono evidenti nette riseghe connaturate alla tipologia costruttiva a gradoni e perciò non facilmente attribuibili a fasi di un unico cantiere ovvero a consistenti scarti temporali (fig. 3). Lo stesso problema si pone per la torre a gradoni nord-est di San Lorenzo a Milano, l'unica a conservare la struttura paleocristiana fino alla cella: rispetto ai primi tre livelli, gli ultimi due presentano finestre prive di bardellone, malta differente e laterizi di pezzatura minore (fig. 5). Le analisi stratigrafiche e archeometriche non sono state in grado di stabilire se si tratti «di un completamento tardivo oppure soltanto di una serie di varianti dovute a condizionamenti del cantiere»<sup>19</sup>. Per le stesse ragioni, le stratigrafie murarie della torre di Torba condotte parallelamente da Angela Scillia e da Gian Pietro Brogiolo sono giunte a conclusioni parzialmente differenti<sup>20</sup>. La prima, attenendosi strettamente al dato murario, individua nei tre livelli altrettanti scarti cronologici<sup>21</sup>. Il secondo, mostrando più attenzione al quadro contestuale, riconosce l'unitarietà dei primi due livelli, in fase con la cinta muraria di V-VI secolo, mentre individua nel terzo livello una sopraelevazione posteriore:

«non tanto per la tecnica muraria che continua a impiegare ciottoli disposti in opera incerta con l'aggiunta di rari frammenti di laterizi e di qualche pietra squadrata, quanto piuttosto per l'ulteriore riduzione e disassamento delle lesene, per gli spessori più contenuti della muratura e per la differente tipologia della porta e delle finestre, non più a feritoia come nei primi due livelli, ma più ampie e dalla caratteristica foggia ad arco a fungo, che si ritrova a Santa Maria *foris Portas*»<sup>22</sup>.

Con la pubblicazione degli scavi 2013-2019, a tale argomentazione si è aggiunta la cronologia risultante dall'analisi di un unico campione di malta prelevato «dalla muratura esterna del piano superiore della torre, a sinistra della porta, [che] ha restituito una determinazione BP 1138 +/- 44: 1 [delta] 830-980 d.C.; 2 [delta] 780-990 d.C.»<sup>23</sup>, dunque con maggior probabilità nel secolo X. Partendo da quest'ultimo dato, è opportuna una premessa di ordine metodologico relativo all'uso dell'archeometria.

### *Il ruolo dell'archeometria*

Negli ultimi anni l'archeometria si è fatta strada negli studi di archeologia medievale, con l'obiettivo di fornire datazioni assolute di strutture murarie e intonaci dipinti. Si tratta di un apporto di grande valore, ma i risultati di tali indagini, lungi dal fornire dati oggettivi di intrinseca validità, dovrebbero essere sempre incrociati con considerazioni contestuali e pluridisciplinari. Nel caso di Torba, i prelievi e le successive analisi di campioni di malta sono stati eseguiti da tecnici competenti e scrupolosi, ma per loro stessa ammissione la procedura per giungere a datazioni calibrate, che si tratti del <sup>14</sup>C o della OSL (luminescenza otticamente stimolata), è particolarmente complessa, richiedendo numerosi passaggi soggetti a potenziali fattori di inquinamento dei risultati. In aggiunta,

<sup>19</sup> Fieni 2004: 80-81.

<sup>20</sup> Bisogna sottolineare che l'odierna leggibilità del paramento esterno della torre è viziata dal restauro del 1977, che a detta dello stesso architetto responsabile comportò il sistematico smontaggio degli elementi dell'apparecchiatura muraria e il successivo rimontaggio mediante malte moderne. Bazzoni 1989: 154.

<sup>21</sup> Scillia 2013: 109-112, rielaborando la tesi di specializzazione discussa nel 2010 presso l'Università degli Studi di Padova.

<sup>22</sup> Brogiolo 2013: 216-219. Citazione da Brogiolo 2016: 227. Il medesimo passo, con poche varianti lessicali, è ripreso in Brogiolo 2021: 69.

<sup>23</sup> Brogiolo 2021b: 72-73.

ne risultano forcelle cronologiche piuttosto ampie, nell'ordine del secolo e mezzo, pur con maggior probabilità man mano che ci sia avvicina al valore mediano.

Un importante fattore di criticità è la scelta del punto di prelievo, perché una muratura nel corso di secoli subisce continui interventi manutentivi o trasformativi, alcuni ben visibili, altri attuati con intento mimetico e difficilmente distinguibili una volta uniformati dalla patina del tempo. Pertanto, il rischio di prelevare campioni da murature variamente manomesse è tutt'altro che remoto. Per minimizzare il rischio di datazioni falsate bisognerebbe prelevare, analizzare e comparare molti campioni, cosa che di norma non avviene per via dei costi e dell'invasività della procedura di prelievo. Inoltre, sarebbe opportuno pubblicare contestualmente ai risultati delle analisi una puntuale documentazione fotografica dei prelievi, che consenta al lettore di verificare la stratigrafia del relativo tratto di muratura.

A Torba i prelievi sono stati 3 nel caso dell'OSL<sup>24</sup> e 16 nel caso del <sup>14</sup>C<sup>25</sup>. Sulla base di quanto pubblicato, quasi mai si è in grado di risalire all'esatto punto di prelievo. Solo un campione per ciascuna tecnica diagnostica riguarda la torre. Del campione analizzato al <sup>14</sup>C sappiamo solo quanto sinteticamente riportato da Brogiolo, perché il contributo specifico nello stesso volume vi accenna solamente, senza localizzare il prelievo (di là da un generico «torre») e senza fornirne l'intervallo cronologico calibrato. Il campione analizzato con OSL, relativo al contrafforte sud, è localizzato «nel basamento (vicino al suolo)» nel testo e nelle «Fondamenta» stando alla tabella 7<sup>26</sup>, e ha fornito l'intervallo cronologico 1033 +/- 109. Trattandosi di un solo campione, pur se prelevato a 8-10 cm di profondità, potrebbe aver intercettato un rifacimento del paramento originario. Tanto è vero che dei due campioni prelevati dalla cinta uno ha fornito la datazione 551 +/- 95, mentre per l'altro l'intervallo si sposta a 743 +/- 83, spingendo Urbanová ad ipotizzare un intervento di riparazione o ristrutturazione di età carolingia<sup>27</sup>.

### *Analisi contestuale*

Di conseguenza, se da un lato il dato archeometrico non può essere ignorato, dall'altro deve essere soppesato nel quadro di un'analisi contestuale, che tenga conto di altri e non meno importanti fattori. Anzitutto, anche ammettendo che la cronologia al X secolo del campione di malta analizzata al <sup>14</sup>C sia corretta, non sarebbe dimostrato che il terzo livello della torre costituisce una sopraelevazione altomedievale: il prelievo sarebbe stato eseguito accanto alla porta, la quale potrebbe essere stata aperta in rottura di una parete ben più antica, contestualmente alla realizzazione del contrafforte che della porta costituisce il pianerottolo.

Partendo dall'evidenza della medesima tecnica muraria per i primi tre livelli della torre<sup>28</sup>, la riduzione di spessore della muratura al progredire in altezza non suggerisce scarti cronologici, costituendo una pratica consueta in una torre, a maggior ragione in una struttura a gradoni; tanto è vero che riguarda anche i primi due livelli di Torba, correttamente ritenuti da Brogiolo in fase, nonché i cinque livelli della torre nord-est di San Lorenzo a

<sup>24</sup> Urbanová 2021.

<sup>25</sup> Ricci *et al.* 2021.

<sup>26</sup> Urbanová 2021: 152-153.

<sup>27</sup> Urbanová 2021: 154.

<sup>28</sup> Tale evidenza porta Brogiolo e Chavarría Arnau 2021: 30, a supporre un generalizzato rifacimento del paramento esterno della torre in occasione dell'ipotizzata sopraelevazione altomedievale della torre: «Fig. 11 [...] Il paramento del primo piano affatto diverso, ma simile a quello del secondo piano, il che suggerisce quantomeno un rifacimento coevo alla sopraelevazione».

Milano<sup>29</sup>. In aggiunta, i rapporti proporzionali fra le murature dei tre livelli evidenziano una coerenza difficilmente imputabile a tempi costruttivi separati da quasi tre secoli<sup>30</sup> (fig. 6). Nemmeno la presenza al terzo livello delle finestre (in fase con la muratura), in luogo delle feritoie, attesta necessariamente una cesura costruttiva: il livello più alto era meno esposto all'arsenale bellico tardoantico, potendosi così permettere una funzione che richiedeva una buona illuminazione diurna. Come più volte rilevato, le peculiari finestre a fungo sono analoghe a quelle di Santa Maria *foris portas*, la cui struttura di Fase 1 si data plausibilmente al VI secolo, una cronologia supportata dall'evidenza tecnico-costruttiva e planivolumetrica, in accordo con indagini dendrocronologiche su legni inseriti nella muratura absidale<sup>31</sup>. Passando alle lesene della torre, se è vero che quella centrale lato est del terzo livello è disassata rispetto alla porzione sottostante, non diversamente accade per la lesena angolare sud fra primo e secondo livello (fig. 3, 7). Inoltre, l'esame autoptico di tutte le lesene angolari non evidenzia alcuna cesura significativa da un piano all'altro (se non ci si fa ingannare dalle sottrazioni per crollo o spoliazione), e di nuovo la soluzione con lesene progressivamente rastremate, gioco-forza apparecchiate in tempi diversi anche nel contesto di un unico cantiere, trova confronto nelle torri di San Lorenzo a Milano.

