

Vita regularis
Ordnungen und Deutungen
religiösen Lebens im Mittelalter

herausgegeben von

Gert Melville

in Verbindung mit:

Giancarlo Andenna (Milano), Rainer Berndt SJ (Frankfurt a.M.),
Caroline W. Bynum (Princeton), Michael Cusato OFM (St. Bonaventure, NY),
Jacques Dalarun (Paris), Marek Derwich (Wrocław),
Brian Golding (Southampton), Annette Kehnel (Mannheim),
Brian Patrick McGuire (Roskilde), Anne Müller (Eichstätt),
Jens Röhrkasten (Birmingham), Roberto Rusconi (Roma),
Hans-Joachim Schmidt (Fribourg), André Vauchez (Paris),
Rudolf Weigand (Eichstätt)

Redaktion

Mirko Breitenstein

Abhandlungen

Band 62

LIT

Pierantonio Piatti, Massimiliano Vidili (Eds.)

Per Sardiniae insulam constituti

Gli ordini religiosi nel Medioevo sardo

LIT

Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte (FOVOG)
Research Centre for Comparative History of Religious Orders

Questo volume è stampato grazie al finanziamento dell'Arcidiocesi di Oristano, della Provincia Romana "Santa Caterina da Siena" dell'Ordine dei Frati Predicatori, della Provincia Sarda SS. Crucifixi D. N. Jesu Christi dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali e dell'Institutum Historicum Ordinis de Mercede



Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-643-12838-6

© LIT VERLAG Dr. W. Hopf Berlin 2014

Verlagskontakt:

Fresenstr. 2 D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-62 03 20 Fax +49 (0) 2 51-23 19 72

E-Mail: lit@lit-verlag.de <http://www.lit-verlag.de>

Auslieferung:

Deutschland: LIT Verlag Fresenstr. 2, D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, Fax +49 (0) 2 51-922 60 99, E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

Österreich: Medienlogistik Pichler-ÖBZ, E-Mail: mlo@medien-logistik.at

E-Books sind erhältlich unter www.litwebshop.de

INDICE

Saluti	VII
Premessa	XIX
GERT MELVILLE	
Uno sguardo dalla Sardegna al mondo dei monasteri e degli ordini medievali	1
MAURO G. SANNA	
Relazioni tra Sede apostolica e potere politico in Sardegna tra XI e XV secolo	13
ROSSANA MARTORELLI	
Basiliani e monachesimo orientale in Sardegna	37
RAIMONDO TURTAS	
Monachesimo medievale in Sardegna (metà sec. XI – metà sec. XII)	73
GIOVANNI STRINNA	
Il monachesimo femminile nella Sardegna medievale	105
FRANCESCO SALVESTRINI	
L'origine della presenza vallombrosana in Sardegna. Attestazioni documentarie e tradizioni storico-erudite fra pieno Medioevo e prima Età moderna	131
MASSIMILIANO VIDILI	
L'Ordine templare e la Sardegna	151
UMBERTO ZUCCA	
La presenza francescana: dall'impianto dell'Ordine all'Osservanza (secc. XIII-XV)	185
LUCIANO CINELLI	
I Domenicani in Sardegna nel Medioevo	275
STEFANO DEFRAIA	
<i>In castro nostro de Bonayre insule Sardinie...</i> Un ponte sospeso tra cielo e terra (1335-1595)	303
GIAMPAOLO MELE	
Culto e canto. Appunti su liturgia e musica presso il mondo monastico e conventuale nella Sardegna medioevale (secc. VI-XIV)	339

PIERANTONIO PIATTI	
Ordini religiosi e proposta agiografica nella Sardegna medievale	357
MARIA TERESA LANERI	
La <i>Vita</i> del beato Pietro di Sardegna (1375 ca.-1453), monaco camaldolese a S. Michele di Murano	389
GIANCARLO ZICHI	
Gli archivi ecclesiastici della Sardegna	423
ANNA BENVENUTI	
Conclusioni	437
ANTONELLA MAZZON e KATRIN RÖSLER	
Indice dei Nomi e dei Luoghi	441

ARCIDIOCESI DI ORISTANO

E' con viva soddisfazione e sincera gratitudine che do il cordiale benvenuto, a nome della comunità ecclesiale arborense, alle distinte autorità, agli illustri studiosi, a tutti gli amici intervenuti così numerosi a questo Convegno sugli ordini religiosi in Sardegna nel Medioevo.

Esprimo viva soddisfazione perché le relazioni dei nostri storici getteranno uno sprazzo di luce sul mondo delle istituzioni religiose che hanno animato il nostro territorio, creando sviluppo umano, economico e sociale. L'epoca medioevale ha conosciuto un fiorire di comunità monastiche che sono all'origine del ricco patrimonio di arte e devozione diffusosi per tutta l'Isola. Oggi, noi sentiamo solamente l'eco di questa poesia d'arte e di religione. Ne ammiriamo i documenti architettonici e letterari. Il merito del Convegno sarà quello di farci avvicinare alla sorgente di questa poesia, per farcene percepire la bellezza originaria e la risonanza di significati sempre validi e attuali.

Accanto al sentimento della soddisfazione esprimo quello della gratitudine agli organizzatori del Convegno, Pierantonio PIATTI e Massimiliano VIDILI, che ne hanno portato il *pondus dei et aestus* del coordinamento e della programmazione. Chi ha esperienza di eventi a carattere scientifico sa quanto sia complesso e faticoso superare difficoltà di ogni genere, prima di arrivare ad avere la disponibilità sia delle persone competenti che delle risorse necessarie. Poiché, ad ogni modo, per amare bisogna conoscere, come ha scritto Sant'Agostino, sono profondamente grato a tutti coloro che, a diverso titolo, con questo Convegno, ci aiutano a conoscere la nostra storia religiosa e, di conseguenza, ad amarla. Solo se conosciamo il nostro passato di arte, devozione, cultura, lo amiamo e lo custodiamo con intelligenza e responsabilità. Il messaggio delle nostre antiche comunità monastiche è sempre ricco e pieno di sapienza. Sono grato, perciò, a tutti coloro che, con le loro ricerche competenti e appassionate, ce ne rinnovano l'attualità e la fecondità.

Con questo duplice sentimento di soddisfazione e di gratitudine, formulo i migliori auguri di pieno successo a questo significativo e interessante convegno di studio. Buon lavoro!

+ Ignazio Sanna
Arcivescovo Metropolita di Oristano

BASILIANI E MONACHESIMO ORIENTALE IN SARDEGNA¹

ROSSANA MARTORELLI

Da alcuni anni mi dedico allo studio del monachesimo a Cagliari, dalle prime manifestazioni in età bizantina sino al Medioevo, al fine di individuare le comunità monastiche attraverso le fonti scritte e le eventuali sopravvivenze archeologiche e di localizzare gli insediamenti nel tessuto urbano, ricostruirne la struttura e lo stile di vita, valutandone l'incidenza nel vissuto di questo lungo arco cronologico. Sebbene circoscritta geograficamente, in quanto focalizzata su una sola città, la ricerca è tutt'altro che semplice, come sanno gli studiosi che prima di me se ne sono occupati, sia per la lacunosità delle testimonianze scritte (anche se Cagliari rappresenta un caso privilegiato nel quadro dell'Isola), sia per la circolazione di una letteratura che ha accolto e fatto proprie molte leggende, senza verificarne l'autenticità; infine per i mutamenti storico-urbanistici che il capoluogo isolano ha avuto nel tempo.²

In occasione di un Congresso, organizzato nel 2009 da studiosi americani in collaborazione con l'ISEM (Istituto per la Storia dell'Europa Mediterranea), che si è tenuto proprio a Cagliari, ho avuto modo di estendere lo sguardo a tutto il territorio sardo, in una prospettiva più generale sull'evoluzione degli insediamenti collegati alle comunità monastiche, tra cui anche quelle basiliane-orientali,³ tema quest'ultimo di cui in passato si è occupata Olivetta SCHENA.⁴

¹ Ho accolto con molto piacere l'invito a partecipare a questo convegno su "Gli Ordini religiosi in Sardegna nel Medioevo" e desidero esprimere i miei più sentiti ringraziamenti all'Arcivescovo S. E. Mons. Ignazio SANNA, al dott. Massimiliano VIDILI e al dott. Pierantonio PIATTI.

² R. MARTORELLI, Gregorio Magno e il fenomeno monastico a Cagliari agli esordi del VII secolo, in: *Per longa maris intervallo*. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Atti del Convegno Internazionale (Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 17-18 dicembre 2004), a cura di L. CASULA / G. MELE / A. PIRAS (Studi e ricerche di cultura religiosa N.S. 4), Cagliari 2006, pp. 125-158; EAD., Committenza e ubicazione dei monasteri a Cagliari in età medievale, in: *Committenza, scelte insediative e organizzazione patrimoniale nel medioevo*. Atti del Convegno di studio (Tergu, 15-17 settembre 2006), a cura di L. PANI ERMINI (Incontri di studio 4. *De re monastica* 1), Spoleto 2007, pp. 281-323.

³ R. MARTORELLI, Insediamenti monastici in Sardegna dalle origini al XV secolo: linee essenziali, in: *RiMe*. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea 4 (2010), pp. 39-72.

⁴ O. SCHENA, Note sulla presenza e sulla cultura dei Basiliiani in Sardegna nel Medioevo, in: *Archivio Storico Sardo* 30 (1976), pp. 77-90. Con Olivetta SCHENA abbiamo ormai un conso-

Questa lunga premessa è necessaria per anticipare che nel mio intervento esporrò alcune riflessioni di un lavoro 'in progress' e dunque non ultimato, ragione per cui non mi è consentito se non tracciare linee di tendenza generale e porre problemi e punti di vista, che però – a mio avviso – possono essere utili per indicare piste di ricerca.

Una notizia esplicita – credo ancora l'unica allo stato attuale della ricerca – si ricava da un documento emesso nel 1335 dalla cancelleria di Alfonso IV il Benigno, mediante il quale un tale *frater Paulo ordinis Basiliensis* chiedeva al re di Aragona di poter abitare nella chiesa di S. Barbara di Capoterra (fig. 1).⁵ L'iscrizione posta sul fianco nord dell'edificio, di cui celebra la fondazione nel 1281 sotto l'episcopato di Gallo, nomina il fratello Guantino (antroponimo derivato da Costantino) *et heremitas suos*.⁶ Si rinvia ad altra sede un esame più dettagliato della questione,⁷ in quanto rimane ancora da comprendere come e soprattutto perché monaci 'basiliani' potessero essere sopravvissuti in una regione passata attraverso una fase di governo 'giudiciale', poi di dominazione pisana e in quegli anni inserita in un Regno di cultura catalana, che tendeva ad eliminare gli elementi stranieri nei monasteri,⁸ se – come poi si dirà – si deve accogliere la linea tradizionale di una sostituzione dei religiosi orientali fin dagli inizi dell'XI secolo,⁹ o se invece possa trattarsi di nuove acquisizioni; ciò che interessa è la menzione di un *ordo Basiliensis*,¹⁰ in un periodo in cui esisteva un ordine basiliano, riconosciuto da Innocenzo III al fine di identificare in generale i monaci orientali dell'Italia meridionale.¹¹ Prima di questa testimonianza, invece, è improprio

lidato rapporto di collaborazione e desidero ringraziarla in questa sede per la sua consueta disponibilità.

- ⁵ O. SCHENA, Note sulla presenza (vedi n. 4), p. 77. Sulla chiesetta e il culto della santa cfr. anche M. DADEA, Santa Barbara vergine e martire cagliaritano, Capoterra 1998.
- ⁶ T. CASINI, Iscrizioni sarde del medioevo, in: Archivio Storico Sardo 1 (1905), n. 21, pp. 302-379; O. SCHENA, Note sulla presenza (vedi n. 4), p. 78.
- ⁷ R. TURTAS, Storia della Chiesa in Sardegna: dalle origini al Duemila, Roma 1999, p. 175; ID., La Chiesa sarda tra il VI e l'XI secolo, in: Ai confini dell'Impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina, a cura di P. CORRIAS / S. COSENTINO, Cagliari 2002, p. 36, pensa che non sia sufficiente per affermarne l'esistenza.
- ⁸ R. TURTAS, Storia della Chiesa (vedi n. 7), p. 307; U. ZUCCA, Mire politiche di Aragona prima (1324) e di Arborea poi (1376) in due concessioni pontificie a favore dei frati francescani di Sardegna, in: Chiesa, potere politico e cultura in Sardegna dall'età giudiciale al Settecento. Atti del 2° Convegno Internazionale di Studi (Oristano, 7-10 Dicembre 2000), a cura di G. MELE, Oristano 2005, p. 606.
- ⁹ A. BOSCOLO, L'Abbazia di San Vittore, Pisa e la Sardegna, Padova 1958, p. 120.
- ¹⁰ E. MORINI, Il monachesimo, in: Ai confini dell'Impero (vedi n. 7), pp. 47-48 (a p. 48 dice che quelli di Capoterra dovevano essere bartolomiti); S. COSENTINO, Storia dell'Italia bizantina (VI-XI secolo). Da Giustiniano ai Normanni, Bologna 2008, p. 331, ritiene che di Ordine si possa parlare solo in età post-tridentina.
- ¹¹ L'*Ordo sancti Basilii*, al quale si ritiene afferissero le comunità monastiche italo-greche dell'Italia meridionale e della Sicilia, deriva probabilmente da un inciso nel cap. 73 della *Regula* di S. Benedetto: La Règle de Saint Benoît, II, a cura di A. DE VOGÜÉ / J. NEUFVILLE

parlare di un ordine basiliano paragonabile a quello che in Occidente rappresentava l'ordine benedettino,¹² mentre è più corretto parlare di monaci orientali, ispirati probabilmente all'insegnamento di s. Basilio come di altri.¹³

Nati con le prime esperienze nel deserto egiziano fra la fine del III e gli inizi del IV secolo, i 'monaci orientali' crearono uno stile di vita adottato molto presto da individui singoli e da comunità che si stanziarono oltre che in Egitto in area siro-palestinese e anatolica.¹⁴ Quest'ultima regione, soprattutto nella sua parte più interna, la Cappadocia, vide la proliferazione di piccoli insediamenti, grazie ad una conformazione geomorfologica particolare (fig. 2). Ancora oggi le suggestive gibbosità calcaree, che assumono forme originali e uniche, conservano i resti di grotte che lasciano ben comprendere come abbiano potuto accogliere i monaci, secondo la modalità della 'lavra', arroccata sul costone, costituita da moduli a celle singole contigue ma separate (così da consentire l'isolamento, fondamentale nelle regole della disciplina orientale), vicine ad uno spazio per la preghiera comunitaria, che avveniva in chiese spesso non grandi, decorate riccamente, o anche semplicemente con croci e motivi aniconici (fig. 3).¹⁵ I monumenti oggi esistenti risalgono quasi tutti ad un'epoca posteriore alla crisi iconoclasta voluta da alcuni imperatori bizantini e da ecclesiastici, che fra la metà dell'VIII secolo e la metà del successivo obbligò i religiosi a fuggire alla furia distruttrice delle immagini.¹⁶

Fra i monaci cappadoci, che divennero un punto di riferimento del monachesimo primitivo, è Basilio, che dopo aver provato la dimensione ascetica ed eremitica, avvertendo quasi un senso di inutilità in un'attività finalizzata solo alla preghiera e alla contemplazione, rielaborò la disciplina trasferendo l'impegno del monaco anche verso un sociale fatto di assistenza ai poveri, sostegno

(Sources Chrétiennes 182), Paris 1972, p. 672, in cui il monaco esorta a seguire la *Regula sancti Patris nostri Basilii*. A partire da Innocenzo III (1198-1216) si trova con più frequenza, tanto che si pensa che in questo periodo la Curia Romana avesse accomunato sotto tale dizione tutti i centri monastici di rito orientale (M. FALLA CASTELFRANCHI, s.v. Basiliani, in: Enciclopedia dell'Arte Medievale, III, Roma 1992, p. 142).

