

ARTURO CALZONA  
 Università degli Studi di Parma  
 Dipartimento di Lettere, Arti, Storia e Società

## Il monte Tabor di Romualdo e Pier Damiani\*

In un bell'articolo recente comparso sulla rivista „Reti Medievali” del 2010 e con un titolo assai significativo „Il territorio di Romualdo e Pier Damiani”<sup>1</sup>, Tommaso di Carpegna Falconieri ha posto al centro del dibattito una questione importante. Partendo infatti da un riesame dei modelli interpretativi suggeriti dalla ricca storiografia di questi ultimi anni, Di Carpegna si chiede come possa saldarsi la storia delle strutture e quella delle istituzioni con la storia della cultura e delle idee, come possa saldarsi, insomma, il contesto con il testo<sup>2</sup>. Il territorio infatti è certamente „terra arata e campo di manovra delle istituzioni e dei gruppi sociali”, ma è anche un territorio mentale, è anche una rappresentazione simbolica. Il lavoro degli storici deve pertanto, a suo avviso, indirizzarsi ancora più di quanto sia avvenuto sino ad ora, verso una forma, riprendendo una espressione di Giuseppe Sergi, di „storiografia percettiva”<sup>3</sup>.

Si tratta certamente di una questione complessa perché se può sembrare facile e soprattutto corretto analizzare il territorio restando agganciati rigorosamente alle fonti, più difficile è invece penetrare nelle rappresentazioni culturali che gli uomini del medioevo hanno dato del loro campo di manovra perché esse possono

---

\* Il titolo dell'intervento è nato durante il viaggio nelle Marche nel territorio di Romualdo e Pier Damiani che assieme a Giorgio Milanese abbiamo deciso di fare nei giorni precedenti l'incontro di Fonte Avellana per rivedere tutti gli eremi da loro fondati. Durante lo spostamento da San Vittore alle Chiusi a Valdicastro ho scattato l'immagine n. 8 che a mio avviso trasmette molto bene il senso di cosa potesse significare il „territorio” attorno al Catria. Tornato a casa, casualmente, ho riletto il testo di G. Baroffio, *La musica a Fonte Avellana nel secolo XI*, in *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, [in:] *Atti del XXIX Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 29–31 agosto 2007*, S. Pietro in Cariano (Vr) 2008, pp. 285–308: 286 che scrive: „Tabor: monte dell'epifania divina di cui il Catria è il riflesso in terra marchigiana, la cui ombra protegge e illumina gli edifici e i cuori degli eremiti avellaniti”.

<sup>1</sup> T. Di Carpegna Falconieri, *Il territorio di Romualdo e Pier Damiani*, „Reti Medievali Rivista”, vol. XI, 2010, No. 1, pp. 320–331 <<http://www.retimedievali.it>>.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>3</sup> G. Sergi, *L'idea di medioevo. Fra storia e senso comune*, Roma 1999, ed. cons. 2005, p. 9.

essere, e naturalmente questo è un grosso rischio, solo intenzioni sottese e non risultati raggiunti. La disamina degli studi recenti, presi in considerazione da Di Carpegna<sup>4</sup>, evidenzia quanto in questi ultimi anni sia cambiato nelle metodologie di approccio all'analisi del territorio inteso in senso ampio e in particolare di quello legato a Romualdo e Pier Damiani. Sono rimasto tuttavia sorpreso perché nel contributo, pur ricordando quelle che vengono definite in modo ampio le „fonti archeologiche”<sup>5</sup>, manca qualsiasi riferimento alla storiografia storico–artistica, quasi che lo spazio fisico, ma anche quello simbolico degli eremi e dei cenobi di Romualdo, non sia anch'esso un aspetto importante della questione. Naturalmente mi sono dato immediatamente una risposta: Di Carpegna, come tutti coloro che hanno lavorato in questi anni, sono soprattutto storici *tout–court* e dunque, seppure con un po' di dispiacere per la mia disciplina, l'ho ampiamente giustificato.

Ho iniziato dunque a cercare di ricostruire quanto nel settore di ricerca di mio interesse sia stato prodotto sul territorio di Romualdo e Pier Damiani a partire almeno dagli Atti del convegno della Mendola del 1962, dove peraltro erano presenti due importanti contributi, seppure di carattere generale sull'argomento dello spazio eremitico, quello di Jean H u b e r t e di Adriano P r a n d i<sup>6</sup> e devo dire che la sorpresa è stata grande. Di Carpegna non poteva tenere conto delle ricerche in ambito storico–artistico perché non ci sono. Da sempre l'interesse per gli eremi riguarda soprattutto l'Italia meridionale e le cosiddette grotte basiliane, ma per il territorio di Romualdo e Pier Damiani non è avvenuto neppure quello che si è verificato per i vallombrosani nel 1964–1965, quando Jean G a b o r i t<sup>7</sup>, in un momento peraltro in cui si dibatteva la questione se esista una architettura cistercense<sup>8</sup> così come si è sostenuto per quella cluniacense, aveva posto la questione dell'architettura vallombrosana; studio che ha sollecitato ad indagini che continuano ancora oggi<sup>9</sup>. Sugli

<sup>4</sup> Per i numerosi contributi citati da Di Carpegna si rimanda alle ricche note dell'articolo: T. Di Carpegna Falconieri, op. cit.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 322.