Pertanto, sebbene non si possa escludere che il terzo livello della torre costituisca una sopraelevazione contestuale al primo insediamento monastico (peraltro databile solo su base presuntiva), è assai più probabile che la comunità di monache avesse trovato e riadattato una torre già a tre livelli, come già implicitamente sostenuto da chi dal 1977 al 1985 diresse il cantiere di restauro per conto del FAI, l'architetto Renato Bazzoni<sup>32</sup>.

#### *La torre: fasi d'uso monastiche*

L'analisi stratigrafica degli intonaci dipinti dei due livelli intermedi della torre, compiuta con la consueta scrupolosità da Vincenzo Gheroldi, ha confermato che il primo trattamento di superficie del terzo livello comportò l'uniforme intonacatura con finitura a scialbo e zoccolatura rossa (Fase 1). Dopo interventi localizzati di riparazione dell'intonaco (Fase 2), l'intera superficie parietale fu re-intonacata per accogliere il decoro dipinto (Fase 3)<sup>33</sup> (fig. 12). Il secondo livello ricevette invece un'unica intonacatura dipinta (tralasciando per ora i successivi inserti della nicchia sud-est), che pur nell'estrema frammentarietà evidenzia piena affinità tecnico-formale con Fase 3 del terzo livello<sup>34</sup> (fig. 8). Ne consegue un fatto tanto evidente quanto finora trascurato: nella prima fase dell'insediamento l'interno del secondo livello fu lasciato a rustico, e di conseguenza fu adibito a scopi prettamente utilitari. Considerata la poca luce proveniente dalle feritoie (le attuali finestre sono tardo-medievali), poteva trattarsi di un *vestiarium* / *repositorium*, o forse della stanza privata della badessa.

In prima fase, soltanto il terzo livello della torre fu trattato con il minimo decoro richiesto per un ambiente d'uso comune: un'intonacatura scialbata e pigmentata di rosso nella fascia inferiore. Quando l'ambiente fu riqualificato ricevendo un sontuoso decoro figurativo, quello al piano sottostante fu uniformemente intonacato ma decorato solo in parte, prevalentemente

<sup>29</sup> Monti *et al.* 2004: tav. 18.

<sup>30</sup> Lo spessore della muratura misura: m 1,80/2,04 al piano seminterrato; m 1,05/1,30 al secondo livello; m 0,70/0,85 al terzo livello (Brogiolo 2013: 218). Prendendo come valori medi m 1,90, 1,20 e 0,80, se ne ricava un rapporto di riduzione di 0,63/66, pari a 3:5.

<sup>31</sup> Brogiolo 2013: 219, 248-253.

<sup>32</sup> Bazzoni 1989: 153-156; Bazzoni 1997.

<sup>33</sup> Gheroldi 2013.

<sup>34</sup> Gheroldi 2013: 294: «I caratteri tecnico-stilistici e la tipologia del decoro corrispondono alla fase 3 della stanza al piano superiore». Ciò confuta Bertelli 2002: 1-2, che riteneva il primo strato del secondo livello ben più antico del ciclo dipinto del terzo livello.

lungo la parete est, poiché sui lati nord e sud i lacerti rimasti evidenziano solo scialbo, a sud con vaghe tracce di colore dilavato, mentre a ovest non sarebbe stato rilevato nulla<sup>35</sup> (fig. 8).

Successivamente alla prima riqualificazione, stendendo un intonaco con impasto ben diverso, la nicchia sud della parete est accolse i ritratti di tre monache, fra cui a destra la CASTA ABA[tissa] ALIBERGA, sotto una coppia di santi<sup>36</sup> (fig. 9). Si tratta di un intervento votivo e commemorativo, e in quanto tale successivo alla concezione del primitivo decoro, ma non necessariamente indice di un cambio di destinazione dell'ambiente. Le nette analogie formali con le monache della parete ovest del livello superiore fanno ritenere che non fosse passato molto tempo dalla prima dipintura del piano intermedio.

#### *La torre: funzione d'uso del secondo livello*

Di incerta collocazione nella sequenza degli intonaci è il riquadro con iscrizione fra i bracci di una croce patente con le lettere Alfa e Omega pendenti, nell'intradosso dell'adiacente nicchia della parete sud (fig. 10-11). Mancano rapporti stratigrafici diretti, ma l'intonaco si avvicina maggiormente a quello dei lacerti votivi<sup>37</sup>, per cui sarebbe anch'esso successivo al primo decoro; ciò anche in considerazione della natura ugualmente commemorativa dell'intervento, trattandosi dell'epitaffio di una certa *Alexandria* commendata al seno di Abramo, Isacco e Giacobbe. Nonostante diversi tentativi di lettura e interpretazione dell'iscrizione, le molte lacune, le abbreviazioni e l'incerta lettura di svariate lettere lasciano molto margine di incertezza<sup>38</sup>.

Attualmente prevale la restituzione della parte centrale con *[fam]ola tua Alexandria nunc/hic in istum locum tumolo iacio/iacet*. Sulla base di tale passo, è stato scritto che «il primo piano ebbe funzione cimiteriale, con sepolture in arcosolio»<sup>39</sup>, che il piano «sarebbe stato trasformato in cripta e occupato da tombe»<sup>40</sup>, che i sei arcosoli della stanza «vennero

<sup>35</sup> Gheroldi 2013: 297-299. Invece per Brogiolo 2016: 227, «L'analisi stratigrafica, eseguita nel 2013 su tutti i frammenti di intonaco conservati, ha dimostrato che l'intero vano venne decorato con affreschi».

<sup>36</sup> Gheroldi 2013: 296-298. L'appellativo fu sovrapposto in un secondo tempo: Lomartire 1992: 216.

<sup>37</sup> Gheroldi 2013: 296-299.

<sup>38</sup> Bertelli 1980: 213-215: [H]EK [L] EX/ DEH VERA // A / ω // E [...] / P. DNV. SAL // [...] / [...] ANIMA R TEON(?) // BAPT [...] TAI O / LATV.A.ALEXAN // DRIA HIC(?) INIS / TV.LOCV.TVMOLO.IA // CIOIPA [...]I / DNE REQVIE SEPIT // [...] A [...] / ABRAE.ISAC ET IACOB / [...] TERSC.TV IN.A(?) / AV DERE.

Kloos 1980: 222: [...] E / [.] DNI SAL [...] // [...] / [...] NIMARCE [...] // [...] O / LA TVA ALEXAN // DRIA [nvinc] INIS / TV LOCV. TVMOLO IA // [cet in.] PA [ce dona e]I / DNE REQVIE SEPIT // [ernam ... in sinv] / ABRAE ISAC ET IA[cob] // [...] / [...] EB [s...].

Bertelli 1988: 38-40: [H]EK [Δ]EX / DEH VERA // A / ω // [...] E / [.] DNI S [...] // [...] / V ANIMART [...] // [...] O / LA TVA. ALEXAN // DRIA [nvinc] INIS / TV LOCV. TVMOLO IA // [cio in] PA [ce dona e]I / DNE REQVIE SEPIT // [ernam ... in sinv] / ABRAE ISAC ET IACO[b] / ER [...] N / AVD [...].

Mitchell, Leal 2013: 334 (con consulenza di Saverio Lomartire): [.]EX? [.]EX / DEH VERA // A / ω // [...] / B? [.] DNI SAL? [...] // [...] VA [...] / VT ANIMA [...] // PVS.BAEVA.FAMO / LA TVA. ALEXAN // DRIA HIC IN IS / TV[m] LOCV[m] TVMVLO IA // [ci]O [in] PAC[e don]AEI / DNE REQUI SEPI // [ternam? ...] / ABRE ISAC ET IACOB // [...] / [...] ONI [...] // [...] / [...] AVD [...].

Appunti inediti di Saverio Lomartire, che ringrazio: [...] / DN[...] // [...] / ANIMA ET CO(r) // PUS BA[.]JA FAMO / LA TVA . ALEXAN // DRIA HIC [...] / TV(m) LOC[...] TVM[O]LO IA // [.]O [...]PA[...] / D(omi)NE REQVIES ETE // [...] / BRE ISAC ET IACOB //.

<sup>39</sup> Brogiolo 2000.

<sup>40</sup> Bertelli 2002: 2.

utilizzati come mausoleo»<sup>41</sup>, che *the function of this lower chamber was undoubtedly funerary and memorial in some way, che the tower was restored by the monastic community at Torba (...) expressly for funerary use, fino a farne una Funerary Tower*<sup>42</sup>.

Attenendosi alle evidenze, almeno tre elementi orientano in ben altra direzione:

1) l'assenza di qualsivoglia traccia di strutture funerarie poi rimosse<sup>43</sup>; 2) il fatto che l'area cimiteriale del monastero si concentrasse sin dall'altomedioevo presso la chiesa di Santa Maria<sup>44</sup>; 3) l'evidente anomalia di uno spazio cimiteriale allestito entro un piano alto, quando universalmente si riscontra al livello del suolo o meglio interrato, anche in presenza di inumazioni a cassa.