- ¹² S. COSENTINO, Storia dell'Italia bizantina (vedi n. 10), pp. 330-331.
- ¹³ R. TURTAS, Storia della Chiesa (vedi n. 7), p. 175; S. COSENTINO, Storia dell'Italia bizantina (vedi n. 10), p. 331.
- ¹⁴ A. PARIBENI, s.v. Monastero, in: Enciclopedia dell'Arte Medievale, VIII, Roma 1997, pp. 510-519.
- ¹⁵ N. THIERRY, s.v. Cappadocia, in: Enciclopedia dell'Arte Medievale, IV, Roma 1993, pp. 222-229; E. MORINI, Il monachesimo (vedi n. 10), p. 47; S. COSENTINO, Storia dell'Italia bizantina (vedi n. 10), pp. 331-333.
- ¹⁶ H. L. KESSLER, s.v. Iconoclastia, in: Enciclopedia dell'Arte Medievale, VII, Roma 1996, pp. 277-281.

materiale e spirituale e cura delle malattie, che culminò con la creazione della Basiliade presso Cesarea (attuale Kaisari), capoluogo della regione.¹⁷

I discepoli ispirati all'esperienza di Basilio da un lato adottarono l'insediamento in grotta, che comportava una vita austera, lontana dalle città, esposta ai pericoli, dedicata all'agricoltura e all'allevamento da cui traevano i mezzi di sostentamento; più spesso, invece, prevaleva la dimensione sociale, che conduceva alla scelta di una posizione prossima ai centri abitati.¹⁸

Ne consegue un panorama in Oriente molto eterogeneo e disomogeneo, fatto di realtà urbane (si pensi a titolo esemplificativo solo ai cenobi maschili e femminili impiantati fin dal IV secolo a Gerusalemme e a Costantinopoli)¹⁹ e rurali ('kellia' in Egitto, 'lavre'),²⁰ con connotazioni e finalità ben diverse fra loro, ma non c'è traccia, nei testi scritti, di ordini monastici veri e propri.

Echi di tali esperienze decisamente innovative in un'epoca che forse vedeva un incremento di 'facili' conversioni all'indomani della Pace della Chiesa, a discapito di una fede veramente sentita,²¹ giunsero repentinamente anche in Occidente.²² Non vi era giovane monaco che non effettuasse un viaggio in Oriente per sperimentare la contemplazione e la sofferenza fisica e spirituale, come nel caso di Cassiano,²³ o dei monaci irlandesi,²⁴ un'esperienza trasferita

poi in forme eremitiche nelle isolette del Tirreno,²⁵ ma più spesso mitigata in modalità più consone alla mentalità occidentale. Anche lo stesso Fulgenzio intraprese un viaggio per recarsi nell'eremo più sperduto della Tebaide, ma fu fermato a Siracusa dal vescovo Eulalio, che lo avvisò della diffusione dell'eresia monofisita in quelle regioni.²⁶

Si comprende dunque come nella prima metà del VI secolo S. Benedetto nella *Regula* esortasse i discepoli a seguire l'ordo nostri patris Sancti Basilii,²⁷ non solo per richiamare una delle personalità più carismatiche del mondo monastico, ma anche perché le sue linee disciplinari avevano anticipato nel connubio meditazione/funzione sociale quel binomio *ora et labora* che fu alla base della *regula* benedettina, improntando tutto il medioevo occidentale, sia peninsulare sia d'oltralpe.²⁸

In Sardegna, invece, come è noto, i Benedettini, furono chiamati dapprima da Barisone, regolo di Torres, nel 1063, per fondare un cenobio nell'Isola, dove era *incognitum* lo *studium monachicae religionis* e poi dai giudici di Cagliari;²⁹ nel 1065

M. KHANOUSSI / P. RUGGERI / C. VISMARA (Collana del Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Sassari N.S. 13), Roma 2002, III, pp. 2301-2306.

²⁴ Sui monasteri dell'Irlanda si veda J.-M. PICARD, *In platea monasterii: the layout of ecclesiastical settlements in early medieval Ireland (7th-9th c.)*, in: *Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI): topografia e strutture. Atti del Convegno Internazionale (Museo Archeologico di Castel San Vincenzo, 23-26 settembre 2004)*, a cura di F. DE RUBEIS / F. MARAZZI, Roma 2008, pp. 67-82.

²⁵ *Opera omnia* di Sant'Ambrogio. I sei giorni della creazione, Roma 1979, dies III, cap. 5,23, p. 133; abitate da monaci salmodianti; San Girolamo, Lettera LXXVII (San Girolamo, Le lettere 2, Roma 1997, p. 350): piccoli gruppi di monaci si stabilivano nelle isole tirreniche a cui la nobile Fabiola inviava soccorsi; Claudio Rutilio Namaziano, *De reditu*, 1, v. 440, a cura di E. CASTORINA, Firenze 1867, p. 112: definisce *lucifugi viri* gli asceti delle isolette tirreniche. Sulle forme di insediamento monastico microinsulare cfr. B. MAZZEI / F. SEVERINI, Il fenomeno monastico nelle isole minori del Mar Tirreno dal IV al IX secolo, in: *Rivista di Archeologia Cristiana* 76 (2000), pp. 621-650; J. BIARNE, Le monachisme dans les îles de la Méditerranée nord-occidentale, in: *Rivista di Archeologia Cristiana* 76 (2000), pp. 351-374; P. PERGOLA / B. MAZZEI / F. SEVERINI, L'implantation chrétienne dans les îles mineures des archipels toscans et ligures (antiquité tardive et haut moyen âge), in: *Des îles côte à côte - Histoire du peuplement des îles de l'antiquité au moyen âge (Provence, Alpes-Maritimes, Ligurie, Toscane)* (Bulletin Archéologique de Provence, Suppl. 1), Aix-en-Provence 2003, pp. 193-204.

²⁶ Pseudo-Ferrando di Cartagine, Vita di San Fulgenzio, 8. Traduzione, introduzione e note a cura di A. ISOLA (Collana di testi patristici 65), Roma 1987, pp. 62-63. Cfr. anche R. TURTAS, Il monachesimo in Sardegna tra Fulgenzio di Ruspe e Gregorio Magno, in: *Archeologia paleocristiana e altomedievale in Sardegna: studi e ricerche recenti. Seminario di studi (Cagliari, maggio 1986)*, a cura di P. BUCARELLI / M. CRESPELLANI, Cagliari 1988, p. 49; J. BIARNE, Le monachisme dans les îles (vedi n. 25), pp. 351-374.

²⁷ Cfr. la nota 11.

²⁸ G. PENCO, *Il monachesimo fra spiritualità e cultura*, Roma 1991, pp. 43-65.

²⁹ *Cronica Monasterii Casinensis [Die Chronik von Montecassino]*, a cura di H. HOFFMANN (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 34), Hannover 1980, pp. 387-389. Cfr. anche A. SABA, *Montecassino e la Sardegna*, Montecassino 1927, doc. I, pp. 133-134; R. CORONEO,

¹⁷ J. GRIBOMONT, s.v. Basilio di Cesarea di Cappadocia, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, a cura di A. DI BERARDINO, Casale Monferrato 1983, I, coll. 491-497; F. CARTA / A. PIRAS, Basilio di Cesarea e il "discorso ai giovani" sulla lettura dei classici, in: *San Basilio e la Sardegna: tra culti, storia e tradizioni*, a cura di G. FOIS (Quaderni di Agorà 3), Cagliari 2006, pp. 13-23.

¹⁸ Tale attività sarà comune anche all'organizzazione del monachesimo occidentale, ma il maggior tempo destinato alla preghiera e all'anacoresi dalle comunità orientali non è paragonabile a quanto avveniva nei coevi monasteri benedettini (S. COSENTINO, *Storia dell'Italia bizantina* [vedi n. 10], p. 331).

¹⁹ A. PARIBENI, s.v. Monastero (vedi n. 14), p. 512.

²⁰ P. GROSSMANN, Neue frühchristliche Funde aus Ägypten, in: *Actes du 11^{ème} Congrès international d'archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986)*, a cura di N. DUVAL (Studi di antichità cristiana 41. Collection de l'École Française de Rome 123), Roma 1989, II, pp. 1853-1855; E. MAROWIECKA, Monastic Pilgrimage centre at Kellia in Egypt, in: *Akten des 12. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn, 22.-28. September 1991)*, a cura di E. DASSMANN / J. ENGEMANN (Studi di antichità cristiana 52. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 20/1-2), Münster/Città del Vaticano 1995, II, pp. 1002-1015.

²¹ C. LEONARDI, La spiritualità monastica dal IV al XIII secolo, in: *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, a cura di G. C. ALESSIO, Milano 1987, p. 186.

²² G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia: dalle origini alla fine del Medio Evo*, Roma 1961, pp. 13-27.

²³ Il caso è approfondito in C. NERI, La geografia dei santi nel Mediterraneo: l'itinerario di Cassiano, in: *L'Africa romana. Lo spazio marittimo del Mediterraneo occidentale: geografia, storia ed economia. Atti del XIV convegno di studio (Sassari, 7-10 dicembre 2000)*, a cura di

ricevettero S. Maria de Bubalis (fig. 4)³⁰ e SS. Elia ed Enoch sul Monte Santo³¹ per una provvisoria sistemazione anteriormente alla “domo” della “corte de Tergu”, sulla quale fondarono la prima istituzione benedettina, S. Maria di Tergu.³² Nel 1089 i Benedettini riformati dell'abbazia di S. Vittore di Marsiglia ricevettero diverse donazioni nel Campidano di Cagliari, dove si stanziarono stabilmente per alcuni secoli.³³

La storiografia abbraccia l'idea che entrambi fossero stati invitati per introdurre la *disciplina monachica* – dice l'atto³⁴ – ovvero per sostituire mediante la *regula* per eccellenza lo stile di vita delle comunità disseminate nell'Isola, composte da orientali.³⁵ Senza voler trarre facili conclusioni, tale iniziativa, dettata da un'operazione forse più politica che religiosa, sembra indicare soprattutto che fino a quel momento il monachesimo benedettino non aveva proprietà né monasteri in Sardegna.

Bisogna risalire a circa 5 secoli prima per trovare informazioni certe sull'esistenza di monaci almeno a *Karales* e *Turris Libisonis*, come si apprende dall'epistolario di Gregorio Magno fra la fine del VI e gli inizi del VII.³⁶ Ci si chiede se la frase riportata nel documento citato debba essere letta come una prova dell'assenza totale di monaci in Sardegna agli inizi dell'età giudicale, o invece della presenza di comunità meno gradite, forse di origine orientale, in un

Architettura romanica dalla metà del Mille al primo '300, Nuoro 1993, pp. 117, 119; R. TURTAS, Storia della Chiesa in Sardegna (vedi n. 7), p. 183; E. MORINI, Il monachesimo (vedi n. 10), p. 40.

³⁰ P. TOLA, Codice diplomatico della Sardegna; presentazione di A. BOSCOLO; introduzione di F.C. CASULA, Sassari 1984-1985, I, doc. VI, p. 153 (d'ora in avanti CdS): atto di donazione di S. Maria de Bubalis e di S. Elia di Montesanto ai Cassinesi. Sulla chiesa si vedano G. SPANO, Cenobio di Sant'Elia di Monte Santo, in: *Bullettino Archeologico Sardo* 3 (1857), pp. 165-167; A. TEATINI, Alcune osservazioni sulla primitiva forma architettonica della chiesa di Nostra Signora di Mesomundu a Siligo (Sassari), in: *Sacer* 3 (1996), pp. 119-149.

³¹ Sulla chiesa e il contesto si vedano G. SPANO, Cenobio di Sant'Elia (vedi n. 30), pp. 163-165; G. LISCIA, Santa Maria di Tergu: un'abbazia cassinese in Sardegna, in: *Committenza, scelte insediative* (vedi n. 2), pp. 55-56, che sottolinea l'incertezza dell'appartenenza a monaci greci.

³² G. LISCIA, Santa Maria di Tergu (vedi n. 31), *passim*.

³³ A. BOSCOLO, L'Abbazia di San Vittore (vedi n. 9), p. 31; P. G. SPANU, I possedimenti vittorini del priorato cagliaritano di San Saturno. Il santuario del martire Efisio a Nora, in: *Città, territorio, produzione e commerci nella Sardegna medievale. Studi in onore di Letizia PANI ERMINI*, a cura di R. MARTORELLI (Agorà 17), Cagliari 2002, pp. 65-68; P. G. SPANU, I possedimenti vittorini in Sardegna, in: *Committenza, scelte insediative* (vedi n. 2), p. 245.

³⁴ Cfr. la nota 29.

³⁵ A. BOSCOLO, L'Abbazia di San Vittore (vedi n. 9), pp. 40-41; O. SCHENA, Note sulla presenza (vedi n. 4), p. 83.

³⁶ R. TURTAS, Linee essenziali per una storia della Chiesa paleocristiana in Sardegna, in: *Insulae Christi. Il Cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, a cura di P. G. SPANU (Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e ricerche 16), Cagliari/Oristano 2002, pp. 150-151.

momento in cui si tendeva verso una 'latinizzazione',³⁷ un termine forse abusato o almeno usato impropriamente per l'Isola, se inteso come un implicito riconoscimento di una Chiesa orientale staccata dalla Chiesa di Roma,³⁸ anche questo un aspetto problematico, in cui non è il caso di inoltrarci in questa sede.

Seppure scarsi e labili, però, alcuni indizi desumibili da testimonianze di diverso tipo attestano la presenza di monaci nel periodo compreso fra la fine del pontificato di Gregorio e l'arrivo dei Benedettini.

Una lettera fu indirizzata nel 655 o 662 dal monaco Anastasio, discepolo di Massimo il confessore, dal suo esilio in Crimea ad una comunità di monaci stabilita a *Karales*.³⁹ Massimo il confessore ebbe un ruolo notevole nelle dispute teologiche dell'epoca in Oriente e fu strenuo difensore dell'ortodossia nei confronti dei monoteliti, ma fu anche una guida carismatica dei monaci di Costantinopoli, tanto da essere considerato poi il capo spirituale dei religiosi greci che sfuggirono alle persecuzioni dei monofisiti e si rifugiarono in Occidente.⁴⁰ La particolarità è che la lettera è scritta in greco, ma ci è pervenuta la traduzione in

³⁷ Il processo di riavvicinamento dell'Isola alla Sede Romana, nel quadro di una più vasta azione di sistemazione della Chiesa occidentale dopo lo scisma d'oriente del 1054, viene legato soprattutto all'operato di Gregorio VII (M. PACAUT, s.v. Grégoire VII, in: *Dictionnaire de la Papauté*, a cura di P. LEVILLAIN, Paris 1994, pp. 746-749). Per la Sardegna cfr. R. TURTAS, La Chiesa sarda (vedi n. 7), p. 36.

³⁸ Propendevano per un "iperbizantinismo" ad esempio F. CHERCHI PABA, La Chiesa Greca in Sardegna. Cenni storici – Culti – Tradizioni, Cagliari 1962, pp. 9-17. Prudente Raimondo TURTAS (R. TURTAS, Storia della Chiesa in Sardegna [vedi n. 7], p. 161; Enrico MORINI, invece, afferma con certezza "[...] la Sardegna dal punto di vista ecclesiastico appartenne sempre – sino a prova contraria, che sinora non risulta esserci – al patriarcato di Roma e di tutto l'Occidente" (E. MORINI, Il monachesimo [vedi n. 10], p. 39) e "[...] non si registrano nella Chiesa sarda indizi neanche tenui di influssi di carattere culturale, dogmatico o disciplinare provenienti dal mondo ecclesiastico bizantino" (R. TURTAS, La Chiesa sarda [vedi n. 7], p. 29). Non si può escludere, anzi è verosimile, che il clero locale risentisse di una sorta di 'ellenizzazione' generale dei costumi nel periodo della dominazione bizantina e offrisse una 'ospitalità liturgica' alle diverse comunità religiose stanziate sul suo territorio (E. MORINI, Il monachesimo [vedi n. 10], pp. 39-41).

³⁹ *Anastasio monachi discipuli sancti abbatis Maximi, Epistola ad commune monachorum apud Caralim constitutorum collegium* (Patrologia Graeca 90, a cura di B. P. F. COMBEFIS, Paris 1863, coll. 133-136; CdS, pp. 111-112). Secondo M. CORONA CORRIAS, Il ruolo della Chiesa caralitana tra Oriente e Occidente nella lettera di Anastasio discepolo di Massimo il Confessore (VII secolo), in: *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno. Atti del Convegno Nazionale di studi* (Cagliari, 10-12 ottobre 1996), a cura di A. MASTINO / G. SOTGIU / N. SPACCAPELO, con la collaborazione di A. CORDA (Studi e Ricerche di Cultura religiosa N.S. 1), Cagliari 1999, p. 73, sarebbe del 654.