<sup>6</sup> J. H u b e r t, *L'érémisme et l'archéologie*, [in:] *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, [in:] *Atti della seconda settimana internazionale di studio, Mendola 30 agosto — 6 settembre 1962*, Milano 1965, pp. 462–487; A. P r a n d i, *Aspetti archeologici dell'eremitismo in Puglia*, [in:] ibidem, pp. 435–456.

<sup>7</sup> J. G a b o r i t, *Les plus anciens monastères de l'ordre de Vallombreuse (1037–1115). Études archéologique*, „Mélange d'Archéologie et d'Histoire (École française de Rome)”, vol. LXXVI, 1964, pp. 451–490; vol. LXXVII, 1965, pp. 179–208.

<sup>8</sup> H. H a h n, *Die frühe Kirchenbaukunst der Zisterzienser. Untersuchungen zur Beaugeschichte von Kloster Eberbach im Rheingau und ihren europäischen Analogien in 12. Jahrhundert*, Berlin 1957; M. A u b e r t, *Existe–t–il une architecture cistercienne?*, „Cahiers de civilisation médiévale”, vol. I, 1958, No. 2, pp. 153–158.

<sup>9</sup> M. S a l m i, *Vallombrosa e l'arte*, [in:] *L'abbazia di Vallombrosa nel pensiero contemporaneo*, Livorno 1953, pp. 199–216; *idem*, *Chiese romaniche della campagna toscana*, Milano 1958; *idem*, *Chiese romaniche della Toscana*, Milano 1961; I. M o r e t t i, *L'architettura vallombrosana delle origini*, in *I vallombrosani nella società italiana dei secoli XI e XII*, [in:] *Atti del I Colloquio vallombro-*

eremi romualdini e avellaniti delle origini esiste davvero molto poco e basta scorrere due interessanti volumi, quello di Paola Piva dedicato alle Marche<sup>10</sup>, oppure quello di Guido Tigler sulla Toscana<sup>11</sup>, per avere un quadro preciso della situazione, quasi che gli spazi fisici degli eremi costituiscano una categoria „minore” rispetto alla grande architettura monastica e a quella delle cattedrali e delle pievi. Certo non si può dire in assoluto che gli studi siano del tutto assenti, si può tuttavia osservare come essi siano legati a singoli edifici<sup>12</sup> o ad analisi diacroniche<sup>13</sup>, oppure come qualche struttura sia stata analizzata all’interno di una particolare area regionale o diocesana o un sistema territoriale ristretto: il romanico dell’Umbria<sup>14</sup>, della Toscana o delle Marche<sup>15</sup>, della valle dell’Esino oppure del maceratese etc., oppure per generi — le pievi distinte dalle abbazie —, ma manca certamente un’analisi d’insieme sugli eremi/cenobi romualdini e avellaniti. Non si è mai insomma cercato di capire che rapporto esista tra i modelli spirituali e le strutture materiali

sano, *Vallombrosa 3–4 settembre 1993*, a cura di G. Monzio Compagnoni, Vallombrosa 1995, pp. 239–257. Si vedano anche i contributi dei convegni: *Architettura eremitica. Sistemi progettuali e paesaggi culturali* organizzati dall’Università di Firenze.

<sup>10</sup> P. Piva, *Marche Romaniche*, Milano 2003; da completare con idem, *Il Romanico nelle Marche*, Milano 2013.

<sup>11</sup> G. Tigler, *Toscana Romanica*, Milano 2006.

<sup>12</sup> C. Pierucci, *La struttura edilizia di Fonte Avellana al tempo di San Pier Damiano*, „Studi Gregoriani” vol. X, 1975, pp. 131–140. Sull’abbazia di Valdicastro: H. Sahler, *Die ehemalige Abtei Valdicastro in den Marken. Ein romualdinisches Kloster?*, [in:] *Magister operis. Beiträge zur mittelalterlichen Architektur Europas, Fastgabe für Dethard von Winterfeld zum 70. Geburtstag*, hrsg. G. Dette, L. Heeg, K.T. Weber, Regensburg 2008, pp. 427–470.

<sup>13</sup> A. Ceratti, *Eremiti camaldolesi in Italia. Luoghi. Architettura. Spiritualità*, Milano 1993.