Ciò considerato, il *tumolo* cui si riferisce l'epitaffio di *Alexandria* (sempre che la restituzione del passo in questione sia corretta, il che non è pacifico) poteva ben trovarsi presso la Santa Maria, che secondo una prassi ricorrente nei monasteri altomedievali costituiva l'oratorio «esterno» nonché la chiesa cimiteriale della fondatrice e/o delle badesse e delle consorelle, come nei casi merovingi di San Giovanni ad Arles e di Santa Radegonda a Poitiers<sup>45</sup>. *Alexandria* sarebbe stata perciò rappresentata al piano intermedio della torre per alimentarne la devozione memoriale. In tale ottica, più percorribile è l'ipotesi di riserva di Mitchell e Leal, generata dall'imbarazzo per non aver trovato tracce materiali di sepolture:

*An alternative is that this room served a purely memorial purpose, a space, possibly furnished with an altar standing in front of the east wall, in which the nuns could gather to remember and pray for predecessors who had enjoyed high standing in the community*<sup>46</sup>.

Tuttavia, per uso memoriale non è necessario presumere un altare, peraltro di problematica collocazione in un ambiente quadrato privo di uno spazio protetto in cui accoglierlo. Vi è dunque ragione per dubitare che il secondo livello, già di destinazione utilitaria, in seconda fase fosse stato consacrato per configurare con il soprastante *oratorium* «due cappelle sovrapposte»<sup>47</sup>. Certo, i resti di zoccolatura a simulare due *rotae in opus sectile* della parete est, fra le due nicchie, palesano l'intento di riqualificare l'ambiente; inoltre, i micro frammenti di figure del registro soprastante potrebbero appartenere a un episodio

<sup>41</sup> Brogiolo 2016: 226-227: «Le sei finestre (due per ciascun lato esterno della cinta, con feritoie centrali) avevano verso l'interno dei grandi arcosoli, che vennero utilizzati come mausoleo». Posizione ribadita in Brogiolo 2021: 69.

<sup>42</sup> Mitchell, Leal 2013: 328, 336, 344.

<sup>43</sup> Mitchell, Leal 2013: 333: *There are no signs of a tomb having been constructed in this recess [sud-est] [...] there is no unequivocal evidence for these recesses having served as actual tombs in these niches.* Di conseguenza, nel tentativo di salvare l'impianto argomentativo, gli autori ipotizzano l'uso di *free-standing sarcophagi, possibly of wood or lead, which have left no traces of their erstwhile presence.* Non c'è bisogno di sottolineare l'anomalia di un piano alto ingombro di sarcofagi emergenti.

<sup>44</sup> Chavarría Arnau 2015 e Marinato 2015, ma soprattutto Chavarría Arnau, Rivellino 2021: 85-88, in cui si individuano tre inumazioni (fig. 4, tombe 12, 88, 121) plausibilmente coerenti con Fase 1 di Santa Maria, cui aggiungere quella localizzata nei pressi del muro ovest della chiesa (scavo 2009) e coperta da una lastra lapidea.

<sup>45</sup> Gregorio di Tours, *Historia Francorum*, IX, 42, riferendosi al caso di Poitiers: [...] *ut in basilica, quam in sanctae Mariae dominicae genetrices honore coepimus aedificare, ubi etiam multae sorores nostrae conditae sunt in requie [...].* Cfr. Muschiol 1994: 142.

<sup>46</sup> Mitchell, Leal 2013: 333 e 336. Brogiolo 2021a: 56-58, segnala che la torre campanaria, senza dubbio pre-romana, taglia quattro sepolture site di fronte alla facciata della cappella di prima fase.

<sup>47</sup> Sironi 1997a: 40, attribuisce il titolo di San Raffaele all'attuale Santa Maria e individua «due piccoli oratori, dedicati rispettivamente a San Biagio e a Maria, siti probabilmente nella torre del monastero». A seguire: Brogiolo 2013: 214.



narrativo<sup>48</sup>. Ciononostante, tali minime evidenze non implicano di necessità uno spazio consacrato, poiché l'esempio di San Vincenzo al Volturno, cronologicamente non lontano, mostra quanto articolato e raffinato potesse essere il decoro dipinto, tanto ornamentale quanto figurativo, di corridoi, vestiboli, aule comuni e di rappresentanza<sup>49</sup>.

Pare allora più di una «piccola provocazione» la proposta di Saverio Lomartire di considerare il secondo livello così riqualificato «uno spazio che riveste idealmente le funzioni di un *atrium* rispetto al soprastante *oratorium*»<sup>50</sup>. Anche tale lettura comporta però delle difficoltà, quanto meno per la mancanza di confronti. Un fatto è evidente: gli inserti con le monache/badesse e l'epitaffio di *Alexandria* configuravano uno spazio in cui serbare e coltivare la *memoria* della comunità, quasi un'estensione monumentale del *Liber vitae* del cenobio; uno spazio ad uso esclusivo della comunità perché interno alla clausura più riservata, senza alcuna necessità di collocarvi delle sepolture né un altare, e senza vincolare la concreta fruizione dell'ambiente, che resta incerta anche per via della scarsa luce filtrante dalle feritoie aperte nelle nicchie ad arcosolio.

#### *La torre: funzione d'uso del terzo livello*

Anche nell'ambiente al terzo livello della torre, comunemente considerato l'*oratorium* «interno» destinato alla liturgia delle ore, sembrano mancare le condizioni per supporre la presenza di un altare stabile. Dal punto di vista dell'architettura medievale, non mi pare siano documentate aule di culto prive di qualsivoglia nicchia in cui collocare e distinguere nonché proteggere l'altare. In proposito, la nicchia sotto la finestra nord-est non è abbastanza profonda (fig. 16), inoltre la posizione sarebbe incongrua rispetto all'orientamento est-ovest nonché allo sviluppo del decoro dipinto, focalizzato sul lato orientale (fig. 13). Dal punto di vista liturgico, un altare implica un sacerdote addetto alla celebrazione eucaristica, che nel caso di Torba avrebbe dovuto attraversare gli ambienti della più stretta clausura, probabilmente anche il dormitorio, per raggiungere il terzo livello della torre: un'eventualità improbabile, tanto più in presenza di un luogo ben più consono per la celebrazione eucaristica, la chiesa di Santa Maria, adiacente alla cinta muraria ed eventualmente frequentabile anche da figure esterne al monastero<sup>51</sup>. Dal punto di vista del decoro dipinto e della sua funzione segnaletica, che nella torre di Torba si rivela particolarmente razionale, bisogna notare che la zoccolatura non segnala in alcun modo la presenza di un altare addossato: né al centro della parete est (fig. 13), né all'estremità sinistra della parete nord, dove si trovava la maestà di Cristo in mandorla fra i viventi, poiché sotto tale composizione è dipinto un velario (fig. 16). D'altro canto, è difficile immaginare un altare posizionato nel mezzo di uno spazio già ridotto (un quadrato irregolare con lato di poco più di 6 m) e per di più occupato dai sedili del coro<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Mitchell, Leal 2013: 328-329, propone di vedervi le *Marie al Sepolcro*.

<sup>49</sup> In proposito si rinvia ai numerosi lavori di John Mitchell, ad es. Hodges, Mitchell 1995a e b.

<sup>50</sup> Lomartire 2013: 185-186.

<sup>51</sup> Almeno per i monasteri femminili merovingi, la maggior parte delle orazioni erano svolte nell'*oratorium* principale di Santa Maria, che in particolari occasioni risultava accessibile ai laici. Muschiol 1994: in particolare 136-138 e 141.

<sup>52</sup> *Contra*: Bertelli 1980: 210, ipotizza che nell'oratorio «potevano trovarsi uno o anche due degli altari ricordati dalle fonti»; Bertelli 1988: 45, afferma che «nella sala superiore vi era sicuramente un altare in prossimità dell'immagine del Cristo» e che «non è da escludere che ve ne fosse un altro anche dinnanzi all'immagine del santo vescovo che regge una targa iscritta»; infine, Bertelli 2002: 3, ribadisce la collocazione dell'altare al centro della parete est poiché «attestato dalla presenza di graffiti commemorativi», i quali tuttavia attestano solo un intento, appunto, commemorativo, non necessariamente legato all'esistenza di un altare.

Infine, è bene ricordare le ricorrenti prescrizioni altomedievali, soprattutto di età carolingia, volte a impedire alle donne l'accesso all'altare e alle sue immediate vicinanze<sup>53</sup>. In tali fonti il divieto è rivolto a donne laiche, mentre per il microcosmo dei monasteri femminili altomedievali sembrano mancare informazioni dettagliate sul rapporto delle monache con gli altari, e più in generale sull'allestimento e il posizionamento dell'arredo liturgico negli *oratoria*<sup>54</sup>. Ciononostante, anche per le monache il contatto con l'altare sembra costituire una criticità, nella misura in cui la celebrazione eucaristica era riservata ad un sacerdote giocoforza esterno alla comunità.

A questo punto si delineano due possibilità: 1) ritenere il terzo livello della torre un *oratorium* nel senso stretto di spazio di preghiera, ammettendo che le monache potessero riunirsi per l'ufficio notturno in assenza di un altare, ossia di un focus liturgico-devozionale legato alla presenza di reliquie; 2) ipotizzare per la stessa stanza un'altra funzione.