⁴⁰ Dal 617 Anastasio iniziò a seguirlo fino alla morte, un mese prima del maestro; dal 646 risiedevano a Roma; le rispettive vicende sono narrate da Anastasio l'Apocrisario nella lettera a Teodoro di Gangra. Sull'argomento si vedano M. CORONA CORRIAS, Il ruolo della Chiesa caralitana (vedi n. 39), pp. 67-69, 72 alla nota 34; per le vicende biografiche anche R. TURTAS, La Chiesa sarda (vedi n. 7), p. 31.

latino di Anastasio Bibliotecario del IX secolo.⁴¹ Secondo Enrico MORINI era destinata a religiosi che parlavano greco, non autoctoni, ma venuti dall'Oriente.⁴² Secondo Maria CORONA CORRIAS, posto che nella lettera si chiedesse ai monaci di andare a Roma per testimoniare in favore di Massimo nella lotta contro il monotelismo, non si può dire con certezza che a Cagliari ci fosse una nutrita comunità monotelita e che questi monaci interlocutori di Anastasio fossero greci, armeni, egiziani o latini.⁴³ Che vi fossero dei monaci 'peregrini', ovvero ellenofoni giunti dall'Oriente forse già in seguito all'invasione persiana, è documentato in altre regioni occidentali dell'impero bizantino.⁴⁴ È il caso dell'Africa, dove risedettero temporaneamente monaci difensori dell'ortodossia a cui si unirono gli stessi Massimo di Torino e il discepolo Anastasio.⁴⁵

Non si può escludere che vi fossero monaci ancora di stampo africano, che potrebbero aver tradotto a Cagliari le reliquie di S. Agostino prima del 721-725, quando secondo la testimonianza di Beda il Venerabile furono traslate a Pavia da Liutprando per salvarle dal pericolo di una profanazione da parte degli Arabi.⁴⁶ Tuttavia, non si può andare oltre le ipotesi, poiché di agostiniani abbiamo notizie molto più tardi,⁴⁷ così come del culto per il vescovo d'Ipbona, a meno che non appartenga alla Sardegna, come ipotizzato dal MOTZO, quel sigillo con l'effigie di Sant'Agostino di provenienza italiana.⁴⁸

In questo contesto temporale e culturale si ritiene possa essere stato scritto il *Codex Laudianus* greco 35 conservato alla Bodleian Library di Oxford, solitamente datato al VI secolo, che riporta il testo degli *Acta Apostolorum* in una versione bilingue disposta su due colonne parallele, greco (a destra) e latino (a sinistra), secondo una struttura che sembra approntata per l'uso didattico, ovve-

⁴¹ Il testo in traduzione italiana è riportato anche in M. CORONA CORRIAS, Il ruolo della Chiesa caralitana (vedi n. 39), pp. 76-79. Cfr. anche R. TURTAS, La Chiesa sarda (vedi n. 7), p. 30.

⁴² E. MORINI, Il monachesimo (vedi n. 10), p. 42.

⁴³ M. CORONA CORRIAS, Il ruolo della Chiesa caralitana (vedi n. 39), pp. 73-74.

⁴⁴ R. TURTAS, La Chiesa sarda (vedi n. 7), p. 30.

⁴⁵ [...] in *Afrorum regione necum et cum omnibus peregrinis monachis* [...] : *Defloratio 74 ex epistola ejusdem sancti Maximi*, in: *Sancti Maximi confessoris opuscula theologica et polemica* (Patrologia Graeca 91, a cura di B. P. F. COMBEFIS, Paris 1863, col. 142): lettera scritta fra il 643-644. Cfr. anche E. MORINI, Il monachesimo (vedi n. 10), p. 42.

⁴⁶ Per una collocazione cronologica dell'evento in seguito all'invasione dell'Africa settentrionale da parte degli Arabi, che personalmente condivido, si pronuncia anche R. TURTAS, La Chiesa sarda (vedi n. 7), p. 33.

⁴⁷ R. MARTORELLI, La diffusione del culto dei martiri e dei santi in Sardegna in età tardoantica e medievale. Schede di S. CISCI / S. DORE / M. T. FULGHESU / G. M. PINTORE / M. E. MASALA / C. BENECH, in: *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed Età Contemporanea*, a cura di M. G. MELONI / O. SCHENA, Genova 2006, pp. 322-323.

⁴⁸ B. R. MOTZO, Un sigillo bizantino che interessa la Sardegna, in: *Studi Sardi* 14/15 (1955-1957), pp. 3-8.

ro per l'apprendimento del latino evidentemente da parte di ellenofoni.⁴⁹ Negli ultimi tre fogli si leggono alcune aggiunte di varie mani e non contemporanee fra loro, fra cui invocazioni alla *Theotokos* e alla fine l'*incipit* di un editto di Flavio Pancrazio *doux Sardinias*. La redazione originale del codice è stata collegata ad uno *scriptorium* sardo e dal MOTZO attribuita all'attività del circolo monastico di Fulgenzio,⁵⁰ mentre il carattere della scrittura e il formulario delle preghiere, che si confrontano bene ad esempio alle invocazioni incise sui sigilli inquadabili fra il VII e il IX secolo, hanno spinto MOTZO ad attribuire tali aggiunte a religiosi di cultura greca attivi negli ultimi decenni del VII secolo, supportato anche dal riferimento in una di esse a questioni teologiche. Egli ritiene dunque che l'editto di Flavio Pancrazio fosse un decreto relativo a qualcuna delle controversie che nel VII secolo agitarono la Sardegna.⁵¹ Secondo Raimondo TURTAS esse sembrano vergate da persone di lingua greca ma non della capitale, forse dell'Egitto o della Palestina, per cui ciò lo ha indotto ad ipotizzare un contesto monastico e in questo caso evidentemente di tipo orientale.⁵²

Teodoro Studita, vissuto fra il 758 e l'826, ex tesoriere imperiale, dal 798 fu igumeno per circa 30 anni del S. Giovanni di Studios a Bisanzio ed intraprese una riforma della disciplina monastica, elaborando una *regula* severa, basata sui principi dell'insegnamento di Basilio. Un episodio della sua biografia, riportato con lievi varianti in tutte e tre le agiografie pervenute,⁵³ attesta come la sua dottrina fosse giunta anche in Sardegna, dove si cantavano i suoi inni. Narra il racconto di un miracolo *post mortem* avvenuto in Sardegna (non si precisa in realtà che sia avvenuto a Cagliari) alla metà del IX secolo, quando un uomo

⁴⁹ B. R. MOTZO, Barlumi dell'Età bizantina in Sardegna, in: *Studi cagliaritari di Storia e Filologia*, Cagliari 1927, p. 65. Per le vicende del *Codex*, inoltre, alle pp. 69-71.

⁵⁰ B. R. MOTZO, Barlumi dell'Età bizantina (vedi n. 49), p. 71. Sullo *scriptorium* cagliaritano si vedano: L. D'ARIENZO, Gli studi paleografici e diplomatistici sulla Sardegna, in: *Archivio Storico Sardo* 33 (1982), pp. 193-194; G. MELE, Il monastero e lo "*scriptorium*" di Fulgenzio di Ruspe a Cagliari nel VI secolo tra culto, cultura e Mediterraneo, in: *Il papato di San Simmaco (498-514). Atti del Convegno Internazionale di studi (Oristano, 19-21 novembre 1998)*, a cura di G. MELE / N. SPACCAPELO, Cagliari 2000, pp. 199-229; A. PIRAS, *Calaritanae civitatis oraculum*: la figura di Fulgenzio di Ruspe tra Africa e Sardegna, in: *Miscellanea. Ieri e oggi*, I, Cagliari 2000, pp. 439-457.

⁵¹ B. R. MOTZO, Barlumi dell'Età bizantina (vedi n. 49), pp. 67-69.

⁵² R. TURTAS, Storia della Chiesa (vedi n. 7), p. 145; R. TURTAS, La Chiesa sarda (vedi n. 7), p. 30. La figura di Maria viene evocata a testimonianza delle nature del Cristo anche nella lettera di Anastasio (cfr. M. CORONA CORRIAS, Il ruolo della Chiesa caralitana [vedi n. 39], pp. 77-78). Si veda anche G. CAVALLO, Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte, in: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo. XXXIV Settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1986)*, Spoleto 1988, pp. 476-477.

⁵³ Fa parte del dossier agiografico del santo monaco *Vita et conversatio sancti patris nostri et confessoris Theodori praepositi studitarum conscripta a Michaelae monaco* (Patrologia Graeca 99, a cura di J.-P. MIGNE, Paris 1903, coll. 113-332). Si veda anche E. MORINI, Il monachesimo (vedi n. 10), p. 43.

importante (πρῶτος del paese viene qualificato), laico e filomonoaco, che amava gli scritti di Teodoro e recitava ogni mattina nell'oratorio annesso alla sua dimora i versi che egli aveva composto per il Quadragesimo, i cd. Triodia, diede ospitalità per qualche giorno ad alcuni monaci in viaggio. Erano discepoli di Gregorio di Siracusa e, non essendo sani di mente ma pieni di arroganza, scrive l'Autore, iniziarono a deridere i poemi di Teodoro, tanto da indurre il loro ospite ad abbandonarli. Di notte, però, egli fu bastonato da Teodoro, apparsogli in sogno.⁵⁴ Gregorio Asbestos, arcivescovo di Siracusa nella seconda metà del IX secolo, era stato scomunicato dal papa per i contrasti con il patriarca di Costantinopoli, dove si era rifugiato dopo la presa della Sicilia da parte degli Arabi, per cui era una persona invisa alla Chiesa e sospettata di simpatizzare per l'iconoclastia.⁵⁵

Non ci sono elementi per conferire una precisa identità a tale individuo, che in un testo è ἀνηρ,⁵⁶ nella Vita B è invece πρῶτος della regione, per cui si è proposto che fosse l'arcivescovo o un autorevole cittadino laico, del quale si sottolinea la pietà.⁵⁷ Non si prende in considerazione il fatto che potesse essere un monaco, del quale l'Autore avrebbe lodato la devozione per sottolineare l'osservanza alla più stretta ortodossia attraverso la rigorosa disciplina monastica studiata contro l'avversione ad essa della corrente metodiana espressa dai monaci seguaci di Gregorio.

Si può parlare di veri e propri monasteri orientali a Cagliari, come dal VII secolo sono documentati a Roma?⁵⁸

Donatella SALVI utilizza la testimonianza fornita dalla lettera di Anastasio (*collegium monachorum apud Caralim*) come la prova dell'esistenza di un centro religioso e culturale, che non si deve confondere con i piccoli monasteri fondati da privati [...].⁵⁹

Si è ipotizzato che almeno i viandanti del IX secolo potessero essere stati ospitati a S. Saturnino, il monastero di fondazione fulgenziana, per il quale

⁵⁴ *Vita et conversatio* (vedi n. 53), CXIII, coll. 216-217 (in Sardinia). Cfr. anche E. MORINI, Il monachesimo (vedi n. 10), pp. 43-45.

⁵⁵ R. TURTAS, La Chiesa sarda (vedi n. 7), p. 34.

⁵⁶ *Vita et conversatio* (vedi n. 53), CXIII, col. 216.

⁵⁷ *Vita et conversatio* (vedi n. 53), LVI, coll. 312-313 (protos). E. MORINI, Il monachesimo (vedi n. 10), p. 44. L'arconte per S. COSENTINO, Storia dell'Italia bizantina (vedi n. 10), p. 329.

⁵⁸ L. PANI ERMINI, Spazio cristiano e culto dei santi orientali a Roma, in: Oriente cristiano e santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente. Catalogo della Mostra (Biblioteca Nazionale Marciana, 2 luglio - 14 novembre 1998), a cura di S. GENTILE, Milano 1998, pp. 85-92 (si è consultata la riedizione in L. PANI ERMINI, 'Forma e cultura' della città altomedievale. Scritti scelti, a cura di A. M. GIUNTELLA / M. SALVATORE, Spoleto 2001, pp. 171-189).

⁵⁹ D. SALVI in: D. MUREDDU / D. SALVI / G. STEFANI, *Sancti Innumerabiles*. Scavi nella Cagliari del Seicento: testimonianze e verifiche, Oristano 1988, p. 96.

pur troppo non si hanno dati documentari relativamente a questo arco cronologico.⁶⁰ Da Cagliari proviene anche un'iscrizione in caratteri greci, ove si legge *monachon*, preceduto dall'antroponimo di cui si individua solo la desinenza -*seon*, datata ai primi decenni dell'XI secolo (fig. 5);⁶¹ Mauro DADEA scrive che il frammento viene da S. Saturnino; se fosse provato, la testimonianza avvalorerebbe la presenza di monaci orientali nel monastero fulgenziano.⁶²

Lo studio del monumento soprattutto da parte di Roberto CORONEO ha ormai permesso di fissare dei cardini cronologici per la costruzione del *martyrium*, da collocare dopo la riconquista bizantina e il rifacimento dell'*Apostoleion* di Costantinopoli da parte di Giustiniano, che fu inaugurato il 28 giugno 550.⁶³ Del convento oggi non sopravvive nulla, ma ancora nella seconda metà dell'Ottocento Giovanni SPANO diceva di vederne i resti.⁶⁴

I risultati acquisiti nelle ricerche archeologiche effettuate nell'area a più riprese dalla fine degli anni '70 inducono ad alcune considerazioni. La sequenza stratigrafica ricostruita attesta una cesura nella frequentazione sistematica della zona, a causa di un qualche evento traumatico, che aveva lasciato tracce di distruzione, leggibili con certezza ad esempio anche durante le indagini condotte da Donatella MUREDDU nella vicina area di Vico III Lanusei, dove sono riaffiorati strati di bruciato e abbandono databili dalle presenze e dalle assenze numismatiche e ceramiche a partire dai primi anni dell'VIII secolo.⁶⁵

La medesima situazione era stata segnalata da Letizia PANI ERMINI negli anni '80 al di sotto delle fasi di cantiere dei lavori operati dai Vittorini di Marsiglia per il rifacimento della chiesa di S. Saturnino,⁶⁶ confermando sul ter-

⁶⁰ R. TURTAS, Storia della Chiesa (vedi n. 7), p. 145, nota 28.

⁶¹ A. GUILLOU, Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie (Collection de l'École Française de Rome 222), Rome 1996, n. 228, pp. 242-243; R. CORONEO, L'epigrafia greca medioevale in Sardegna: a margine del libro di André Guillou, in: "Cultus splendore". Studi in onore di G. Sotgiu, a cura di A. M. CORDA, II, Senorbi 2003, scheda 18, p. 358.

⁶² M. DADEA in: M. DADEA / S. MEREU / M. A. SERRA, Arcidiocesi di Cagliari (Chiese e arte sacra in Sardegna 3), Sestu 2000, p. 42.

⁶³ R. CORONEO, La basilica di San Saturnino a Cagliari nel quadro dell'architettura mediterranea del VI secolo, in: San Saturnino patrono della città di Cagliari nel 17. centenario del martirio, a cura di G. MAMELI, Cagliari 2004, p. 79; R. CORONEO / R. SERRA, Sardegna preromanica e romanica, Milano 2004, pp. 40-41.

⁶⁴ G. SPANO, Guida della città e dintorni di Cagliari, Cagliari 1861, p. 300.

⁶⁵ R. MARTORELLI in: Archeologia urbana a Cagliari. Scavi in Vico III Lanusei (1996-1997), a cura di R. MARTORELLI / D. MUREDDU, Cagliari 2006, pp. 440-441. Cfr. anche R. MARTORELLI, Archeologia urbana a Cagliari. Un bilancio di trent'anni di ricerche sull'età tardoantica e altomedievale, in: Studi Sardi 34 (2009), pp. 225-226.

⁶⁶ L. PANI ERMINI, Il complesso martiriale di San Saturno, in: La *civitas christiana*. Urbanistica delle città italiane fra tarda antichità e altomedioevo. Aspetti di archeologia urbana. Atti del I Seminario di studio (Torino 1991) (Mediterraneo tardoantico e medioevale. Quaderni 1), a cura di P. DEMEGLIO / C. LAMBERT, Torino 1992, p. 68.

reno quanto noto dai documenti, che nel 1089 certificano la donazione del complesso ai nuovi arrivati, i quali devono aspettare 20 anni per la cerimonia d'inaugurazione.⁶⁷

Si potrebbe pensare a danni causati da qualche incursione. In particolare una fonte di parte araba ricorda un attacco nel 710-711, in previsione del quale gli abitanti della città nascosero alcuni tesori in porto e altri nel soppalco della chiesa più importante. Uno dei nemici, sceso dalle navi, mettendo i piedi in acqua trovò tali oggetti e mirando ad una colomba scagliò una freccia contro il soppalco della suddetta chiesa, dal quale uscirono molte monete d'oro. Si impossessarono del bottino, ma tornando verso il loro paese la nave naufragò, una sorta di punizione divina.⁶⁸ Nell'edificio citato Pier Giorgio SPANU ha visto la chiesa di S. Cecilia, sulle sponde della laguna, forse in quel momento in restauro e dunque con impalcature lignee,⁶⁹ mentre Roberto CORONEO, in una recensione al testo dello SPANU ribadisce il riferimento al soffitto e non ad un'impalcatura.⁷⁰ A queste vorrei aggiungere che, sempre che si possa dar fede alla fonte araba e soprattutto alla sua traduzione in italiano, si deve pensare ad un edificio affacciato sul porto, così da poter essere attaccato con immediatezza. Non si può escludere – a mio avviso – che la chiesa fosse quella di S. Saturnino, molto più prossima al mare allora di quanto non lo sia oggi. Infatti, anche in questo caso sono le indagini archeologiche ad attestare che l'area dove attualmente sorge il Banco di Sardegna e la zona di via Campidano sono il risultato di un sedimento marino su un precedente invaso portuale, di cui è stata ritrovata una banchina da Donatella MUREDDU, insieme ad alcune anfore che attestano una frequentazione almeno sino alla fine del VII secolo.⁷¹ Ancora in epoca giudicale i documenti menzionano la chiesa come S. Saturnino *de portu Karalitano*.⁷²

⁶⁷ M. GUÉRARD, *Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Victor de Marseille* (Collection des Cartulaires de France 8), Paris 1855, II, doc. 1006, p. 464; CdS, doc. XXIV, p. 196. Cfr. anche A. BOSCOLO, *L'Abbazia di San Vittore* (vedi n. 9), p. 118 (dice che in attesa si stabilirono nella vicina basilica di S. Lucifero, di cui però non si sa nulla); P. G. SPANU, *I possedimenti vittorini* (vedi n. 33), pp. 248, 251, 276.

⁶⁸ La narrazione è tratta dagli *Annali di Ibn al-Athîr*, riportata da M. G. STASOLLA, *Italia euro-mediterranea nel Medioevo: testimonianze di scrittori arabi: antologia di saggi*, Bologna 1983, pp. 301-302.

⁶⁹ P. G. SPANU, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo* (Mediterraneo tardoantico e medioevale. Scavi e ricerche 12), Oristano 1998, p. 3.

⁷⁰ R. CORONEO, *Recensione a: Pier Giorgio Spanu, La Sardegna bizantina tra 6. e 7. secolo*, Oristano, S'Alvure, 1998, in: *Archivio storico sardo* 40 (1999), pp. 677-678.

⁷¹ Ringrazio Donatella MUREDDU per avermi autorizzato a divulgare dati inediti.

⁷² Così in M. GUÉRARD, *Cartulaire* (vedi n. 67), II, doc. 1008, p. 467. Cfr. anche A. BOSCOLO, *L'Abbazia di San Vittore* (vedi n. 9), p. 41.

Non escluderei, dunque, che oltre alla chiesa⁷³ almeno la parte residenziale del convento avesse subito dei danni e non fosse in uso, ipotesi che potrebbe essere supportata anche dall'assenza fra i reperti editi da Pier Giorgio SPANU nel 1992 di ceramiche anteriori all'XI secolo,⁷⁴ evidenziando una situazione confrontabile con quella riscontrata nella vicina Vico III Lanusei.⁷⁵

Diversa si presenta la situazione nella zona ai piedi del Colle di Bonaria, dove era la chiesa distrutta nel 1909 dedicata a S. Bardilio in età spagnola, ma a S. Maria *de portu gruttis* o *de portu salis* almeno nell'XI secolo, quando fu annessa alle proprietà donate ai Vittorini (fig. 6).⁷⁶ Nel 1987 è stato possibile recuperare una discarica, che conteneva reperti ceramici in uso dalla metà dell'VIII, diversi da quelli trovati a S. Saturnino. In particolare Donatella MUREDDU ha posto l'accento sulla 'Forum Ware' (che spesso è legata a contesti ecclesiastici) e su alcune anfore, contrassegnate da cristogrammi e lettere greche, fra le quali individua PA (fig. 7), che interpreta come abbreviazione del termine PATERES, cioè Padri. La studiosa ipotizza, dunque, che nel luogo vivessero monaci parlanti lingua greca e dunque orientali.⁷⁷

La dedica a Maria ha fatto pensare ad alcuni che le chiesette intitolate alla Vergine siano da considerare come una spia della presenza di monaci orientali. Una ricerca che ho condotto in tempi recenti, presentata al X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana nel settembre 2010, mi autorizza a smentire tale teoria, in quanto la dedica mariana non può essere un indicatore univoco, perché in età bizantina è attribuita tanto a cattedrali, quanto a chiese per così dire secondarie in ambito urbano, o ad oratori rurali.⁷⁸ Inoltre, come protettrice di Bisanzio e patrona dell'esercito Maria è spesso legata ad insediamenti militari e proprio la Sardegna offre numerose testimonianze sui sigilli risalenti ai secoli VIII-X, ritrovati a S. Giorgio di Cabras, dove è effigiata in maniera stilizzata o sintetizzata in monogrammi a caratteri greci su un lato, mentre sull'altro si

⁷³ Del *martyrium* cruciforme – non si sa in quali condizioni in quel momento (P.G. SPANU, *I possedimenti vittorini* [vedi n. 33], p. 276) – il restauro vittorino mantenne il corpo centrale, forse sistemando la cupola, ma ricostruendo i bracci (R. CORONEO / R. SERRA, *Sardegna preromanica* [vedi n. 63], p. 35), segno che l'edificio doveva versare in condizioni assai precarie.

⁷⁴ P. G. SPANU, *Lo scavo archeologico di piazza S. Cosimo a Cagliari*, in: *La civitas christiana* (vedi n. 66), p. 98.

⁷⁵ Cfr. la nota 65.

⁷⁶ M. GUÉRARD, *Cartulaire* (vedi n. 67), II, doc. 1010 del 1089, p. 471; P. G. Spanu, *I possedimenti vittorini* (vedi n. 33), p. 248.

⁷⁷ D. MUREDDU, *Cagliari, area adiacente il cimitero di Bonaria: un butto altomedievale con anfore a corpo globulare*, in: *Ai confini dell'Impero* (vedi n. 7), pp. 237-238.

⁷⁸ R. MARTORELLI, *La circolazione dei culti e delle reliquie in età tardoantica ed altomedievale nella penisola italiana e nelle isole*, in: *Martiri, santi, patroni: per un'archeologia della devozione. Atti del X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana* (Arcavata di Rende, 15-18 settembre 2010), a cura di G. ROMA (Ricerche 6), Cosenza 2012, pp. 231-263.

leggono il nome e la carica di un militare dell'esercito bizantino.⁷⁹ Non si può però escludere a priori che alcune fossero gestite da monaci, ma ad esempio anche la già ricordata S. Maria di Bubalis, ha restituito oggetti tipici della veste militare⁸⁰ e dunque potrebbe essere stata legata ad un insediamento per il controllo difensivo della via a *Turre Karales*.

Tornando a Cagliari, non è improbabile che nei secoli VIII-X ci fosse un altro monastero, abitato da orientali, presso S. Maria *de portu gruttis*,⁸¹ forse contemporaneo ad un S. Saturnino ancora in uso da parte di religiosi ad esempio di tradizione africana. Troppo scarse sono le testimonianze sia per affermare sia per escludere che i monaci orientali avessero sostituito altri religiosi o che ci fosse una convivenza di comunità di origine diversa, ma forse non nello stesso luogo.

Il sospetto che gruppi – o individui di provenienza orientale – risiedessero presso i santuari importanti, anche allo scopo di custodirli, come da antica consuetudine, si affaccia in altri casi. Quando i Vittorini nel 1089 ottennero i santuari di S. Evisi *de Mira*⁸² e di S. Antioco,⁸³ evidentemente entrambi esistevano, tutt'al più in stato di totale o parziale abbandono.

Per quanto concerne la chiesa di S. Efisio,⁸⁴ situata in un'area suburbana prossima alla città di Nora, un tempo fiorente ma almeno dall'VIII secolo gradualmente abbandonata,⁸⁵ si può presumere che fosse rimasta in funzione, quasi senza soluzione di continuità sino all'arrivo dei Vittorini.⁸⁶ Il recupero in

mare di fronte all'isolotto di San Macario di pezzi pertinenti all'arredo architettonico di un edificio di culto (ascrivibili a quella produzione scultorea di ambito mediobizantino ben documentata nell'Isola alla fine del IX o del X secolo, secondo Renata SERRA; o fra la metà del X e la metà dell'XI per Roberto CORONEO),⁸⁷ che ad essa più verosimilmente dovevano essere destinati piuttosto che ad un ipotetico luogo religioso sull'isolotto,⁸⁸ attesta un'attenzione ed una cura per l'ornato della chiesa, che si potrebbe collegare ad una comunità religiosa posta a custodia del santuario, forse supportata da una committenza di alto rango. Ancora oggi il sito è noto nella toponomastica locale come "Su Cunventu" o "Su Coventeddu". Ad un certo momento, però, è possibile che il complesso versasse in condizioni di difficoltà, tanto che nel 1088 le reliquie del santo eponimo e del martire Potito, ivi aggiunte in epoca imprecisata, furono traslate a Pisa.⁸⁹ L'isolotto prospiciente, intitolato appunto a S. Macario, monaco orientale, forse è da vedere come l'eremo annesso al cenobio, coniugando i due aspetti del monachesimo orientale.⁹⁰

Tale ipotesi ricostruttiva trova – a mio avviso – un sostegno nella vicenda del santuario di S. Antioco, che tra la fine dell'XI e gli inizi del XII secolo fu ugualmente donato ai monaci di S. Vittore di Marsiglia: essi ottennero dal giudice di Cagliari un *monasterium Sancti Antiochi*.⁹¹ In questo caso, dunque, la fonte menziona esplicitamente un cenobio già stanziato presso il polo culturale,

⁷⁹ P. G. SPANU / R. ZUCCA, I sigilli bizantini della ΣΑΡΔΗΝΙΑ, Roma 2004, pp. 50, 52-53, 103-105, 109-110, 112-118, 126-127, 129-131, 140, 142. Sulle testimonianze relative alla diffusione del culto di Maria in Sardegna in età bizantina è in preparazione un lavoro di chi scrive.

⁸⁰ Oltre alle referenze citate *supra*, alla nota 30 si veda G. MAETZKE, Siligo (Sassari). Resti di edificio romano e tombe di epoca tardo imperiale a S. Maria di Mesomundu, in: *Notizie degli Scavi* (1965), pp. 307-314.

⁸¹ Cfr. la nota 77.

⁸² CdS, I, docc. XVII, p. 161; XIX, p. 163 e XXIV, p. 196: nel secondo e nel terzo si chiarisce che il riferimento toponomastico è *de Nura*. Si vedano anche P. G. SPANU, *Martyria Sardiniae*. I santuari dei martiri sardi (Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e ricerche 15), Oristano 2000, p. 61; P. G. Spanu, I possedimenti vittorini del priorato (vedi n. 33), p. 71; P. G. SPANU, I possedimenti vittorini (vedi n. 33), p. 248.

⁸³ CdS, I, docc. XVII, p. 161; XIX, p. 163.

⁸⁴ La chiesa viene menzionata per la prima volta nelle suddette carte dell'XI secolo, ma come edificio già esistente e come altri donato ai monaci francesi (P. G. SPANU, *Martyria Sardiniae* [vedi n. 82], p. 73; R. CORONEO / R. SERRA, *Sardegna preromanica* [vedi n. 63], p. 249).

⁸⁵ A. M. COLAVITTI / C. TRONCHETTI, Area M. Lo scavo di un ambiente bizantino: il vano M/a, in: *Ricerche su Nora-I* (anni 1990-1998), a cura di C. TRONCHETTI, Cagliari 2000, pp. 43-45.

⁸⁶ I monaci, come altrove, sicuramente la ricostruirono, per cui non è chiara la sua icnografia nell'età bizantina. P. G. SPANU, *Martyria Sardiniae* (vedi n. 82), pp. 77, 79 e soprattutto 81, dove ipotizza che fosse semipogea, di modeste dimensioni, edificata sul *locus depositionis* con pianta cruciforme, riconoscendone le tracce in quella che è divenuta la cripta sotto al presbi-

terio della chiesa attuale; cfr. anche P. G. SPANU, I possedimenti vittorini del priorato (vedi n. 33), pp. 69, 71, 86-89; P. G. SPANU, I possedimenti vittorini (vedi n. 33), p. 279.

⁸⁷ R. SERRA, I plutei tardobizantini dell'isola di San Macario e di Maracalagonis (Cagliari), in: *Archivio Storico Sardo* 30 (1976), p. 75 (edito nuovamente in: R. SERRA, *Studi sull'arte della Sardegna tardoantica e bizantina*, Nuoro 2004, p. 92, col titolo I plutei bizantini dell'isola di San Macario e di Maracalagonis); R. CORONEO, *Scultura mediobizantina in Sardegna*, Nuoro 2000, pp. 101-103; R. CORONEO, all'aggiornamento a p. 93; R. CORONEO / R. SERRA, *Sardegna preromanica* (vedi n. 63), p. 15; R. CORONEO, *Arte in Sardegna dal IV alla metà dell'XI secolo*, Cagliari 2011, p. 430.

⁸⁸ Come voleva il Fara (I.F. FARAE, *Opera*, 1, in: *Sardiniae Chorographiam* 2, a cura di E. CADONI, traduzione italiana di M. T. LANERI, Sassari 1992, I, p. 7).

⁸⁹ Le reliquie di Potito furono traslate in Puglia (*De S. Potito martyre*, in: *Acta Sanctorum, Ian*, I, p. 757), poi a Nora dove è sepolto Efisio; infine nel 1088 a Pisa (P. G. SPANU, *Martyria Sardiniae* [vedi n. 82], p. 74).

⁹⁰ Dal Seicento è nata la tradizione che voleva che attorno al luogo di culto dedicato al santo egiziano si fossero stabiliti monaci che seguivano la sua regola (riportata in E. MORINI, *Il monachesimo* [vedi n. 10], p. 45).

⁹¹ R. CORONEO, *Scultura mediobizantina* (vedi n. 87), p. 94.

formato dal cimitero con il *locus depositionis* del martire⁹² e il *martyrium* edificato in età protobizantina.⁹³

I dati archeologici recuperati nella catacomba sembrano indicare una cessazione d'uso a partire dagli inizi dell'VIII secolo, legata alle sorti della città, che venne gradualmente abbandonata, analogamente alla suddetta Nora e ad altri centri urbani sardi costieri, alla ricerca di siti interni più protetti. Per Sulci, fra le ipotesi più accreditate, ma ancora da verificare, è che gli abitanti abbiano cercato rifugio proprio verso la collina nella zona accanto al santuario, un sito decisamente più protetto dai pericoli del mare.⁹⁴ Anche se venne meno l'uso funerario del cimitero, è presumibile che il santuario abbia continuato ad essere meta dei fedeli, custodito dai religiosi del *monasterium S. Antiochi*.

In entrambi i casi, l'ipotesi può essere supportata dal fatto che le *passiones* dei martiri titolari, giunte attraverso testi manoscritti in epoche molto posteriori, che rielaborano con ogni probabilità versioni attribuibili ai monaci vittorini, a loro volta basate su originali più antichi, rimodellano con straordinaria evidenza racconti orientali, integrati da dettagli sardi.⁹⁵ Si tratta – come è stato scritto – di autori che vivono in una realtà sarda, ma con una grande conoscenza del mondo orientale e del suo patrimonio agiografico e dunque con ogni probabilità di religiosi orientali,⁹⁶ vissuti nell'arco cronologico compreso fra l'VIII e l'XI secolo.

Nel caso della vicenda di S. Efsio, alcuni elementi intrinseci del racconto riconducono senza ombra di dubbio all'epoca delle incursioni arabe (*gens barbarica*) sulle coste peninsulari e richiamano eventi dalla prima metà del IX secolo alla fine del medesimo e agli inizi del successivo.⁹⁷

Evidenti sono le analogie con la biografia di Antioco di Sebaste per l'omonimo sulcitano,⁹⁸ che la *passio* vuole vissuto e morto in una caverna, che presumibilmente la tradizione associava anche al *locus depositionis* (fig. 8). L'*Officium*

S. Antiochi, nella *lectio VIII*, narra che il santo, deportato in esilio in Sardegna dall'imperatore (si ritiene fosse Adriano), abitava in *quadam spelunca*. Alcuni *militēs*, continua l'agiografo, udendo una voce che veniva dal cielo e diceva "Antioco sono aperte per te le porte del cielo, ecco il coro degli angeli che ti aspetta gioioso, vieni a prendere la corona che il Padre mio celeste ti ha preparato", entrarono nella *spelunca* e lo trovarono morto.⁹⁹ Il riferimento ad una 'grotta' induce a supporre che al momento della compilazione della redazione originale della storia il culto di Antioco avesse a che fare con un sito ipogeo, con ogni probabilità ancora visibile ed accessibile ai fedeli, in quanto la narrazione sembra costruita attorno al luogo preciso, quasi a cercare indizi per giustificare la sua importanza nella devozione popolare.