La prima soluzione può lasciare perplessi, ma bisogna considerare che lo spazio del coro monastico medievale è sempre distinto da quello dell'altare, di cui non ha bisogno per funzionare<sup>55</sup>. Come già ricordato, per i cenobi femminili le fonti scritte, in particolare le *Regulae*, non si soffermano sull'assetto dell'*oratorium* interno che affianca l'*ecclesia* monastica, e forse in mancanza di un'intitolazione e/o dell'appellativo *ecclesia* la presenza di un altare fisso non dovrebbe essere data per scontata; ciò anche in virtù dell'eventuale ricorso ad una mensa portatile, come previsto nel secolo VIII dall'abate Petronace per l'originaria stanza privata di Benedetto in una torre di Montecassino, in occasione del *dies natalis* del santo. Tuttavia, di un altare portatile invano cercheremmo tracce nelle fonti scritte, poiché privo di un *titulus* legato ad una dotazione patrimoniale.

C'è poi un aspetto topografico da considerare: il coro per l'ufficio notturno richiedeva una connessione diretta con il dormitorio, secondo una delle poche prescrizioni topografiche del monachesimo altomedievale, esplicitata all'inizio del secolo VII nella Regola di Isidoro di Siviglia e riaffermata da Benedetto d'Aniane nel sinodo di Aquisgrana degli anni 816-817<sup>56</sup>. Tale connessione è stata proposta da Brogiolo collocando il dormitorio presso l'ipotetico quarto livello del corpo di fabbrica di 23,70x4,90 m in aderenza al lato sud della torre e al paramento est della cinta muraria<sup>57</sup>. Sulle molte questioni relative a tale struttura, di cui le indagini archeologiche più recenti hanno fornito molti dati inediti, sarebbe opportuno tornare in altra sede. Qui ci si sofferma sulle quote d'uso, sfasate rispetto a quelle della torre<sup>58</sup> (fig. 7). Il piano di calpestio dell'attuale ristorante si colloca a 271,25 m, quota analoga a quella della corte, a fronte dei 272,10 m del camminamento di ronda e dei 272,61 m del secondo livello della torre: ciò implica l'originario accesso al vano mediante varchi in rottura del camminamento di ronda, presumibilmente già in rovina<sup>59</sup>, nonché il disinteresse per un collegamento diretto con il secondo livello della torre. La quota di calpestio del piano sopra il ristorante (terzo livello dell'edificio monastico) si colloca a circa 274 m, a fronte dei 276,73 m della soglia d'accesso al terzo livello della torre; tale soglia è poco più alta di una risega in linea con

<sup>53</sup> Destefanis 2012: 138-140.

<sup>54</sup> Informazioni del genere mancano per i ben indagati cenobi merovingi (Muschiol 1994: 137-139), mentre per quelli della *Langobardia* non sono a conoscenza di studi specifici.

<sup>55</sup> Sulla liturgia della preghiera nel primo monachesimo: Jeffery 2020.

<sup>56</sup> Lauwers 2014: 48-49.

<sup>57</sup> Brogiolo 2021b: 73.

<sup>58</sup> Le differenti quote sono desumibili collazionando Brogiolo 2016 e i diversi saggi contenuti in Chavarría Arnau, Brogiolo 2021.

<sup>59</sup> Diversamente, Brogiolo 2016: 227-228, ritiene che tale demolizione sia avvenuta in Fase 2 (bassomedievale), con l'ampliamento del corpo di fabbrica a ovest della cortina muraria.

la sommità del contrafforte e funzionale a sorreggere l'impalcato di un quarto livello oppure di un ballatoio, come già evidenziato da Brogiolo. Pertanto, che il corpo di fabbrica fosse dotato di un quarto livello, o si limitasse al terzo più scala e ballatoio, la necessaria connessione fra il *dormitorium* e il *chorus* nella torre non sarebbe in discussione.

La questione della presenza o meno di un altare si complica consultando il *Liber notitiae Sanctorum Mediolani*, che intorno alla fine del secolo XIII registra *ad Torbam ecclesia Sancte Marie* (col. 256B) con un *altare Sancti Kalocori* (col. 196B), ma anche un'*ecclesia Sancti Blasii in monastero de Turba. Plebis de Castro Seprio* (col. 54D) e un *altare Sancti Quirici in ecclesia Sancti Blasii* (col. 326D), nonché *Ad Torbam in monasterio altare Sancti Petri* (col. 291D).

Generalmente si ritiene che la chiesa di San Biagio coincidesse con il terzo livello della torre<sup>60</sup>. La compilazione di Goffredo da Bussero non è esente da lacune e inesattezze, come più volte dimostrato, e anche in questo caso non è da escludere un errore, cioè che a Torba non esistesse alcuna chiesa di San Biagio; tuttavia, il doppio riferimento, e il fatto che nel 1790 Francesco Bombognini attribuiva al monastero il titolo di San Biagio<sup>61</sup>, rendono tale eventualità poco probabile. Una possibilità da non scartare a priori è che l'*ecclesia Sancti Blasii* corrispondesse ad un edificio a sé entro l'area boschiva dell'addizione muraria che include il monastero, ipoteticamente demolito e dimenticato ben prima del XVI secolo, forse per l'esaurimento dei redditi associati all'altare. Nel contesto dell'insediamento di Castelseprio tale vicenda non stupirebbe, considerando la perdurante incertezza nel far corrispondere le intitolazioni segnalate dalle fonti scritte alle evidenze archeologiche<sup>62</sup>. Sospetta è però l'assenza di qualsivoglia memoria topografica e patrimoniale dell'*ecclesia Sancti Blasii* nel 1566, in occasione dello scambio di informazioni fra il prevosto di Castelseprio e Leonetto Chiavone, e ancora il 18 luglio 1570, nel corso della visita pastorale di san Carlo alla chiesa di «Santa Maria Assunta di Torba»<sup>63</sup>.

Uno scenario alternativo, forse più accreditabile, implica che l'*ecclesia Sancti Blasii* altro non sia che la stessa chiesa di Santa Maria identificata con l'intitolazione di uno degli altari sussidiari, secondo una dinamica non così rara e generata dalla molteplicità di intitolazioni delle chiese e degli stessi altari medievali. Caso lampante è il monastero regio di San Salvatore / San Felice a Pavia, che il 4 ottobre 760 include una *basilicam in onorem Dei genitricis Marie et sanctorum apostolorum Petri et Pauli*, che nel luglio 771 è detto *in honore Domini Salvatoris atque omnium apostolorum et sancti Danihelis*, semplificando poi l'8 settembre 851 con *monasterium in Papia qui vocatur Regine*, alludendo alla Vergine o alla fondatrice, la regina Ansa<sup>64</sup>. Di conseguenza, a Torba la chiesa di Santa Maria / San Biagio avrebbe potuto ospitare gli ulteriori altari di San Pietro e San Quirico, anche in considerazione dell'ulteriore polo liturgico costituito dalla cripta.

Se invece non ammettiamo che accanto al *chorus* monastico potesse mancare l'altare, bisogna provare ad attribuire un'altra funzione alla stanza al terzo livello della torre. Il ciclo dipinto che mette in scena Cristo fra gli apostoli e un'imponente schiera di santi e di vescovi della Chiesa milanese, nonché otto monache a rappresentare la comunità, segnala inequivocabilmente una funzione rituale e comunitaria. Anche sui contenuti di tale decoro dipinto sarebbe opportuno tornare in altra sede, ma ad emergere nitido è il

<sup>60</sup> Fra gli altri: Sironi 1997: 40. Brogiolo, Chavarría Arnau 2020: 196.

<sup>61</sup> Bombognini 1828: 125: «[...] Sul pendio della valle si scorgono ancora le celle d'un monastero [il conventino]. Nel fondo della medesima si alza antica torre con una chiesa diruta e stallo chiuso quadrato, ed era il monastero di s. Biagio detto *Turba*, trasferito poi a Tradate».

<sup>62</sup> Dejana 1989: 181-183.

<sup>63</sup> Dejana 2012: 31-58.

<sup>64</sup> Di recente: Schiavi 2014: 110-112; Lomartire 2017: 472-473.

carattere ambrosiano e spiccatamente vescovile del programma iconografico, in cui facevano mostra di sé non meno di sette vescovi: a sud, quello inginocchiato e legittimato con l'imposizione delle mani da un martire in testa al corte di santi, nonché quello fra due diaconi all'estremità destra della parete (fig. 14); a ovest, quello analogamente fra due diaconi (se ne conserva il solo tratto inferiore) e i due appaiati poco più in là (fig. 15); a nord, quello dello sguancio della monofora sinistra, del cui appellativo resta la S di *Sanctus* (o *Simplicianus?*), infine il vescovo che insieme ad un laico presentava una sontuosa epigrafe, verosimilmente dedicatoria, segnalata nello zoccolo da una *rota* a raggi fra pilastrini a tralci (fig. 16-17).

Se dunque il decoro del secondo livello della torre intendeva preservare e alimentare la memoria privata del cenobio, quello del terzo livello ne metteva in figura la memoria istituzionale, evidentemente legata alla curia arcivescovile ambrosiana e ai due benefattori che non a caso compaiono in due punti nodali del decoro: la figura femminile velata e inginocchiata che offre la Regola, oppure un documento di donazione, alla Vergine con il Bambino, al centro della parete sud<sup>65</sup> (fig. 18); la figura che nel 1978 Bertelli descriveva quale «personaggio in lunga tunica bianca»<sup>66</sup> (oggi resta la parte inferiore della tunica traslucida e un piede) accanto all'epigrafe dipinta in pendant con il vescovo, al centro della parete nord (fig. 17), proprio di fronte alla badessa / benefattrice. Pertanto, non ammettendo la funzione di coro monastico, l'aula al terzo livello della torre avrebbe potuto costituire uno spazio polifunzionale a disposizione delle monache, in cui svolgere le attività diurne che richiedevano una buona illuminazione.