Che poi fossero monaci orientali a redigere il testo si può dedurre anche dal richiamo alla bellezza della vita in *spelunca* per il cristiano e dall'esempio di Elia ed Eliseo, figure care agli eremiti dell'area siro-palestinese,¹⁰⁰ o dal rilievo dato all'attività medica di Antioco in Galazia e Cappadocia.¹⁰¹

Mi sono soffermata maggiormente su questi contesti, in quanto ancora più carenti sono le testimonianze nel resto dell'Isola, dove spesso si è proceduto e si deve procedere per ipotesi.

Al di fuori delle aree urbane, o del suburbio ad esse connesso, si deve forse collocare un'iscrizione funeraria, incisa sulla *tabula ansata* sul coperchio di un sarcofago, di provenienza sconosciuta, ma conservato al Museo Archeologico Nazionale di Cagliari (fig. 9); una preghiera al Signore affinché si ricordi della sua serva Greca introduce il testo, seguita da una formula deprecatoria, secondo un'usanza ben documentata anche in Sardegna, per scoraggiare eventuali malintenzionati che provassero a profanare la sepoltura:¹⁰² "Ricordati o Signore della tua serva Greca monastria amen. L'anatema incorreranno dei santi 365 Padri chiunque apra questa cassa, perché qui né oro né argento".¹⁰³ Il/i dedicante/i invocano la maledizione dei 365 padri, una formula che riconduce

⁹² P. G. SPANU, *Martyria Sardiniae* (vedi n. 82), pp. 90-93; R. MARTORELLI, Le catacombe di Sant'Antioco, in: S. Antioco da primo evangelizzatore di Sulci a glorioso Protomartire "Patrono della Sardegna", a cura di R. LAI / M. MASSA, Sant'Antioco 2011, pp. 68-76.

⁹³ P. G. SPANU, *Martyria Sardiniae* (vedi n. 82), pp. 93-94; R. CORONEO / R. SERRA, Sardegna preromanica (vedi n. 63), pp. 53-54; R. CORONEO, La basilica di Sant'Antioco, in S. Antioco da primo evangelizzatore di Sulci (vedi n. 92), pp. 87-97.

⁹⁴ R. MARTORELLI, Le catacombe di Sant'Antioco (vedi n. 92), p. 98.

⁹⁵ Così è per la *passio* di S. Efsio, al quale si attribuisce una provenienza orientale da *Aelia Capitolina* (Gerusalemme), che ricalca l'intreccio narrativo della seconda Leggenda di San Procopio (P. G. SPANU, *Martyria Sardiniae* [vedi n. 82], p. 62; ID., I possedimenti vittorini del priorato [vedi n. 33], pp. 73-84).

⁹⁶ *Ibidem*, p. 80 (S. Efsio); ID., *Martyria Sardiniae* (vedi n. 82), p. 90 (S. Antioco).

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 63-64, 67-70: si conclude con un'allusione alla sconfitta dei Saraceni nella battaglia del Garigliano nel 915.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 85.

⁹⁹ B. R. MOTZO, La passione di S. Antioco, in: Studi cagliaritari di Storia e Filologia, Cagliari 1927, p. 124; P. G. SPANU, *Martyria Sardiniae* (vedi n. 82), pp. 85, 183.

¹⁰⁰ R. MARTORELLI, Le catacombe di Sant'Antioco (vedi n. 92), p. 69.

¹⁰¹ B. R. MOTZO, La passione di S. Antioco (vedi n. 99), p. 100. Si ricordi anche che proprio in Cappadocia, a Cesarea, Basilio aveva istituito la Basiliade, una sorta di cittadella-ospedale, che si occupava dell'assistenza medica oltre che spirituale (F. CARTA / A. PIRAS, Basilio di Cesarea [vedi n. 17], p. 15).

¹⁰² R. ZUCCA, Le formule deprecatorie nell'epigrafia cristiana in Sardegna, in: Le sepolture in Sardegna dal IV al VII secolo. Atti del IV Convegno sull'archeologia tardoromana e medievale (Cuglieri, 27-28 giugno 1987) (Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e ricerche 8), Oristano 1990, pp. 211-214.

¹⁰³ A. M. CORDA, Le iscrizioni cristiane della Sardegna (Studi di antichità cristiana 55), Città del Vaticano 1999, pp. 73-74; R. CORONEO, L'epigrafia greca (vedi n. 61), schede 8, p. 353.

al II concilio di Nicea del 787, al quale parteciparono esattamente 365 padri.¹⁰⁴ L'ipotesi è stata posta in discussione da alcuni, preferendo ricollegare tale riferimento ai dettami del I concilio di Nicea del 325, dove però i Padri erano 318, dunque pensando ad un errore del lapicida e datando l'epigrafe al V-VI secolo.¹⁰⁵ La prima proposta sembra invece la più convincente anche per l'uso della lingua greca non comune nell'Isola prima dell'età bizantina e soprattutto per la presenza di una monaca, laddove il monachesimo non sembra così largamente attestato prima del VI.¹⁰⁶ Interessante la notizia riportata da Lidia PERRIA circa il fatto che nei documenti privati delle regioni bizantine o ex bizantine dell'Italia e nei documenti degli arcivescovi di Ravenna si ritrova spesso una *sanctio* che contiene l'anatema dei 318 padri di Nicea.¹⁰⁷

Osservando, poi, la formula di apertura Μνησθετι κυριε της δουλης σου, torna alla mente il confronto con le epigrafi di età mediobizantina, che vedono come protagonisti membri dell'aristocrazia militare, da cui più tardi scaturiranno le dinastie dei giudici.¹⁰⁸ Questo parallelo potrebbe indurre a spostare un po' in avanti la cronologia dell'epigrafe, inserendola in una forcilla cronologica compresa fra il 787 e il X secolo, epoca a cui vengono datate le suddette epigrafi.

¹⁰⁴ G. SPANO, Sarcofago greco del R. Museo di Cagliari, in: *Bullettino Archeologico Sardo* 5 (1859), p. 166; C. CAVEDONI, Annotazioni sopra l'iscrizione greca del R. Museo, in: *Bullettino Archeologico Sardo* 6 (1860), p. 53; L. PANI ERMINI / M. MARINONE, Museo Archeologico Nazionale di Cagliari. Catalogo dei materiali paleocristiani e altomedievali, Roma 1981, n. 81, pp. 50-51; G. SOTGIU, Epigrafa latina in Sardegna dopo il CIL X e PEE VII, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, Principat, 11.1, a cura di W. HAASE / H. TEMPORINI, Berlin/New York 1988, b175, pp. 648-649.

¹⁰⁵ Antonio FERRUA pensa ad un errore del lapicida, che confonde il numero 318 del concilio di Nicea con il 365: A. M. FERRUA, Gli anatemi dei Padri di Nicea, in: *La Civiltà Cattolica* 107,4 (1956), pp. 378-387, seguito anche da A. MASTINO, La Sardegna cristiana in età tardo-antica, in: *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno. Atti del Convegno Nazionale di studi* (Cagliari, 10-12 ottobre 1996), a cura di A. MASTINO / G. SOTGIU / N. SPACCAPELO, con la collaborazione di A. CORDA (*Studi e Ricerche di Cultura religiosa* N.S. 1), Cagliari 1999, p. 290; P. RUGGERI / D. SANNA, L'epigrafa paleocristiana della Sardegna: Theodor Mommsen e la condanna delle "falsae", in: *La Sardegna paleocristiana* (v. questa stessa nota), pp. 426-427; A. M. CORDA, Le iscrizioni (vedi n. 103), p. 74.

¹⁰⁶ Appare condivisibile l'osservazione di Enrico MORINI, che rileva come una datazione al V-VI condurrebbe ad un periodo forse anche antecedente alla riconquista bizantina, non giustificando l'alto grado di ellenizzazione che traspare dal testo epigrafico. Egli pensa anche ad un errore fra 318 e 365, dovuto alla confusione del committente, che voleva effettivamente ricollegarsi all'autorità del I Concilio di Nicea, ma aveva in mente gli esiti del più recente II Concilio di Nicea, che aveva avuto luogo nel 787 (E. MORINI, Il monachesimo [vedi n. 10], p. 43).

¹⁰⁷ L. PERRIA, La carta sarda di S. Vittore di Marsiglia. Scrittura e tradizione bizantina in Sardegna nell'età giudiciale, in: *Chiesa, potere politico e cultura* (vedi n. 8), p. 366.

¹⁰⁸ R. CORONEO, Le epigrafi medioelleniche e la committenza dei primi giudici di Cagliari, in: *Quaderni Bolotanesi* 17 (1991), pp. 321-333 e R. CORONEO, Scultura mediobizantina (vedi n. 87), pp. 23-30.

Interessante il termine 'monastria', inconsueto, da alcuni letto come monaca, da altri come monasteri, ma in entrambi in casi da connettere ad un orizzonte culturale-religioso orientale.¹⁰⁹

Come anticipato, del manufatto si ignora la provenienza, ipotizzata ora nelle "catacombe del Fangario"¹¹⁰ (all'estremità ovest dell'area suburbana della stessa Cagliari, dove poi sorgerà la cittadella giudiciale di Santa Gilla), oppure nel territorio di Teulada.¹¹¹

Si è ipotizzato da più parti che comunità di monaci si fossero insediate in campagna, in pianura o in collina, ma comunque in zone fertili, dedicandosi all'agricoltura. Così ritengono, ad esempio, Olivetta SCHENA¹¹² e Danila ARTIZZU, quest'ultima per l'area di Sinnai (Cagliari), sulla base della ricorrenza di numerosi agiotoponimi tratti dal santorale orientale.¹¹³ La ricerca che ho effettuato in merito a questo aspetto, come già detto per il culto di Maria, in realtà ha condotto a disegnare un quadro molto diversificato, nel quale la dedica ad un santo orientale può essere invocata come indicatore di un'epoca, ma non sempre di una precisa funzione. Ho potuto constatare che centri con sicura destinazione monastica spesso sono intitolati ai santi più disparati e non sempre monaci. I religiosi adottano comunque un santo del patrimonio agiografico orientale, ad eccezione forse di Martino, ma assai sporadico nelle regioni imperiali.¹¹⁴ Nella *Vita Theodori* è citata una rete di monasteri in Galazia (Turchia), dedicati ai santi Giorgio, Teodoro e alla Theotokos.¹¹⁵

In questa dimensione si possono inserire ad esempio la chiesetta dei SS. Elia ed Enoch,¹¹⁶ soprattutto i numerosi agiotoponimi di S. Basilio,¹¹⁷ fra i quali certamente sospetto di derivare da un insediamento monastico orientale è il sito che ha dato origine al paese omonimo, dove si può ancora vedere un complesso archeologico pluristratificato, impiantato in epoca romana: una delle tante ville rurali, dotate di strutture termali; sopravvissuto in età tardoantica o forse abbandonato, non si sa, fu recuperato in una fase intermedia sigillata poi dalla costruzione della chiesa in età vittoriana che andò a sovrapporsi a strutture

¹⁰⁹ Anche in L. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, Roma-Napoli-Città di Castello 1953, si legge a p. 1250: μοναστρια, ας, *monaca, religiosa*.

¹¹⁰ G. SPANO, Sarcofago greco (vedi n. 104), p. 164.

¹¹¹ F. CHERCHI PABA, *La Chiesa Greca* (vedi n. 38), p. 63.

¹¹² O. SCHENA, *Note* (vedi n. 4), p. 85.

¹¹³ D. ARTIZZU, L'occupazione del territorio in età storica, in: *Indagini archeologiche a Sinnai*, a cura di M. R. MANUNZA, Ortacesus 2006, pp. 207-210.

¹¹⁴ R. MARTORELLI, *La circolazione dei culti* (vedi n. 80).

¹¹⁵ A. PARIBENI, s.v. *Monastero* (vedi n. 14), p. 513.

¹¹⁶ Cfr. la nota 17.

¹¹⁷ O. SCHENA, *Note sulla presenza* (vedi n. 4), p. 84.

precedenti (fig. 10).¹¹⁸ Leggendaria, invece, è l'attribuzione alla testa di S. Basilio della reliquia ossea conservata in una teca in argento, secondo una tradizione locale risalente alla fine del Cinquecento, basata sull'iscrizione che menziona un *Basileos*.¹¹⁹ Il manufatto è composto da una coppa cilindrica, bassa e larga, di antica fattura, posta su un sostegno realizzato in stile tardo gotico da un anonimo orafo di Oristano, come risulta da un'altra iscrizione in caratteri gotici incisa sull'oggetto. Angelo LIPINSKY riconduceva il pezzo più antico all'epoca di Teodosio il Grande, imperatore proprio negli anni della morte del santo, il quale l'avrebbe inviato in Africa, da dove i vescovi esuli per la persecuzione ariana l'avrebbero trasportato a Tharros, sede dell'antica diocesi poi passata ad Oristano.¹²⁰ Studi più recenti, puntualizzando alcuni aspetti, sono pervenuti a conclusioni diverse. Roberto CORONEO, adducendo ragioni di tipo linguistico e paleografico, insieme ad argomentazioni storiche, datava il manufatto all'XI secolo;¹²¹ Salvatore COSENTINO condivide l'attribuzione cronologica all'età mediobizantina ed evidenzia come il completamento della prima iscrizione, di cui una parte è oggi perduta, indichi chiaramente che non si trattava di una reliquia di San Basilio, ma di Gregorio di Nazianzo e il termine *Basileos* si riferisse forse in generale all'imperatore.¹²² La nascita di una tradizione anteriormente agli inizi dell'età moderna, comunque, è sintomo di una devozione locale per il santo monaco e forse è un'ulteriore spia dell'esistenza di comunità orientali ancora nel pieno medioevo.

Infine, ho lasciato per ultimo l'aspetto più connotante o almeno quello al quale nell'immaginario collettivo ricollegiamo i monaci orientali: la grotta.¹²³

Diversi luoghi danno adito a pensare che piccole comunità avessero scelto di abitare le numerose grotte che non mancano nell'Isola,¹²⁴ ma è difficile, quando non impossibile, naturalmente l'identificazione, se non vi sono indicazioni dalle fonti o esplicite testimonianze concrete, che si desumono da nicchie, banconi nella roccia stessa¹²⁵ e nei casi più fortunati in simboli (prevalentemente croci)¹²⁶ e affreschi di soggetto sacro ispirato al repertorio biblico o agiografico orientale.¹²⁷ Difficile è anche capire se l'uso culturale cristiano sia comunque da riferire ad una comunità monastica di provenienza e disciplina orientale.¹²⁸

Laddove la natura del suolo lo consentiva, anche in città vi erano insediamenti rupestri. Cagliari ha conservato diversi luoghi per i quali si è ipotizzata e non si può escludere una fruizione monastica:¹²⁹ la grotta di S. Elia sull'omonimo promontorio all'entrata del bacino marino della città, dove esisteva una chiesetta di S. Elia *de monte o de portu salis*, donata ai Vittorini nel 1089;¹³⁰ l'eremo di S. Andrea nel fosso di S. Guglielmo,¹³¹ ma un caso più evidente può essere la cripta di S. Restituta (fig. 11), dove secondo Osvardo LILLIU sarebbe stato effettuato un ampliamento in età bizantina, caratterizzato da bancali per i monaci orientali.¹³² Si conservano ancora i resti di una pittura, che doveva essere più ampia: su un fondo blu scuro delimitato da una fasciatura rossa si vede un

l'esempio di un monumento dell'area nord occidentale, in: *La Sardegna paleocristiana* [vedi n. 105], p. 16.

¹¹⁸ L'edizione dei dati delle ricerche archeologiche effettuate da Maria Antonietta MONGIU potrebbe dare consistenza alla conoscenza del sito. R. CAPRARA, *Le chiese rupestri medievali della Sardegna*, in: *Nuovo Bullettino Archeologico Sardo* 3 (1986), p. 262, segnala resti di pitture nell'ipogeo di S. Basilio nella Trexenta, in particolare di segni sulla parete monocromi rosso-bruno, consistenti in stelle a 6 punte entro cerchi di cm. 13 di diametro. Alla p. 263, pur non escludendo l'ipotesi di destinazione a cappella funeraria o castrense, egli non prescinde dalla possibilità che qui vi fosse una comunità eremitica. Trova confronti per le celle decorate nei 'kellia' dell'Egitto del nord. Per i numerosi luoghi intitolati a S. Basilio si veda A. F. SPADA, *San Basilio in Sardegna*, in: F. CARTA / A. PIRAS, *Basilio di Cesarea* (vedi n. 17), pp. 144-161.

¹¹⁹ I. F. FARAE, *Opera* (vedi n. 88), p. 159.

¹²⁰ A. LIPINSKI, *La reliquia di San Basilio nella chiesa di San Francesco in Oristano*, *Giudicato di Arborea - Sardegna*, in: *Studi Sardi* 27 (1986-87), pp. 349-359.

¹²¹ R. CORONEO, *Un argento epigrafico bizantino in Sardegna: il Reliquiario di San Basilio nel San Francesco di Oristano*, in: *Chiesa, potere politico e cultura* (vedi n. 8), pp. 161-175; R. CORONEO, *Arte in Sardegna* (vedi n. 87), pp. 299-302.

¹²² S. COSENTINO, *Sul cosiddetto reliquiario di S. Basilio conservato nella chiesa di S. Francesco in Oristano*, in: *Nḗα Πώμη*. Rivista di ricerche bizantinistiche 5 (2008), pp. 171-184, ove è ripercorsa l'intera storia degli studi sul manufatto.

¹²³ L'uso di scavare le grotte nell'Isola è attestato fin dalle età più remote, grazie alla struttura geomorfologica del territorio, che vede in diverse aree rocce sedimentarie, facili da lavorare (F. G. R. CAMPUS, *Le chiese rupestri della Sardegna: la ripresa di una ricerca attraverso*

¹²⁴ R. CAPRARA, *Le chiese rupestri* (vedi n. 118), pp. 256 (Santu Liseu), 258 (San Lussorio di Romana, S. Giovanni di Ottava), 260 (chiesa rupestre anonima di Filigheddu presso Sassari), 273 (Santu Pedru de Alghero; Molafà, in territorio di Sassari).

¹²⁵ F. G. R. CAMPUS sottolinea le difficoltà incontrate nella ricerca, per il fatto che l'attenzione degli studiosi si è concentrata prevalentemente sulle fasi d'uso originarie delle grotte (soprattutto funerarie), ignorando i riutilizzi avvenuti nelle epoche successive: F. G. R. CAMPUS, *Le chiese rupestri* (vedi n. 123), p. 17; E. MORINI, *Il monachesimo* (vedi n. 10), p. 47.

¹²⁶ R. CAPRARA, *Le chiese rupestri* (vedi n. 118), pp. 268-270. Semplici e inquadrabili nell'età proto e deuterobizantina sono ancora visibili a Filigheddu, a S. Eliseu de Mores e a San Basilio, dove la croce a forma di rosacea non sarebbe anteriore all'età mediobizantina. Cfr. anche E. MORINI, *Il monachesimo* (vedi n. 10), p. 47.

¹²⁷ Sugli indicatori cfr. R. CAPRARA, *Due chiese rupestri altomedievali nella Sardegna settentrionale*, in: *Nuovo Bullettino Archeologico Sardo* 1 (1984), p. 306 e una proposta di metodologia di analisi degli insediamenti in grotta è in F. G. R. CAMPUS, *Le chiese rupestri* (vedi n. 123), p. 23. Resti di pitture si vedono ad esempio a S. Lussorio di Romana, mentre a Filigheddu si conservano sculture iconiche (R. CAPRARA, *Le chiese rupestri* [vedi n. 118], p. 265).

¹²⁸ F. G. R. CAMPUS, *Le chiese rupestri* (vedi n. 123), p. 19, nota 18, ipotizza anche altre destinazioni da definire.

¹²⁹ A. M. SAU DEIDDA, *Architettura rupestre medioevale in Sardegna*, in: *Archeologia paleocristiana e altomedievale* (vedi n. 26), p. 159.

¹³⁰ E. MORINI, *Il monachesimo* (vedi n. 10), p. 46.

¹³¹ P. G. SPANU, *La Sardegna bizantina* (vedi n. 69), pp. 37-38.

¹³² O. LILLIU, *Un microcosmo storico culturale: la Grotta-santuario di Santa Restituta*, in: *Domus et carcer Sanctae Restitutae*. Storia di un santuario rupestre a Cagliari, Cagliari 1988, p. 35.

s. Giovanni Battista, identificabile per la scritta onomastica.¹³³ Non è la sede opportuna questa per addentrarsi in considerazioni stilistiche, che peraltro richiederebbero competenze specifiche, per cui mi limito a ricordare che le proposte cronologiche oscillano tra l'XI e il XIII e soprattutto si è messa in rilievo una commistione di elementi della cultura iconografica greco orientale con influenze già di ambito occidentale, spiegando tale peculiare aspetto con la presenza di una comunità di monaci orientali nel luogo, che essendo lontani dalla madre patria avrebbero risentito anche dei modi della cultura occidentale.¹³⁴ La cripta, come è noto, dovette essere un santuario già in epoca molto antica, con funzione taumaturgica data la presenza dell'acqua, poi collegato dalla tradizione al culto di Restituta, con ogni probabilità uno dei culti africani introdotti dagli esuli della persecuzione vandalica, 'sardizzata' almeno dall'VIII secolo come madre del vescovo Eusebio.¹³⁵

Un documento del 1275 attesta che in un terreno nella villa di Stampace, venduto ai Francescani del convento oggi in via Mameli dal chirurgo Magistro Tancredu, era anche una cripta *vocata S. Anastasia cum omnibus et singulis muris lapidibus et omnibus aliis rebus quae intra media habet cum ingressibus et egressibus suis*.¹³⁶ Una descrizione ben precisa che fa pensare ad un luogo ipogeo, con rinforzi in muratura di pietra e arredo in negativo.¹³⁷

In area rurale, Felice CHERCHI PABA negli anni Sessanta,¹³⁸ Pier Giorgio SPANU¹³⁹ e Roberto CAPRARA negli anni '80 del Novecento individuavano diversi possibili insediamenti rupestri, tra i quali potrebbero essere connessi a monaci orientali la grotta di S. Pedru di Alghero, un ambiente biabsidato confrontabile con monumenti dell'Italia meridionale modellati su esempi di ambito siriano;¹⁴⁰ S. Liseu di Mores, interessante per la dedica, che ricorre anche Crastu e' Santu Liseu sul Monte Santo, a pochi metri dalla già citata SS. Elia ed Enoch,

¹³³ O. LILLIU, Un esempio di architettura rupestre nella Cagliari medievale: la Cripta di S. Restituta, in: *Archeologia paleocristiana e altomedievale* (vedi n. 26), pp. 106-108; O. LILLIU, Un microcosmo storico culturale (vedi n. 132), pp. 35-39.

¹³⁴ O. LILLIU, Un microcosmo storico culturale (vedi n. 132), p. 39.

¹³⁵ R. MARTORELLI, Vescovi esuli, santi esuli? La circolazione dei culti africani e delle reliquie nell'età di Fulgenzio, in: *Lingua et ingenium. Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*, a cura di A. PIRAS, *Ortacesus* 2010, pp. 476-477 (con bibliografia).

¹³⁶ Il documento originale era in pergamena ed è andato smarrito. Ne dà notizia attraverso la trascrizione di una copia seicentesca il Padre Costantino DEVILLA in C. DEVILLA, *I Frati Minori claustrali o conventuali in Sardegna*, Sassari 1942, pp. 126-132, in particolare alla p. 127 per il riferimento alla cripta.

¹³⁷ A. M. SAIU DEIDDA, La chiesa nella documentazione storico-letteraria, in: *Domus et carcer* (vedi n. 132), p. 75.

¹³⁸ F. CHERCHI PABA, La Chiesa Greca (vedi n. 38), pp. 62-63; ripresa con l'invito alla prudenza da E. MORINI, *Il monachesimo* (vedi n. 10), p. 46.

¹³⁹ P. G. SPANU, *La Sardegna bizantina* (vedi n. 69), pp. 204-208.

¹⁴⁰ R. CAPRARA, *Due chiese rupestri* (vedi n. 127), p. 301.

con due ipogei sovrapposti, di cui il sottostante ad uso funerario;¹⁴¹ S. Giovanni nei pressi di Ottava, rupestre, con nicchia di fondo in funzione di abside, banchi risparmiati nella roccia, residui labili di graffiti (resti di un *chrismion*).¹⁴² Ancora nel Sassarese è stato individuato un riutilizzo culturale cristiano nella 'domus de janas' di Musellos (Ittiri).¹⁴³ Celle anacoretiche potrebbero essere anche i tafoni in Gallura,¹⁴⁴ dove peraltro il toponimo Luras/Lauras richiama gli insediamenti monastici eremitici organizzati tipici della Palestina.¹⁴⁵ A Luogosanto la chiesa attuale di Nostra Signora ingloba un sia pur modesto sito rupestre.¹⁴⁶

Forte è la suggestione di vedere una memoria di monaci orientali a S. Andrea Priu di Rebeccu (Bonorva) (fig. 12), sito noto nella toponomastica attuale come 'il convento'.¹⁴⁷ In età nuragica era una necropoli, riusata in epoca post-classica.¹⁴⁸ Una di queste tombe, la cd. Tomba del capo, conserva evidenti segni di rioccupazione in età tardoantica ed altomedievale; Roberto CAPRARA individua sul pavimento le tracce di un'iconostasi lignea.¹⁴⁹ In particolare, l'ambiente più interiore si presenta affrescato almeno su due delle quattro pareti, forse quanto rimane di una decorazione più ampia.¹⁵⁰ Proprio i dipinti mostrano che ci furono probabilmente diversi momenti di riuso, l'ultimo dei quali potrebbe essere inerente ad una comunità monastica. Le pitture raffigurano – partendo dalla parete a sinistra del varco di entrata – alcuni quadretti con scene della vita di Cristo desunte da testi apocrifi; il lato di fondo, invece, ha al centro il Cristo fra i 4 evangelisti.¹⁵¹ A destra è una decorazione che mostra caratteri totalmente diversi: guardano lo spettatore figure maschili in posizione paratattica e frontale, nel gesto della parola, con il *codex* dei testi sacri in mano, identificabili con gli apostoli (fig. 13), grazie alle iscrizioni onomastiche in lingua greca e caratteri

¹⁴¹ R. CAPRARA, *Due chiese rupestri* (vedi n. 127), p. 301: mette in risalto l'analogia con gli insediamenti della Cappadocia. P. G. SPANU, *La Sardegna bizantina* (vedi n. 69), p. 204; E. MORINI, *Il monachesimo* (vedi n. 10), p. 47.

¹⁴² R. CAPRARA, *Due chiese rupestri* (vedi n. 127), p. 301.

¹⁴³ F. G. R. CAMPUS, *Le chiese rupestri* (vedi n. 123), pp. 24-34.

¹⁴⁴ R. CAPRARA, *Le chiese rupestri* (vedi n. 118), p. 251; F. PINNA, *Archeologia del territorio in Sardegna. La Gallura tra tarda antichità e medioevo* (*De Sardinia Insula* 2), Cagliari 2008, p. 84.

¹⁴⁵ E. MORINI, *Il monachesimo* (vedi n. 10), p. 47.

¹⁴⁶ F. PINNA, *Archeologia del territorio* (vedi n. 144), p. 71.

¹⁴⁷ G. SPANO, *Catacombe di Sant'Andrea Abriu presso Bonorva*, in: *Bullettino Archeologico Sardo* 2 (1856), p. 170; A. M. SAIU DEIDDA, *Architettura rupestre* (vedi n. 129), p. 170; E. MORINI, *Il monachesimo* (vedi n. 10), p. 46.

¹⁴⁸ G. SPANO, *Catacombe* (vedi n. 147), pp. 170-172. Per R. CAPRARA, *Le chiese rupestri* (vedi n. 118), p. 257 sarebbe paleocristiana. Cfr. anche P. G. SPANU, *La Sardegna bizantina* (vedi n. 69), p. 205.

¹⁴⁹ R. CAPRARA, *Le chiese rupestri* (vedi n. 118), p. 256.

¹⁵⁰ R. CORONEO / R. SERRA, *Sardegna preromanica* (vedi n. 63), pp. 61-62.

¹⁵¹ R. CAPRARA, *Le chiese rupestri* (vedi n. 118), p. 256; A. M. NIEDDU, *L'arte paleocristiana in Sardegna: la pittura*, in: *Insulae Christi* (vedi n. 36) p. 376; R. CORONEO, *Gli affreschi di S. Andrea Priu a Bonorva. Nota preliminare*, in: *Archivio Storico Sardo* 43 (2003), pp. 21-23.

della scrittura latina.¹⁵² Scene diverse per ispirazione e tematica, ma ancora di più per stile, che hanno fatto ipotizzare diversi momenti di realizzazione, distanti anche nel tempo. Le ipotesi di datazione sono disperate e contrastanti e oscillano fra l'VIII,¹⁵³ il IX-X¹⁵⁴ e il XIII secolo.¹⁵⁵

La dedica a S. Andrea riconduce al repertorio agiografico orientale, che annovera oltre all'apostolo un monaco omonimo.¹⁵⁶ Il contesto evoca la struttura di una 'lavra', in luogo isolato, arroccata sul costone, sfruttando le cavità naturali, che in un'ottica monastica si prestavano bene al sistema della cellula individuale che fa perno su un solo spazio per la preghiera collettiva.¹⁵⁷

La tematica ugualmente trova confronti con gli insediamenti monastici della Cappadocia, dove la decorazione è spesso ripartita su più fasce sovrapposte, in cui alcune scene riproducono momenti della vita di Cristo, prediligendo i testi apocrifi; altre presentano cortei di apostoli e santi, anche stilisticamente molto vicini all'esempio sardo.¹⁵⁸

Negli altri casi risulta spesso difficile proporre una precisa cronologia, per cui ci si appiglia a criteri diversi. Giancarlo ZICHI dice che nell'VIII-X secolo erano scomparsi i monasteri più importanti sostituiti da comunità di rito greco formate da monaci agricoltori che, staccatisi dalla vita comune, si erano ritirati in solitudine come eremiti.¹⁵⁹ Roberto CAPRARA, definendo l'alto medioevo sardo un periodo dominato da persone illetterate, ritiene che la mancanza di iscrizioni in questi siti possa essere addotta proprio come una prova di questi secoli.¹⁶⁰

A conclusione di questo intervento, credo sia da sottolineare la vastità dell'argomento ed insieme l'incompletezza delle conoscenze in una ricerca intrapresa da studiosi diversi, con modi e tempi differenti. Il fascino dell'argomento e la sua importanza per la storia dell'Isola, non solo sotto il profilo

religioso, non possono che rendere auspicabile un censimento capillare delle testimonianze nell'ambito di un lavoro di équipe, ognuno con le proprie competenze.

Per tracciare alcune linee generali, tenendo presente la documentazione disomogenea e non considerando le teorie al momento prive di fondamento, secondo le quali i primi fermenti di disciplina monastica sarebbero giunti nell'Isola con Eusebio e Lucifero, esiliati alla metà del IV secolo in Oriente, dove vennero a contatto con i monaci della Cappadocia, o con Ilaro,¹⁶¹ né tantomeno la leggenda dell'arrivo nello stesso periodo di Nicola e Trano in Gallura,¹⁶² anch'essi orientali, credo si possa dire allo stato attuale della ricerca, che – sebbene non si debba escludere un flusso di monaci dalla capitale per iniziativa individuale all'indomani della riconquista bizantina, così come di altri individui – anche la Sardegna dovette risentire degli effetti dei due eventi che segnarono, con ogni probabilità, l'introduzione massiccia del cd. monachesimo basiliano, o più correttamente orientale, nelle regioni occidentali dell'impero. L'attacco dei Persiani agli inizi del VII secolo¹⁶³ e forse soprattutto l'invasione saracena verosimilmente causarono l'arrivo e lo stanziamento nell'Isola delle comunità di anacoreti fuggite dall'Oriente,¹⁶⁴ che dovettero scappare anche dall'Africa occupata dagli arabi alla fine del VII, come i monaci ellenofoni destinatari della lettera di Anastasio.¹⁶⁵ Infine, dovette fare la sua parte anche la lotta alle immagini sacre (l'iconoclastia) fra l'VIII e il IX.¹⁶⁶ Al di là delle visioni apocalittiche, è ormai accertato che soprattutto in quest'ultimo caso l'azione di imperatori come Costantino Copronimo fu diretta contro i monasteri, distruggendone la ricca decorazione ispirata alle figure sante, sostituita talvolta da segni aniconici, e contro i religiosi stessi, uomini e donne, custodi delle icone, che fuggirono proprio allo scopo di salvare le preziose immagini.¹⁶⁷ Anche se i provvedimenti dovevano essere applicati in tutto il territorio dell'impero e le

¹⁵² R. CORONEO, Gli affreschi (vedi n. 151), p. 21.