### Conclusione

Partendo da una storiografia consolidata e dalla recentissima pubblicazione di nuovi dati archeologici, l'analisi qui condotta fa emergere un'interpretazione alternativa delle fasi costruttive della torre nonché del suo utilizzo nelle fasi primitive dell'insediamento monastico. Il contributo offre così nuove ipotesi di lavoro al vaglio interdisciplinare della comunità scientifica, particolarmente in merito alla possibilità che il coro monastico potesse installarsi in uno spazio non consacrato. Restano da riconsiderare nel dettaglio i decori dipinti dei due livelli intermedi e della chiesa di Santa Maria, nonché il rapporto con l'edificio monastico addossato alla cortina muraria. I risultati ottenuti andrebbero in seguito confrontati con la più aggiornata ricerca sugli insediamenti monastici femminili dell'Occidente altomedievale, allo scopo di far emergere ricorrenze e peculiarità in merito a strategie insediative, tipologie architettoniche e funzionali, dinamiche politico-religiose, linee evolutive di medio-lungo periodo<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Bertelli 1988: 47, identifica senza indugio il personaggio con la *comitissa Seprii*, di cui però non sussiste traccia nelle fonti scritte.

<sup>66</sup> Bertelli 1980: 209. Per conformazione, mancanza della fiamma, e per il fatto che la Vergine accoglie il dono afferrandolo dalla parte superiore, l'oggetto cilindrico non può essere un cero, come invece diffusamente proposto: Bertelli 1980: 212; Bertelli 1988: 28; Bertelli 1989: 83; Mitchell, Leal 2013: 341 e 343; Lešák, 2018: 10.

<sup>67</sup> La questione è impostata in Cantino Wataghin 2000, poi Destefanis 2011. Per il contesto piemontese: Destefanis 2022. Sui casi milanesi: Ferrari 2022. Per uno sguardo su alcuni casi europei: Jäggi, Lobbedey 2008: 109-114.

## Bibliografia

### Fonti

Bombognini F., *Antiquario della Diocesi di Milano. Seconda edizione con correzioni e giunte del dr. Carlo Redaelli*, Milano 1828 (prima ed. 1790).

Goffredo da Bussero, *Liber notitiae Sanctorum Mediolani*, M. Magistretti, U. Monneret de Villard (eds), Milano 1917 (rist. anastatica, Milano 1974).

Gregorio di Tours, *Historia Francorum libri X*  
[[https://la.wikisource.org/wiki/Historiarum\\_Francorum\\_libri\\_X](https://la.wikisource.org/wiki/Historiarum_Francorum_libri_X) – consultato il 12 novembre 2022].

Merati P. (ed.), *Le carte della chiesa di Santa Maria del Monte di Velate*, I, 922-1170, Varese 2005.

*Notitia Cleri Mediolanensis de anno 1398 circa ipsius immunitatem*, «Archivio Storico Lombardo» 27 (1900), 14: 9-57, 256-304.

### Studi

Bazzoni R., *Torba non più dimenticata*, in *Castelseprio* 1989: 153-158.

Bazzoni R., *La torre di Torba* (scheda), in Sironi 1997 (ed.): 137-142.

Bertelli C., *Relazione preliminare sulle recenti scoperte pittoriche a Torba*, in *Atti del VI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo* (Milano, 21-25 ottobre 1978), Spoleto 1980, I: 205-218.

Bertelli C., *Gli affreschi nella torre di Torba*, Milano 1988.

Bertelli C., *Pittura di età carolingia nell'Italia settentrionale e a Castelseprio*, in *Castelseprio* 1989: 81-86.

Bertelli C., *L'Alto Medioevo*, in M. Gregori (ed.), *Pittura tra Ticino e Olona. Varese e la Lombardia nord-occidentale*, Milano 1992: 3-9.

Bertelli C., *Ultimi studi sulle pitture di Castelseprio e Torba*, in *Castelseprio e Vico Seprio. Aggiornamenti*, in *Atti della giornata di studio* (Castelseprio e Torba, 22 settembre 2001), Castelseprio 2002: 1-8.

Bertelli C., *Gli affreschi della torre e della chiesa*, in L. Borromeo Dina (ed.), *Monastero di Torba*, Milano 2010: 29-51.

Bertelli C., Brogiolo G.P. (eds), *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, Catalogo della mostra (Brescia, Monastero di Santa Giulia, 18 giugno-19 novembre 2000), Milano 2000.

Bonnerue P., *Éléments de topographie historique dans les règles monastiques occidentales*, «Studia monastica» 37 (1995): 57-77.

Brogiolo G.P., *Torba* (scheda), in Bertelli, Brogiolo 2000, *Catalogo*: 192

Brogiolo G.P., *Per una storia religiosa di Castelseprio: il complesso di Torba e la chiesa di Santa Maria foris Portas*, in De Marchi 2013: 213-254.



Brogiolo G.P., *La torre tardo-antica e il monastero alto-medievale di Torba (VA)*, in S. Lusuardi Siena, C. Perassi, F. Sacchi, M. Sannazaro (eds), *Archeologia classica e post-classica tra Italia e Mediterraneo. Scritti in onore di Maria Pia Rossignani*, Milano 2016: 225-232.

Brogiolo G.P. (a), *La chiesa di Santa Maria*, in Chavarría Arnau, Brogiolo 2021: 55-66.

Brogiolo G.P. (b), *Il riuso della torre e la residenza delle monache*, in Chavarría Arnau, Brogiolo 2021: 67-83.

Brogiolo G.P., Chavarría Arnau A., Giacomello F., Marinato M., *Scavi e ricerche 2013-2014 nel complesso di Torba (VA)*, in P. Arthur, M.L. Imperiale (eds), VII congresso nazionale di Archeologia medievale (Lecce, Palazzo Turrisi, 9-12 settembre 2015), Firenze 2015: 34-38.

Brogiolo G.P., Chavarría Arnau A., *Nuove ricerche sulla torre di Torba (Varese). Scavi 2017-2019*, in G.P. Brogiolo, P.M. De Marchi (eds), *I Longobardi a nord di Milano. Centri di potere tra Adda e Ticino*, IV incontro per l'archeologia barbarica (Cairate, 21 settembre 2019), Mantova 2020: 194-202.

Brogiolo G.P., Chavarría Arnau A., *Le difese: le mura e la grande torre*, in Chavarría Arnau, Brogiolo 2021: 21-54.

Brogiolo G.P., Marazzi F., Giostra C. (eds), *Longobardi. Un popolo che cambia la storia*, Catalogo della mostra (Pavia, 1° settembre-3 dicembre 2017; Napoli, 15 dicembre 2017-26 marzo 2018, San Pietroburgo, aprile-luglio 2018), Milano 2017.

Cantino Wataghin G., *Monasteri tra VIII e IX secolo: evidenze archeologiche per l'Italia settentrionale*, in Bertelli, Brogiolo 2000: 129-141.

*Castelseprio 1287. Prima e dopo*, Atti del convegno internazionale (Castelseprio, 24-26 settembre 1987), «Sibrium» 19 (1987-1988) [1989].

Chavarría Arnau A., *Saggio adiacente al perimetrale nord della chiesa*, in Brogiolo et al. 2015: 34-37.

Chavarría Arnau A., Brogiolo G.P. (eds), *Torba (Va). Scavi archeologici 2013-2019*, Mantova 2021.

Chavarría Arnau A., Rivellino A., *Gli spazi funerari del monastero*, in Chavarría Arnau, Brogiolo 2021: 85-112.

Dejana A., *Chiese e monasteri in pieve di Seprio nel XIII secolo*, «Sibrium» 19 (1987-1988) [1989]: 179-185.

Dejana A., *La chiesa di Santa Maria di Torba negli atti di visita pastorale dal Cinquecento al Settecento*, «Rivista della Società Storica Varesina» 29 (2012): 31-58.

Dell'Acqua G.A. (ed.), *La basilica di San Lorenzo in Milano*, Milano 1985.

De Marchi P.M. (ed.), *Castelseprio e Torba: sintesi delle ricerche e aggiornamenti*, Mantova 2013.

Destefanis E., *Archeologia dei monasteri altomedievali tra acquisizioni raggiunte e nuove prospettive di ricerca*, «Post-Classical Archaeologies» 1 (2011): 349-382.

Destefanis E., *Accessibilità ed esclusione negli spazi cultuali: il ruolo degli arredi liturgici fissi e mobili*, in A. Coscarella, P. De Santis (eds), *Martiri, santi, patroni: per una archeologia della devozione*, Atti del X congresso nazionale di Archeologia cristiana (Università della Calabria, 15-18 settembre 2010), Università della Calabria 2012: 137-153.

Destefanis E., *Monasteri piemontesi nell'altomedioevo (secoli VIII-X): quadro storico-insediativo ed evidenze materiali*, «Fenestella» 3 (2022): 73-128.

Ferrari S., *Esperimenti urbani: insediamenti e spazi alle origini dei monasteri femminili*, «Fenestella» 3 (2022): 129-153.

Fieni L. (ed.), *La costruzione della basilica di San Lorenzo a Milano*, Milano 2004.