¹⁵³ R. CORONEO, Gli affreschi (vedi n. 151), pp. 22-23; R. CORONEO / R. SERRA, Sardegna preromana (vedi n. 63), p. 68.

¹⁵⁴ G. SPANO, Catacombe (vedi n. 147), p. 175.

¹⁵⁵ Per il pieno medioevo propendono anche A. M. SAIU DEIDDA, Architettura rupestre (vedi n. 129), p. 170; A. M. NIEDDU, L'arte paleocristiana (vedi n. 151), p. 376.

¹⁵⁶ R. MARTORELLI, Culti e riti a Cagliari in età bizantina, in: *Oriente radiata fulgore*. La Sardegna nel contesto storico e culturale bizantino. Atti del Convegno di Studi (Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 30 novembre-1 dicembre 2007), a cura di L. CASULA / A. M. CORDA / A. PIRAS, Cagliari 2008 [2009], pp. 225-226.

¹⁵⁷ Cfr. la nota 15.

¹⁵⁸ N. THIERRY, s.v. Cappadocia (vedi n. 15), pp. 224-228.

¹⁵⁹ G. ZICHI, Sorres e la sua diocesi, Sassari 1975, p. 31; R. CAPRARA, Le chiese rupestri (vedi n. 118), p. 270.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 267.

¹⁶¹ I. F. FARAE, *Opera* (vedi n. 88), p. 157; F. CHERCHI PABA, La Chiesa Greca (vedi n. 38), p. 5; R. TURTAS, Il monachesimo in Sardegna (vedi n. 27), pp. 46-47; E. MORINI, Il monachesimo (vedi n. 10), p. 45; R. MARTORELLI, Committenza e ubicazione (vedi n. 2), p. 300.

¹⁶² Abbracciata fin dai tempi del Fara (I. F. FARAE, *Opera* [vedi n. 88], p. 159). Cfr. da ultimo F. PINNA, Archeologia del territorio (vedi n. 144), pp. 70-72.

¹⁶³ I. SHAHID, The last Sasanid byzantine conflict in the seventh century: the causes of the outbreak, in: *La Persia e Bisanzio*. Atti del Convegno internazionale (Roma, 14-18 ottobre 2002) (Atti dei convegni Lincei 201), Roma 2004, pp. 223-243; S. COSENTINO, Storia dell'Italia bizantina (vedi n. 10), pp. 125-155.

¹⁶⁴ E. MORINI, Il monachesimo (vedi n. 10), p. 42; R. MARTORELLI, Committenza e ubicazione (vedi n. 2), pp. 300-301.

¹⁶⁵ R. MARTORELLI, Committenza e ubicazione (vedi n. 2), p. 300. Cfr. *supra*, nota 39.

¹⁶⁶ S. COSENTINO, Storia dell'Italia bizantina (vedi n. 10), pp. 307-312.

¹⁶⁷ H. L. KESSLER, s.v. Iconoclastia (vedi n. 16), pp. 277-281.

testimonianze sono ancora riconoscibili ad esempio in Giordania,¹⁶⁸ la collocazione più periferica di alcune aree ed il “più generale potenziamento dell'apparato bizantino in Italia meridionale”¹⁶⁹ dovettero agevolare l'accoglienza dei profughi nelle regioni peninsulari meridionali e insulari,¹⁷⁰ a Roma,¹⁷¹ a Ravenna,¹⁷² dove gli insediamenti di monaci orientali hanno lasciato tracce sia nella forma cenobitica che rupestre.¹⁷³ La Sardegna conserva diverse testimonianze che l'accomunano all'Italia meridionale bizantina in un processo culturale di “seconda ellenizzazione”¹⁷⁴, di rapporti commerciali¹⁷⁵ ed anche per quanto concerne la sfera religiosa.¹⁷⁶

Come in Oriente, anche in Sardegna gli insediamenti monastici attestati, sia pure da una documentazione al momento scarsa, sembrano essere vari, dal cenobio urbano, allo stanziamento presso i santuari,¹⁷⁷ ai monasteri rurali o rupestri,¹⁷⁸ ma più spesso si tratta di nuclei sparsi in cui eremitismo e cenobitismo convivevano, sul modello delle ‘lavre’, forse dipendenti da centri maggiori.¹⁷⁹

¹⁶⁸ Si veda ad esempio l'abrasione dei volti delle figure su alcuni mosaici della Giordania in M. PICCIRILLO, *L'Arabia cristiana*, Milano 2002, p. 100.

¹⁶⁹ S. COSENTINO, *Storia dell'Italia bizantina* (vedi n. 10), p. 325.

¹⁷⁰ In generale cfr. J. GRIBOMONT, *Il monachesimo orientale*, in: *Dall'eremo al cenobio* (vedi n. 21), pp. 143-152; S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nell'Italia meridionale e insulare*, in: *Bisanzio, Roma e l'Italia* (vedi n. 52), pp. 675-693; M. FALLA CASTELFRANCHI, s.v. *Basiliani* (vedi n. 11), pp. 142-145; J.-M. SANSTERRE, *Les moines d'Occident et le monachisme d'Orient du VI^e au XI^e siècle: entre textes anciens et réalités contemporaines*, in: *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*. LI Settimana di Studio del centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 24-30 aprile 2003), Spoleto 2004, pp. 289-332; S. COSENTINO, *Storia dell'Italia bizantina* (vedi n. 10), pp. 325-330.

¹⁷¹ L. PANI ERMINI, *Spazio cristiano* (vedi n. 58), pp. 176-178; S. COSENTINO, *Storia dell'Italia bizantina* (vedi n. 10), pp. 326-327.

¹⁷² S. COSENTINO, *Storia dell'Italia bizantina* (vedi n. 10), p. 325.

¹⁷³ A. COSCARELLA, *I monasteri italo-greci della Calabria nel tessuto insediativo di età normanna*, in: *Committenza, scelte insediative* (vedi n. 2), pp. 523-544; G. ROMA, *Monasteri bizantini fortificati sul territorio della Calabria settentrionale: problemi archeologici e lettura*, in: *Committenza, scelte insediative* (vedi n. 2), pp. 545-559; S. COSENTINO, *Storia dell'Italia bizantina* (vedi n. 10), pp. 327-330.

¹⁷⁴ R. CORONEO / R. SERRA, *Sardegna preromanica* (vedi n. 63), p. 15.

¹⁷⁵ Attestati ad esempio dai contenitori da trasporto di provenienza campana, che documentano scambi fra l'Isola e la regione di Miseno (D. MUREDDU, *Cagliari, area adiacente il cimitero di Bonaria* [vedi n. 77], p. 238).

¹⁷⁶ In ambito calabro-lucano si verificò il fenomeno della riatinizzazione delle diocesi greche, in quel caso realmente passate dall'obbedienza al patriarca di Costantinopoli al rientro nell'orbita del papa (A. COSCARELLA, *I monasteri italo-greci* [vedi n. 173], p. 523).

¹⁷⁷ S. COSENTINO, *Storia dell'Italia bizantina* (vedi n. 10), p. 327.

¹⁷⁸ E. MORINI ritiene che la mancata sopravvivenza, come invece accade ad esempio nell'Italia meridionale (COSENTINO 2008, p. 326), dei *typikà* di fondazione dei monasteri sia da assumere come prova del fatto che le comunità monastiche orientali in Sardegna fossero di tipo prevalentemente eremitico (E. MORINI, *Il monachesimo* [vedi n. 10], p. 26).

¹⁷⁹ P. G. SPANU, *La Sardegna bizantina* (vedi n. 69), p. 210.

Difficile dire come erano strutturati al loro interno, ma dai *Typikà* e dagli scritti di Teodoro, che pure non ci riferiscono molto sull'architettura, si può desumere che – poiché le attività lavorative si erano moltiplicate – nel tempo tali strutture erano diventate più articolate.¹⁸⁰

Quale fu in generale la ragione che condusse alla scomparsa di tali insediamenti e veramente in Sardegna i Benedettini e i Vittorini eliminarono del tutto i monaci orientali? Nell'Italia meridionale l'arrivo dei Normanni non annullò la presenza sul territorio del clero italo-greco, che spesso con ulteriori benefici poté costruire altri centri, che diventarono interlocutori economici del nuovo potere.¹⁸¹

Riguardo alla Sardegna, è noto che i Benedettini di Cassino furono chiamati dal Giudice di Torres, per introdurre la *disciplina monachica*, l'espressione certamente si presta ad una lettura nel senso di una volontà di introdurre in Sardegna la ‘vera’ disciplina monastica, sconosciuta in quel periodo, non riconoscendo la dignità di monaci agli eremiti ed anacoreti di provenienza orientale,¹⁸² ma cosa trovarono agli inizi dell'XI secolo sul territorio isolano?

Edifici di culto nelle campagne e monasteri anteriori ai Benedettini e ai Vittorini – che ci dovevano essere anche se non esplicitati nelle fonti – erano probabilmente in abbandono, qualcuno ipotizza a causa di un clero incapace.¹⁸³ Le poche testimonianze che abbiamo nell'Isola, presentate solo in parte in questo contributo, rinviano proprio all'età mediobizantina e si riferiscono per lo più a contesti rurali.

Non mi trova d'accordo l'ipotesi di Gianna LISCIA che vede difficile un popolamento delle campagne da parte di comunità monastiche orientali in quest'epoca, perché non sarebbero sopravvissute alle ripetute incursioni arabe, così come avvenne per ben più grossi ed importanti centri monastici della penisola, come S. Vincenzo al Volturno, Farfa e Montecassino, dai Saraceni pesantemente devastati.¹⁸⁴ Tali incursioni e soprattutto la reale portata nella vita dell'Isola sono ancora da verificare, ma soprattutto si potrebbe obiettare che

¹⁸⁰ M. FALLA CASTELFRANCHI, s.v. *Basiliani* (vedi n. 11), pp. 145-146; A. PARIBENI, s.v. *Monastero* (vedi n. 14), p. 515. Alcuni esempi sono in B. BRENK, *La progettazione dei monasteri nel Vicino Oriente, ovvero quello che i testi non dicono*, in: *Monasteri in Europa occidentale* (vedi n. 24), pp. 21-42.

¹⁸¹ M. FALLA CASTELFRANCHI, s.v. *Basiliani* (vedi n. 11), p. 145; A. COSCARELLA, *I monasteri italo-greci* (vedi n. 173), pp. 529, 544.

¹⁸² Secondo R. TURTAS, *La Chiesa sarda* (vedi n. 7), p. 38, nota 56, poteva trattarsi di epigoni del monachesimo introdotto da Fulgenzio; meno probabile – a mio avviso – la lettura di G. LISCIA (G. LISCIA, *Santa Maria di Tergu* [vedi n. 31], p. 52, nota 3), per la quale tale affermazione si deve intendere, invece, come un'indicazione che in Sardegna si fosse estinta la presenza di insediamenti monastici.

¹⁸³ P. G. SPANU, *I possedimenti vittorini* (vedi n. 33), p. 260.

¹⁸⁴ G. LISCIA, *Santa Maria di Tergu* (vedi n. 31), pp. 54-55.

proprio questi grandi e ricchi centri (peraltro benedettini e non orientali) attraversarono nella penisola l'attenzione dei Saraceni, ma non certo le comunità rupestri dell'Italia meridionale e della Sicilia, che nei secoli dal IX al XIII proliferarono, dunque sotto la dominazione araba.¹⁸⁵ In Calabria le campagne erano disseminate di piccole proprietà rurali vicine fra loro, i cui proprietari o i clerici fondavano i *metochia*, piccoli monasteri, che beneficiavano delle donazioni dei privati e che divenivano autonomi.¹⁸⁶

Come già ricordato, la tradizione storiografica sarda inserisce la richiesta di monaci benedettini e poi vittorini nel quadro più generale di un avvicinamento dei giudici alla Chiesa di Roma, allora impegnata con Gregorio VII nell'azione di rinnovamento.¹⁸⁷

Secondo Alberto BOSCOLO i monaci greci stabilitesi nel Sud della Francia erano scesi nella Sardegna meridionale per eliminare le tradizioni orientali ancora vive.¹⁸⁸

Giovanna LISCIA, sulla scia di Felice CHERCHI PABA, riprende la teoria secondo la quale i monaci orientali agli inizi dell'età giudicale, che coincide con gli esiti dello scisma fra la Chiesa di Roma e quella d'Oriente nel 1054 e dunque con il processo di 'latinizzazione' delle comunità religiose dei paesi bizantini, avessero lasciato l'Isola seguendo la prassi del *charistikion*,¹⁸⁹ cedendo ai laici – e dunque ai Giudici – i loro possedimenti, come ultima ribellione alla Chiesa di Roma.¹⁹⁰ Questo spiegherebbe, certamente, il ruolo di primo piano dei membri delle famiglie regnanti nella fondazione dei monasteri, a partire dal giudice Barisone, che dona *monasterios nostros* ai benedettini nel 1065;¹⁹¹ così come l'intervento di Pietro della famiglia de Athen, attestato in un documento del 1113, che certifica una affiliazione della chiesa di S. Nicola de Trullas e del terreno al monastero di S. Salvatore a Camaldoli,¹⁹² con l'obbligo di non rimuovere il ricco arredo liturgico¹⁹³ e di permettere che vi rimanessero i *donnos heremitas* che vi

abitavano. Anche se gli eremi sono spesso parte integrante dei monasteri benedettini, l'intitolazione a Nicola farebbe propendere per un'origine orientale dell'insediamento e degli eremiti ivi presenti.¹⁹⁴ Salvatore COSENTINO lo ritiene l'unico esempio sardo identificato, anche se solo su base onomastica,¹⁹⁵ sebbene i recenti scavi condotti da Antonella PANDOLFI e dalla sua équipe – pur confermando la frequentazione del sito in età bizantina – non sembrano evidenziare una realtà monastica sul luogo dove sorse il monastero camaldolese.¹⁹⁶ La teoria non è condivisa dalla stessa LISCIA¹⁹⁷ e da Gian Giacomo ORTU, che la ritiene priva di fondamento e dell'appoggio delle fonti coeve, mentre attribuisce la proprietà di tali insediamenti al fatto che ai giudici passò "l'intero asse fondiario pubblico di formazione romano-bizantina".¹⁹⁸

Dunque, molti ancora i quesiti senza risposta: 'Un problema aperto', come recita il sottotitolo appropriato di questo convegno.

Didascalie

1. Capoterra, Santa Barbara (foto dell'Autrice)
2. Cappadocia, Valle di Zeve, insediamenti rupestri (foto dell'Autrice)
3. Cappadocia, chiesetta rupestre (foto dell'Autrice)
4. Siligo (Sassari), Santa Maria *de bubalis* o *de mesomundu* (foto dell'Autrice)
5. Cagliari, Iscrizione di un monaco greco (da A. GUILLOU, *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*, Rome 1996)
6. Cagliari, San Bardilio, chiesa distrutta nel 1909 (dal web)
7. Cagliari, Colle di Bonaria: anfora trovata nella discarica (da D. MUREDDU, Cagliari, area adiacente il cimitero di Bonaria: 'un butto altomedievale con anfore a corpo globulare, in: *Ai confini dell'Impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, a cura di P. CORRIAS / S. COSENTINO, Cagliari 2002, pp. 237-241)
8. Sant'Antioco, Catacomba: *locus depositionis* del santo (dal web)
9. Cagliari, Museo Archeologico Nazionale: epigrafe di Greca (foto del Museo)
10. San Basilio, area archeologica (foto dell'Autrice)
11. Cagliari, Cripta di Santa Restituta (foto dell'Autrice)
12. Bonorva, loc. S. Andrea Priu: veduta della necropoli riusata in età altomedievale (foto dell'Autrice)

¹⁸⁵ Cfr. la nota 170.

¹⁸⁶ A. COSCARELLA, I monasteri italo-greci (vedi n. 173), pp. 524-525.

¹⁸⁷ P. G. SPANU, I possedimenti vittorini (vedi n. 33), p. 258; R. MARTORELLI, *Committenza e ubicazione* (vedi n. 2), p. 306. Cfr. *supra*, nota 37.

¹⁸⁸ A. BOSCOLO, L'Abbazia di San Vittore (vedi n. 9), p. 120.

¹⁸⁹ A. PARIBENI, s.v. Monastero (vedi n. 14), p. 515.

¹⁹⁰ G. LISCIA, Santa Maria di Tergu (vedi n. 31), pp. 52-53.

¹⁹¹ R. TURTAS, La Chiesa sarda (vedi n. 7), p. 36.

¹⁹² Cds, I, doc. XVII, p. 188-190. Secondo Enrico BESTA (E. BESTA, *Rettificazioni cronologiche al primo volume del Codex Diplomaticus Sardiniae*, in: *Archivio Storico Sardo* 1 [1905], p. 293), in realtà, il documento – per un errore di calcolo – sarebbe databile invece al 28 ottobre 1114; A. PANDOLFI *et alii*, San Nicola di Trullas a Semestene. Chiesa e monastero, in: *Committenza, scelte insediative* (vedi n. 2), p. 171.

¹⁹³ A. PALA, *Arredo liturgico medievale. La documentazione scritta e materiale in Sardegna fra IV e XIV secolo*, Cagliari 2011, pp. 121-127.

¹⁹⁴ Ipotesi di G. LILLIU, Trulla "cupola" in Sardegna, in: *Archivio Storico Sardo* 26 (1959), pp. 516-517; poi in R. CORONEO, R. SERRA, *Sardegna preromanica* (vedi n. 63), p. 103. Condivido tale ipotesi per la dedica.

¹⁹⁵ S. COSENTINO, *Storia dell'Italia bizantina* (vedi n. 10), p. 329.

¹⁹⁶ A. PANDOLFI *et alii*, San Nicola (vedi n. 192), pp. 180-181.

¹⁹⁷ G. LISCIA, Santa Maria di Tergu (vedi n. 31), p. 57.

¹⁹⁸ G. G. ORTU, *La Sardegna dei Giudici*, Nuoro 2005, p. 104.

13. Bonorva, loc. S. Andrea Priu: dettaglio dell'affresco con gli Apostoli (foto Roberto Coroneo)
 14. Cappadocia, Yilanli Kilise [chiesa del serpente] (foto dell'Autrice)



fig. 1 Capoterra, Santa Barbara



fig. 2 Cappadocia, Valle di Zeve, insediamenti rupestri

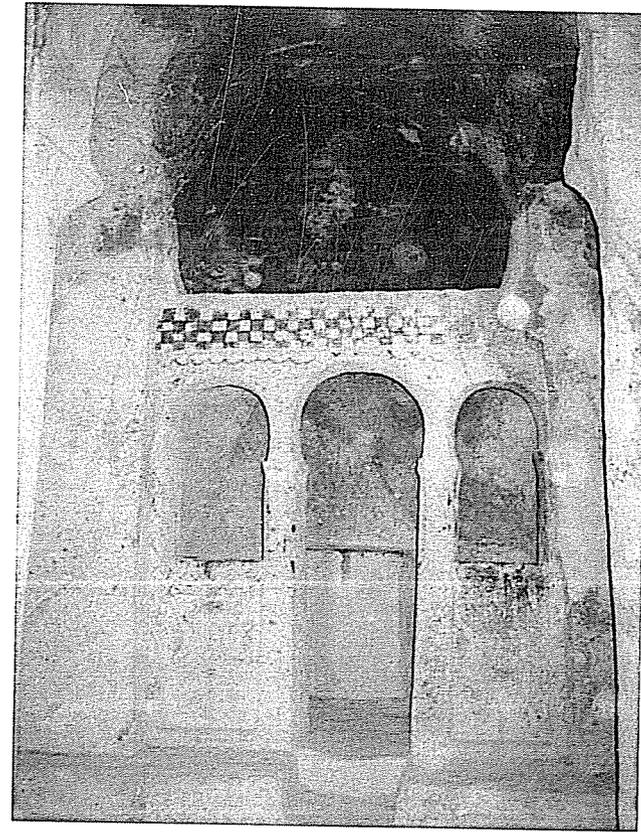


fig. 3 Cappadocia, chiesetta rupestre

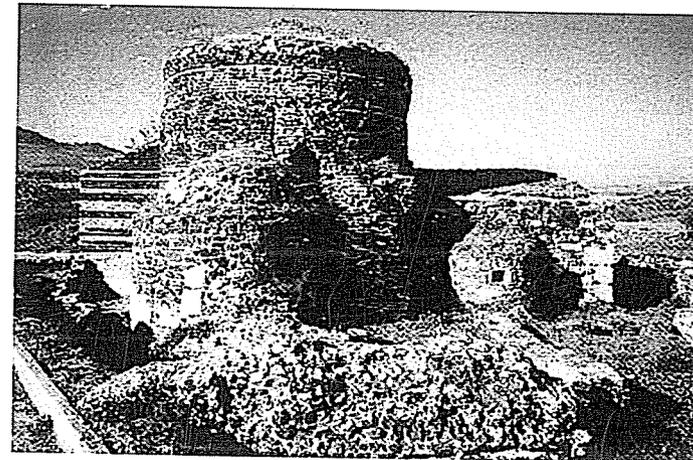


fig. 4 Siligo (Sassari), Santa Maria *de bubalis* o *de mesomundu*



fig. 5 Cagliari, Iscrizione di un monaco greco



fig. 6 Cagliari, San Bardilio, chiesa distrutta nel 1909

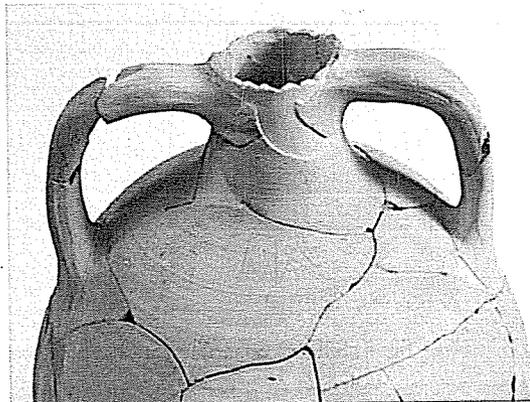


fig. 7 Cagliari, Colle di Bonaria:
anfora trovata nella discarica

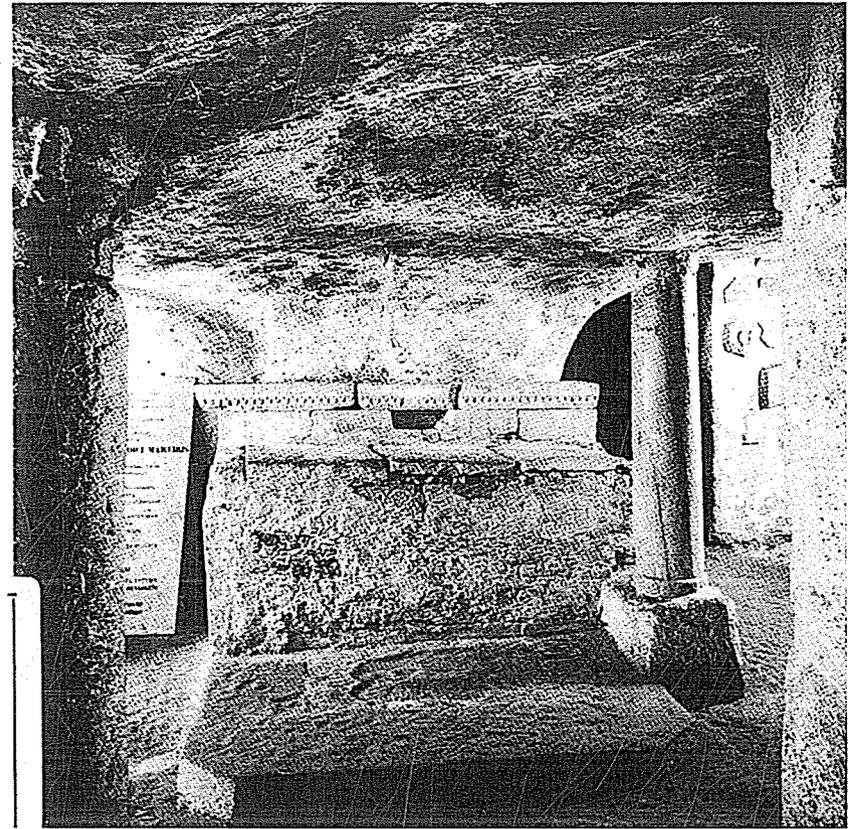


fig. 8 Sant'Antioco, Catacomba: *locus depositionis* del santo



fig. 9 Cagliari, Museo Archeologico Nazionale: epigrafe di Greca



fig. 10 San Basilio, area archeologica

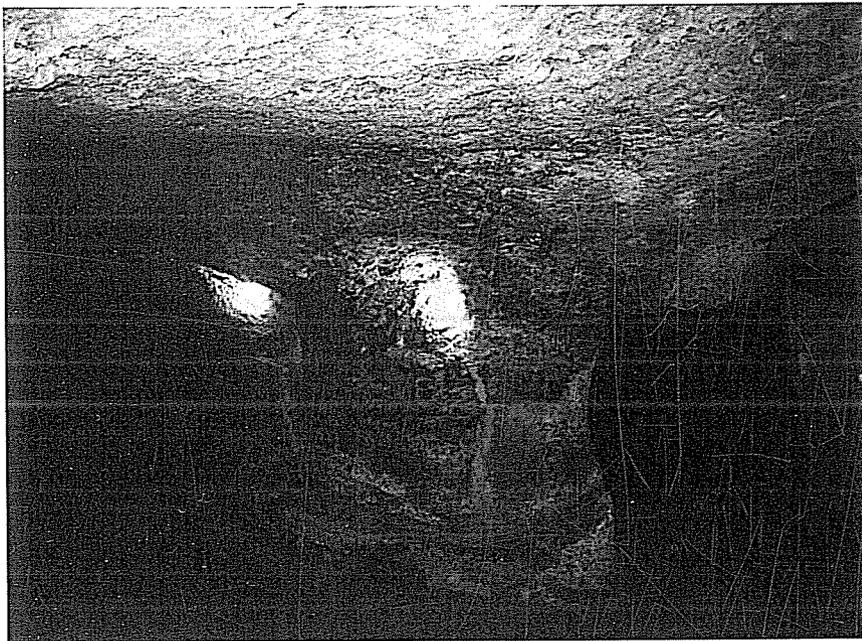


fig. 11 Cagliari, Cripta di Santa Restituta



fig. 12 Bonorva, loc. S. Andrea Priu: veduta della necropoli riusata in età altomedievale



fig. 13 Bonorva, loc. S. Andrea Priu: dettaglio dell'affresco con gli Apostoli

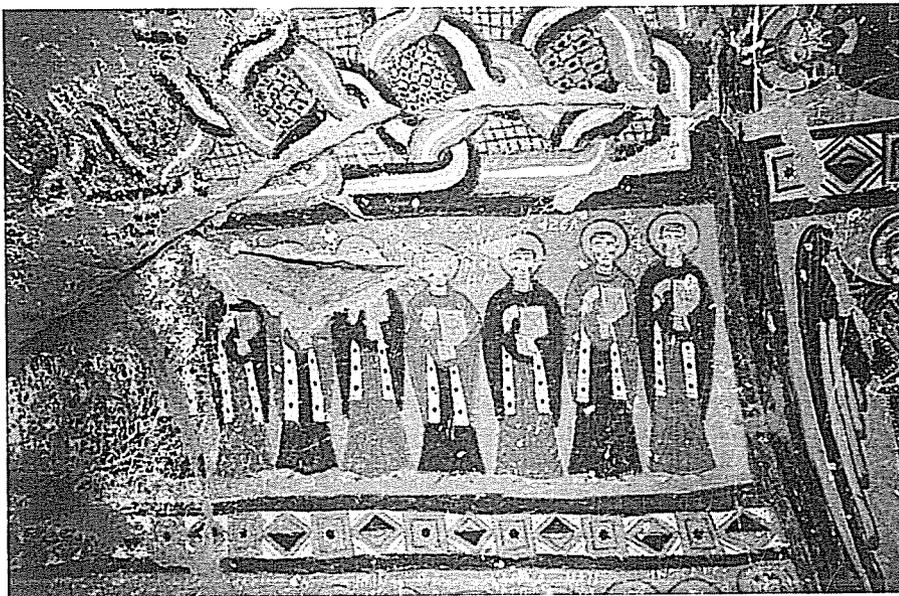


fig. 14 Cappadocia, Yilanli Kilise [chiesa del serpente]

MONACHESIMO MEDIEVALE IN SARDEGNA (METÀ SEC. XI – METÀ SEC. XII)*

RAIMONDO TURTAS

Il tempo assegnato ai relatori per i loro interventi m'aveva spinto, durante il convegno di Oristano (8 aprile 2011), a circoscrivere l'ambito cronologico del mio al periodo compreso tra la metà dell'XI secolo e la metà del XII. Con qualche eccezione lo conservo anche nella presente raccolta di studi perché, durante questo stesso arco di tempo si verificarono due circostanze secondo me piuttosto importanti: la prima, che tutte le congregazioni monastiche occidentali maschili¹ che si insediarono in Sardegna durante tutto il medioevo riuscirono a

* Esprimo un cordiale ringraziamento al dott. Massimiliano VIDILI che ha letto pazientemente il manoscritto.

¹ Nelle pagine seguenti si parlerà soltanto di monachesimo al maschile; su quello femminile, quanto conosciamo del nostro periodo si riduce a poche notizie: la più antica sembra essere quella relativa al monastero di S. Pietro di Silki, nelle vicinanze di Sassari. Dalla seconda scheda del Condaghe di San Pietro di Silki, testo logudorese inedito dei secoli XI-XIII, a cura di G. BONAZZI, Sassari 1900, p. 1, che ha per oggetto una lite dibattuta di fronte al giudice di Torres Gunnari I (1127-1154) tra Massimilla, badessa di Silki, e l'arcivescovo di Torres Attonne II (attestato attorno al 1134) per l'appartenenza giuridica delle chiese di S. Giovanni, di S. Maria e di S. Caterina presso Usini, si sa che era stato proprio il giudice di Torres Mariane (1065-1114) – servendosi dell'aiuto di Jorgi Maiule, probabile vescovo di Ploaghe (“ego [il vescovo Jorgi Maiule] armailu totu su muristene ave novu et posivi omnia regenthia et de aramentu, et de vinas, et de ortu, e ccupas e berbekes e ccapas et ebbas”, *Ibidem*, n. 40, p. 13) – il probabile iniziatore del monastero femminile di Silki, al quale appartenevano già le chiese di “Santu Imbiricu de Sauren” e di “Santa Maria de Cotronianu” (Codrongianus), e il donatore a Silki di quelle chiese allora oggetto della lite; lo stesso che, in seguito, affiliò tutto questo insieme patrimoniale al monastero femminile di S. Maria di Asca, presso Castagneto, diocesi di Populonia: “[...] Sanctu Juanne et Sancta Maria et Sancta Caterina ecclesias de rennu furun, et iudike Mariane las deit assu monasteriu nostru [a Silki] cando li deit totu s'ateru cando lu deit a Sancta Maria de Nasca”. Come osserva G. STRINNA, L'abbazia di S. Maria di Asca e la sua dipendenza sarda di S. Pietro in Silki (Sassari), in: *Bollettino Storico Pisano* 80 (2011), pp. 105-124, “la rilevanza [di questa nuova lettura da lui ricostruita] è sfuggita fino ad oggi perché il documento presenta delle oggettive difficoltà di lettura che ne hanno impedito la corretta interpretazione”. La difficoltà maggiore sorgeva dal fatto che nella stessa “edizione del codice di S. Pietro pubblicata da Giuliano BONAZZI la lezione “Sancta Maria de Nasca” è trascritta come “maria venasca”: *Ibidem*, pp. 110-111 e n. 14. Del tutto condivisibile anche l'altra proposta di STRINNA, *Ibidem*, pp. 111-112, sul ruolo di Guglielmo vescovo di Populonia come suggeritore al giudice Mariane del suddetto affiliazione (in quell'occasione egli compare come legato pontificio); da notare che erano già noti i buoni rapporti tra Guglielmo e Mariane, che nel 1084 avevano portato alla donazione alla Chiesa di Pisa e al suo vescovo della chiesa di S. Michele di Plaiano presso Sassari e di alcune altre ad essa facenti capo, al fine di favorire i contatti tra il clero pisano, già acquisito alla riforma della Chiesa, e il clero del giudicato di Torres che di tale riforma aveva estrema necessità: R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma 1999, pp. 200-206. La seconda notizia dovrebbe essere quella