Fieni L., *L'architettura tardoantica*, in Idem 2004: 71-89.

Gheroldi V., *I rivestimenti aniconici e i dipinti murali della torre del monastero femminile benedettino di Torba*, in De Marchi 2013: 293-310.

Hodges R. (ed.), *San Vincenzo al Volturno 1: The 1980-86 Excavations*, I, London 1993 (Archaeological Monographs of The British School at Rome 7).

Hodges R. (ed.), *San Vincenzo al Volturno 2: The 1980-86 Excavations*, II, London 1995 (Archaeological Monographs of The British School at Rome 9).

Hodges R., Mitchell J., *La basilica di Giosuè a San Vincenzo al Volturno*, Abbazia di Montecassino 1995.

Hodges R., Mitchell J. (a), *The Vestibule: Where the Throughfares meets*, in Hodges 1995: 1-19.

Hodges R., Mitchell J. (b), *The Assembly Room: Part of the Lower Thoroughfare*, in Hodges 1995: 26-64.

Hodges R., Leppard S., Mitchell J., *San Vincenzo Maggiore and its Workshops*, London 2011 (Archaeological Monographs of The British School at Rome 17).

Jäggi C., Lobbedey U., *The Architecture of Female Monasticism in the Middle Ages*, in J.F. Hamburger, S. Marti (eds), *Crown and Veil. Female Monasticism from the Fifth to the Fifteenth Centuries*, New York 2008: 109-131.

Jeffery P., *Psalmody and Prayer in Early Monasticism*, in A.I. Beach, I. Cochelin (eds), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge 2020: 112-127.

Kloos R.M., *Die Inschriften im 1. Stock des Turmbaues von Torba*, in *Atti del VI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo* (Milano, 21-25 ottobre 1978), Spoleto 1980, I: 219-224.

Langé S., *Preliminari al complesso fortificato della Torba (Castelseprio)*, «Castellum» 5 (1967): 33-48.

Lauwers M. (ed.), *Monastères et espaces social. Genèse et transformation d'un système de lieux dans l'Occident médiéval*, Turnhout 2014.

Lauwers M., *Circuitus et figura. Exégèse, images et structuration des complexes monastiques dans l'Occident médiéval (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, in Idem 2014: 43-109.

Lešák M.F., *Prayers and Protection: The Tower at Torba Reconsidered*, «Arte Lombarda» 182-183 (2018): 5-19.

Lomartire S., *Pittori dell'VIII secolo (scheda)*, in M. Gregori (ed.), *Pittura tra Ticino e Olona. Varese e la Lombardia nord-occidentale*, Milano 1992: 215-216.

Lomartire S., *La pittura medievale in Lombardia*, in C. Bertelli (ed.), *La pittura in Italia. L'Altomedioevo*, Milano 1994: 47-89.

Lomartire S., *L'atrium comme élément architectonique privilégié dans les monastères italiens du haut moyen-âge*, in C. Konrad (ed.), *Corvey – A Carolingian Imperial Abbey in*

*International Perspective*, Atti del convegno internazionale (Schloss Corvey, 30 settembre-1° ottobre 2010), Corvey 2013: 161-186.

Lomartire S., *Un irrevocabile passato. Pavia capitale longobarda e post-longobarda*, in Brogiolo, Marazzi, Giostra 2017: 459-473.

Lucioni A., *Dai conti del Seprio ai conti di Castelseprio. Una messa a punto con qualche restauro e alcune novità*, in M. Sannazaro, S. Lusuardi Siena, C. Giostra (eds), *1287 e dintorni. Ricerche su Castelseprio a 730 anni dalla distruzione*, Atti della giornata di studi (Milano, 27 novembre 2017), Mantova 2017: 66-91.

Lucioni A., *Presenze monastiche benedettine femminili nel Seprio medievale*, in G. Archetti (ed.), *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del secondo convegno internazionale di studio (Monza, Gazzada, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), Spoleto 2018: 677-716.

Marazzi F. (ed.), *La «Basilica maior» di San Vincenzo al Volturno (Scavi 2000-2007)*, Cerro al Volturno (Isernia) 2014.

Marazzi F., *Le città dei monaci. Storia degli spazi che avvicinano a Dio*, Milano 2015.

Marazzi F., *Le fondazioni monastiche*, in Brogiolo, Marazzi, Giostra 2017: 283-289.

Marinato M., *Le sepolture: analisi tafonomica e preliminare analisi bioarcheologica*, in Brogiolo et al. 2015: 37.

Mitchell J., Leal B., *Wall Paintings in S. Maria foris Portas (Castelseprio) and the Tower of Torba. Reflections and Reappraisal*, in De Marchi 2013: 311-344.

Mitchell J., Lyse Hansen I., Coutts C.M., *San Vincenzo al Volturno 3: The Finds from the 1980-1986 Excavations*, Spoleto 2001.

Monti C., Brumana R., Achille C., Fregonese L., *Per un moderno rilievo della basilica di San Lorenzo tra opera, progetto e trasformazioni*, in Fieni 2004: 225-241.

Musardo Talò V., *Il monachesimo femminile. La vita delle donne religiose nell'Occidente medievale*, Milano 2006.

Muschiol G., *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern*, Münster 1994.

Oltrona Visconti G.D., *Il monastero di Torba (note per una cronologia)*, «Rassegna Gallaratese di Storia e Arte» 19/4 (1960): 175-177.

Peroni A., *Osservazioni sul rapporto tra gli affreschi di Santa Maria di Castelseprio e di San Salvatore a Brescia* [in lingua russa], «Byzantiia čožnie slaviane i drebnaia Rusv Zapadnaia Evrope, Iskusstva i Kultura Sbornik Stateu v čestv V. N. Lazareva», Mosca 1973: 375-387.

Rossi M., *Castelseprio nell'alto Medioevo*, in M.L. Gatti Perer (ed.), *Storia dell'arte a Varese e nel suo territorio*, Varese 2011: 9-49.

Rotondi G., *Un passo di Galvano Fiamma e il monastero di Torba*, «Archivio Storico Lombardo» 49/1-2 (1922): 119-134.

Schiavi L.C., *Santa Maria di Torba*, in R. Cassanelli, P. Piva (eds), *Lombardia romanica, II, Paesaggi monumentali*, Milano 2011: 92-93, 295.

Schiavi L.C., *Arte longobarda a Pavia: dalle fonti alla conoscenza storica e archeologica. Un bilancio*, in G. Micieli, G. Mazzoli, S. Beretta, G.M. Centinaio (eds), *I Longobardi e Pavia. Miti, realtà, prospettive di ricerca*, Atti della giornata di studi (Pavia, 10 aprile 2013), Milano 2014: 89-118.

Scillia A., *Analisi stratigrafica degli alzati*, in De Marchi 2013: 93-123.

Sironi P.G. (ed.), *Castel Seprio. Storia e Monumenti, Nuova edizione riveduta e aggiornata*, Tradate 1997.

Sironi P.G. (a), *Un po' di storia...*, in Idem 1997: 13-57.

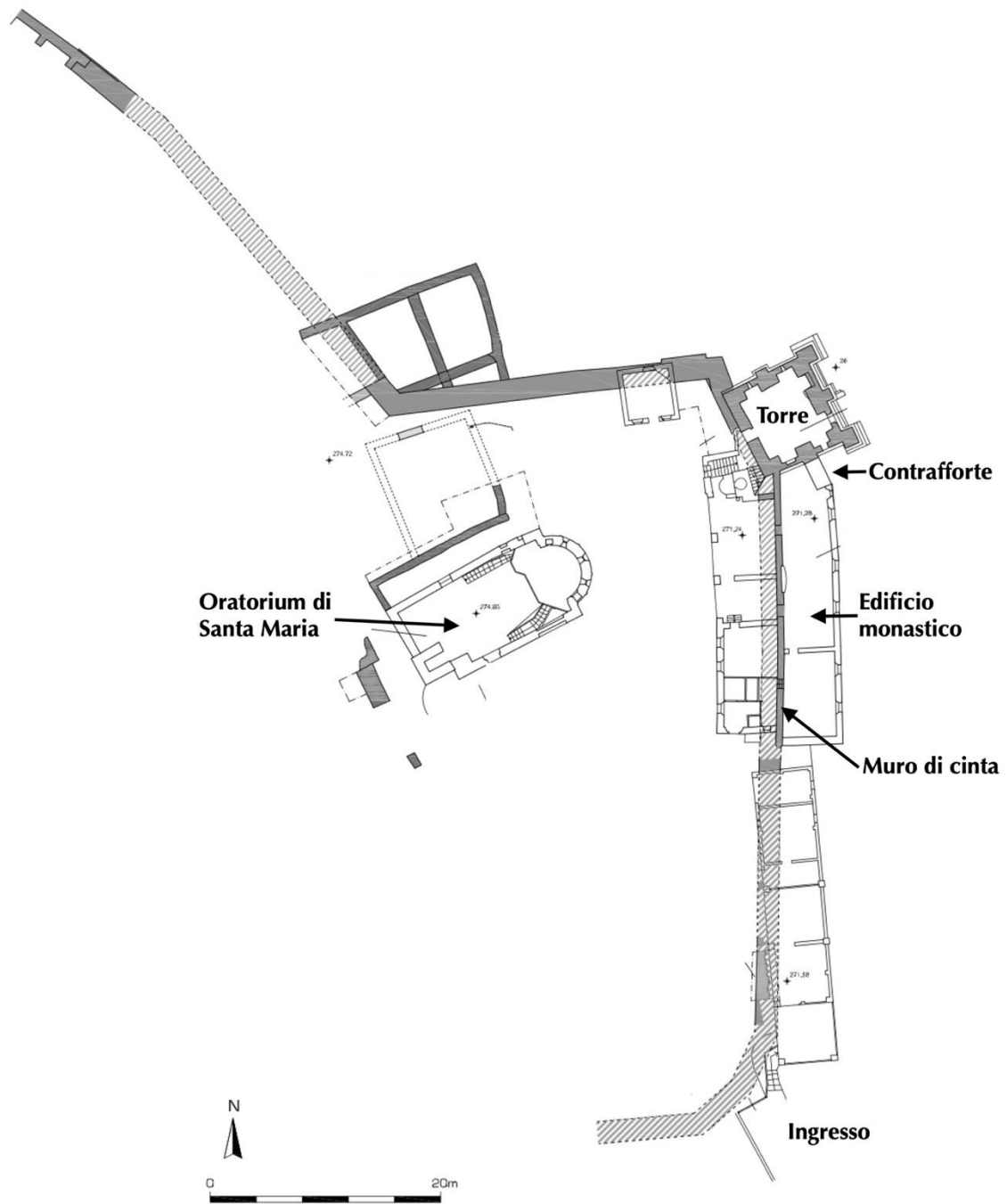
Sironi P.G. (b), *Le pitture di Torba*, in Idem 1997 (ed.): 143-151.

Uggé S., *Lieux, espaces et topographie des monastères de l'Antiquité tardive et du haut moyen âge: réflexions à propos des règles monastiques*, in Lauwers 2014: 15-42.



1 Monastero di Santa Maria di Torba: la torre tardoantica e l'edificio monastico addossato alla cinta muraria (foto dell'Autore, 2004)





2 Monastero di Torba: planimetria aggiornata sulla base dei recenti scavi archeologici (rielaborazione da Chavarría Arnau, Brogiolo 2021)



3 Torba, torre tardoantica, prospetto orientale (foto dell'Autore, 2017)





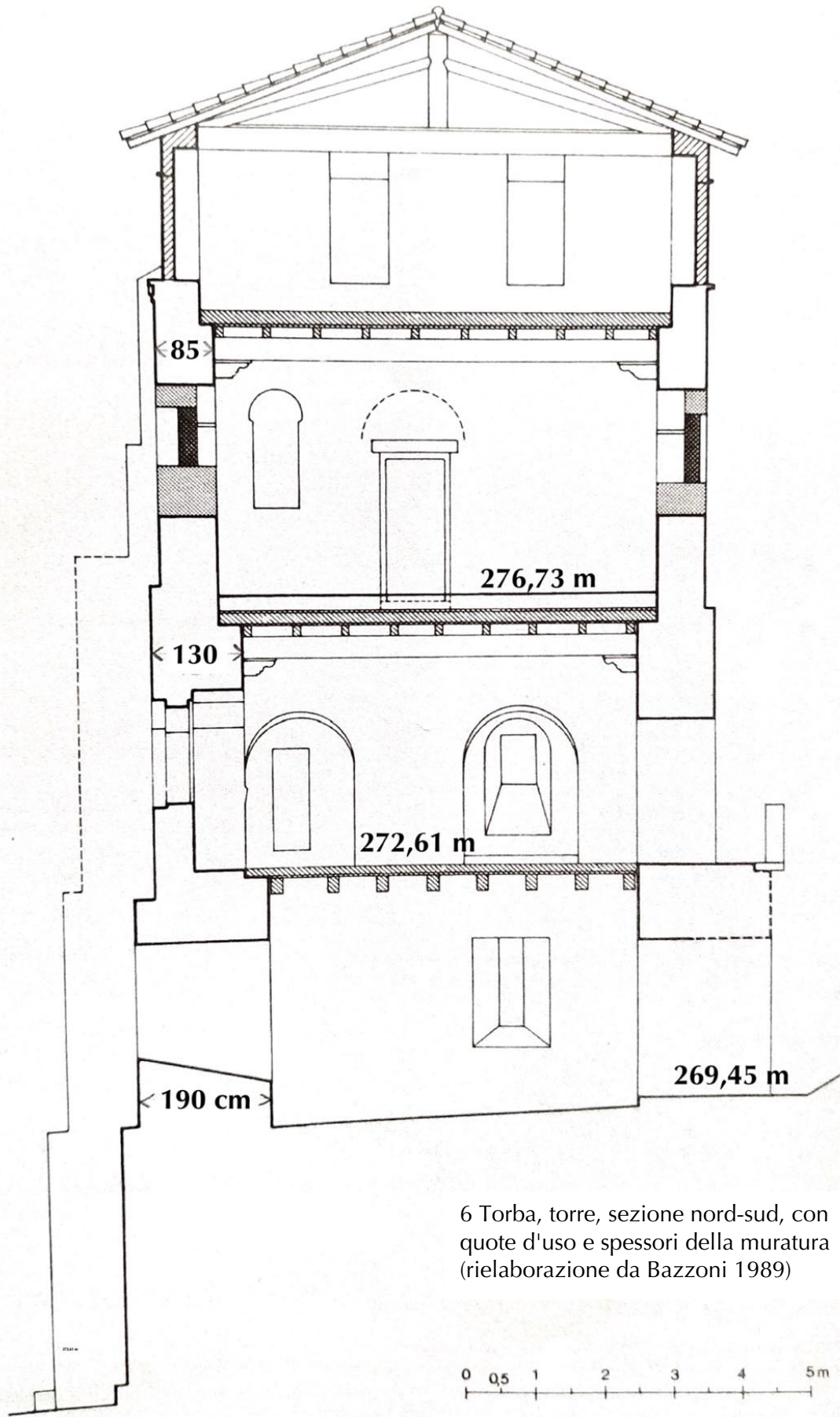
4 Torba, torre tardoantica, prospetto occidentale, in parte coperto dal portico bassomedievale. Dal basso: accesso seminterrato al primo livello, accesso balconato al secondo livello, finestra murata del terzo livello, sopraelevazione di XV secolo (foto di Guido Dibiase, 2022)



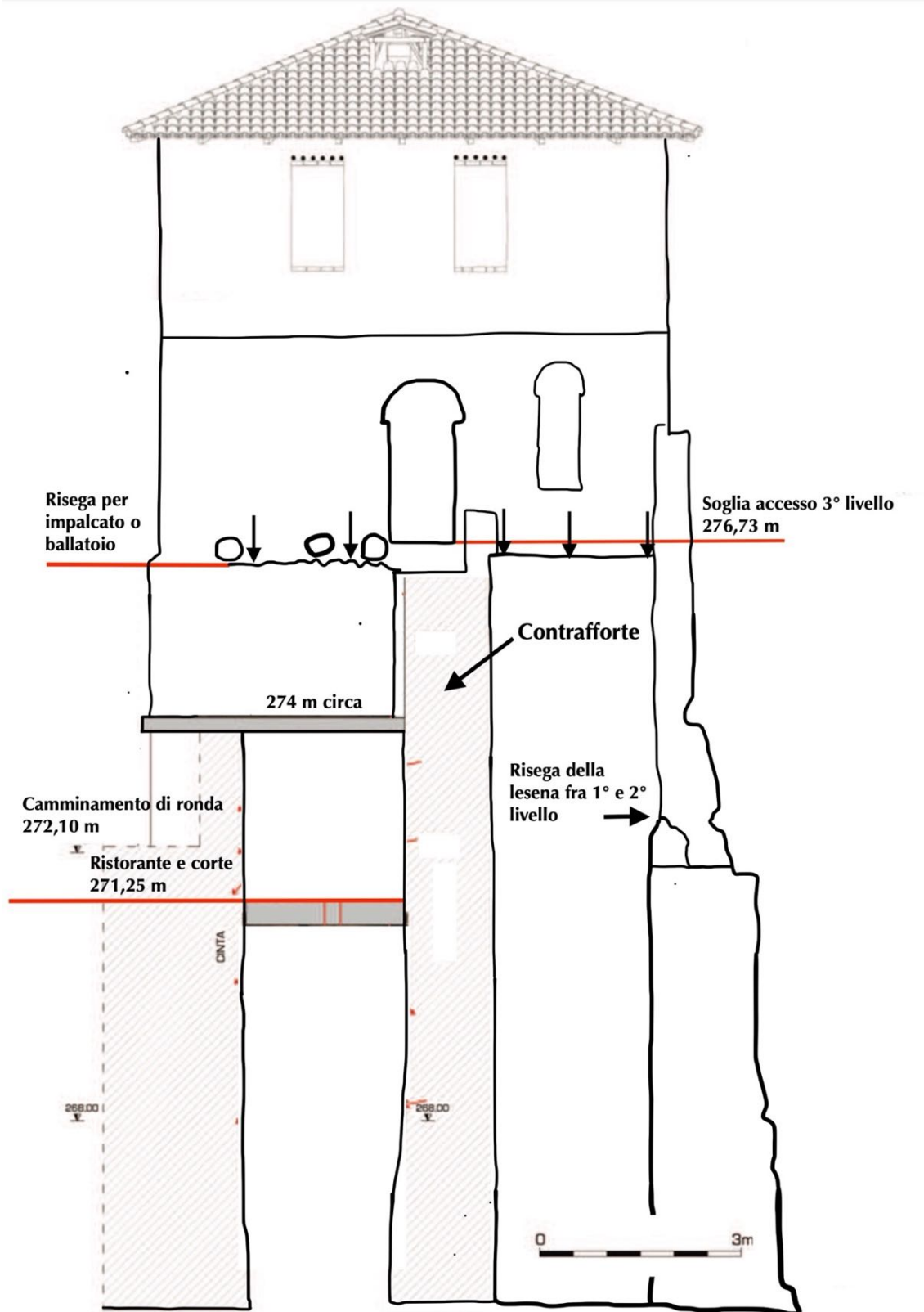


5 Milano, San Lorenzo Maggiore, torre nord-est (da Dell'Acqua 1985)





6 Torba, torre, sezione nord-sud, con quote d'uso e spessori della muratura (rielaborazione da Bazzoni 1989)



7 Torba, torre, prospetto sud (rielaborazione da Chavarría Arnau, Brogiolo 2021)





8 Torba, torre, secondo livello (foto dell'Autore, 2017)





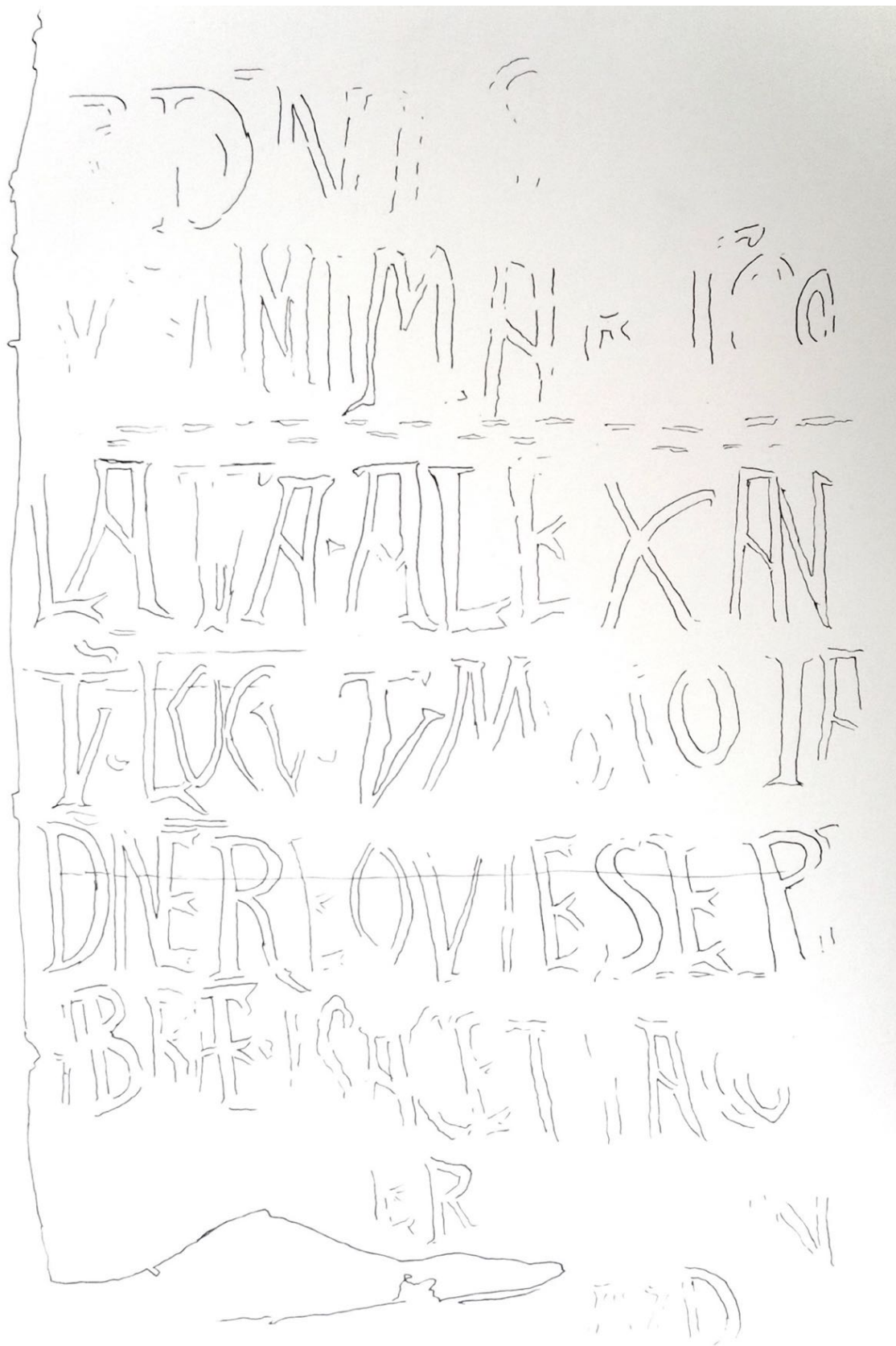
9 Torre, secondo livello, parete est, nicchia sud: la badessa Aliberga sotto una coppia di santi (foto dell'Autore, 2017)





10 Torre, secondo livello, parete sud, nicchia sud-est: croce votiva ed epitaffio della *famola Alexandria* (foto dell'Autore, 2017)





11 Epitaffio di *Alexandria*, rilievo al tratto (da Kloos 1980)



12 Torre, terzo livello, pareti est e sud, con l'accesso a quota 276,73 m (foto dell'Autore, 2017)



13 Torre, terzo livello, parete est: al centro, Cristo fra angeli e apostoli (foto dell'Autore, 2017)



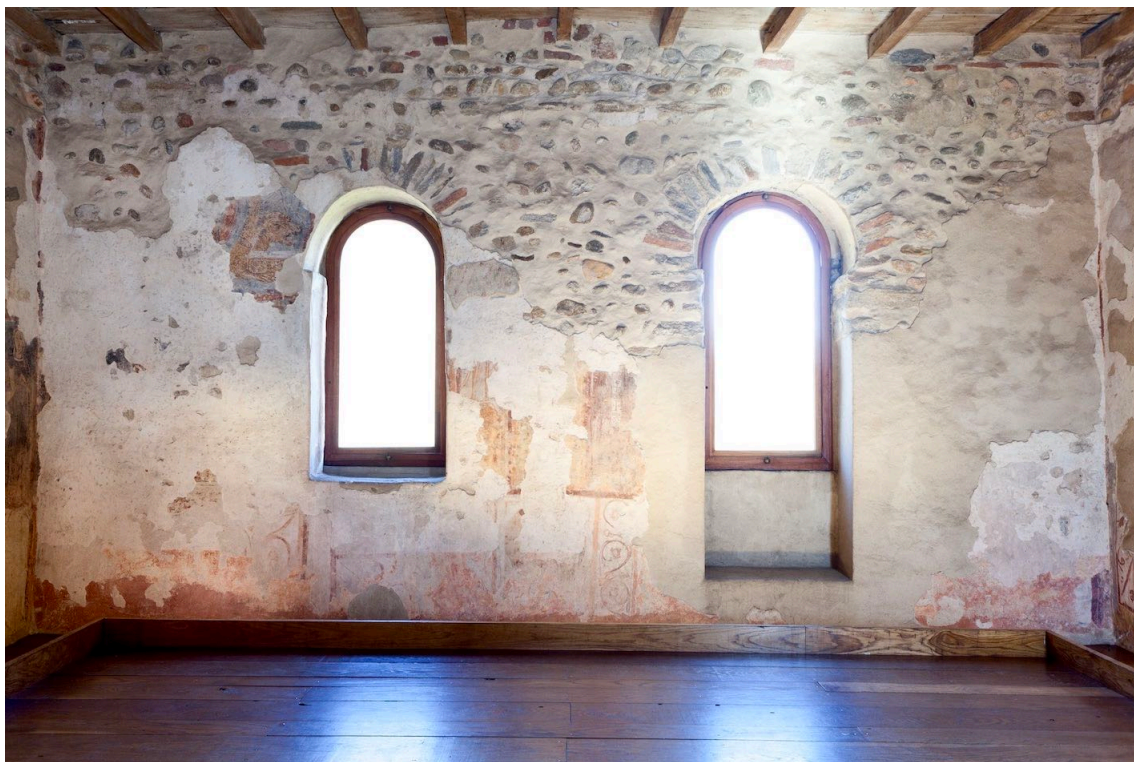


14 Torre, terzo livello, parete sud: altri apostoli e il corteo di santi guidato da un martire che impone le mani su di un vescovo (foto dell'Autore, 2017)



15 Torre, terzo livello, parete ovest: santi, vescovi e otto monache (foto dell'Autore, 2017)





16 Torre, terzo livello, parete nord: all'estremità sinistra, frammenti di Cristo in mandorla fra i Viventi con il Libro della Parola; al centro, frammenti di un laico e di un vescovo che presentavano un'epigrafe dipinta (foto dell'Autore, 2017)





17 Torre, terzo livello, parete nord, fra le due finestre: un laico (a sinistra) e un vescovo (a destra) presentavano un'epigrafe dipinta, probabilmente dedicatoria (foto dell'Autore, 2017)





18 Torre, terzo livello, parete sud, corteo di santi: una figura femminile inginocchiata e velata (la badessa? una benefattrice laica?) porge alla Vergine e al Bambino un *rotulus* con la Regola oppure una donazione (foto dell'Autore, 2017)