<sup>14</sup> R. Pardi, *Architettura religiosa medievale in Umbria*, Spoleto 2000; M.T. Gigliozzi, *Architettura romanica in Umbria. Edifici di culto tra la fine del X e gli inizi del XIII secolo*, Roma 2000; B. Sperandio, *Chiese romaniche in Umbria*, Perugia 2001.

<sup>15</sup> *Le fondazioni benedettine nelle Marche: materiali per un atlante storico geografico dei sistemi insediativi territoriali*, a cura di M. L. Neri, Napoli 2007; L. Serra, *Arte nelle Marche. L’architettura del periodo romanico*, „Rassegna Marchigiana per le Arti Figurative, le Bellezze naturali, la Musica”, vol. IV, 1925–1926, pp. 441–482; idem, *L’Arte nelle Marche. I. Dalle origini cristiane alla fine del gotico*, Pesaro 1929; P. Favole, *Le Marche*, Milano 1993 (Italia romanica 14); W. Krönig, *Nota sull’architettura religiosa medievale delle Marche*, [in:] *Atti dell’XI Congresso Internazionale di Storia dell’Architettura, Roma 1959*, Roma 1965, pp. 205–232; P. Piva, op. cit.; H. Sahler, *L’abbazia benedettina di Santa Maria delle Moje*, Ancona 1995; eadem, *I primi due secoli dell’Abbazia di San Vittore delle Chiuse*, „Studia Picena”, vol. LVIII, 1993, pp. 7–46; eadem, *San Claudio al Chienti und die romanischen Kirchen des Vierstüzentypus in den Marken*, Münster 1998 (Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, 6); trad. ita. *San Claudio al Chienti e le chiese romaniche a croce greca iscritta nelle Marche*, Ascoli Piceno 2006; eadem, *Die Abteikirche Sant’Urbano all’Esinate in den Marken*, „Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz”, vol. XLVII, 2003, No. 1, pp. 5–56, i contributi di H. Sahler, C. Cerioni, R. Lippi nel volume: *L’abbazia di Sant’Elena nella valle dell’Esino, Atti del convegno di studi, Serra S. Quirico, 27 maggio 2006*, a cura di M. Paraventi, Jesi 2008. Per i singoli edifici si rimanda almeno alla bibliografia indicata da P. Piva, op. cit.

realizzate nella prima fase della diffusione dell'ordine anche perché mi pare abbia preso il sopravvento l'idea di un Romualdo „tutto spirito” il quale non aveva e non poteva avere alcun interesse per le strutture materiali in cui realizzare la sua proposta di perfezione cristiana<sup>16</sup>, diversamente da quanto invece avviene per tantissimi abati del suo tempo e anche senza tenere presente che la stessa „Vita” ci racconta come Romualdo avesse inviato denaro per il restauro del monastero di Santa Maria in Palazzolo distrutto da un incendio, gesto che gli costerà una solenne reprimenda con tanto di bastonatura da parte dei confratelli di Verghereto<sup>17</sup>. La questione però è ancora più complessa perché l'analisi sul campo che già da alcuni anni, con un piccolo gruppo di persone, stiamo cercando di portare avanti ha rivelato difficoltà oggettive per l'analisi delle strutture delle origini; nella gran parte dei casi si tratta infatti di complessi architettonici completamente manomessi o del tutto ricostruiti e in alcuni casi in grave stato di abbandono.

Non sono in grado quindi oggi di rispondere all'invito avanzato da Di Carpegna con dei *realia*, con risultati come quelli che hanno ottenuto gli storici in questi ultimi anni; per fare questo occorre ancora lavorare moltissimo. Vorrei comunque proporre almeno delle suggestioni che nascono — tenendo come *fil rouge* la „Vita beati Romualdi” — da alcuni edifici pervenuti fino a noi, per tentare di capire il rapporto tra il possibile spazio reale di Romualdo e quello raccontato da Pier Damiani.

Cercherò dunque di proporre un viaggio che toccherà soltanto alcune questioni di architettura. Partiamo seguendo l'ordine, che è anche quello cronologico, proposto nella „Vita”. Il testo è noto ed è dunque inutile soffermarsi sul contesto degli avvenimenti. Il primo edificio che incontriamo è la basilica di Sant'Apollinare in Classe a Ravenna dove avviene la *conversatio* di Romualdo; vorrei che si tenesse presente, per ora, perché ci ritorneremo alla fine, che l'edificio che oggi vediamo, consacrato nel 549 dal vescovo Massimiano, pur con non poche manomissioni, corrisponde sostanzialmente a quello che vedevano sia Romualdo che Pier

<sup>16</sup> P. Pierucci, *La riforma romualdino-camaldolese nelle Marche*, [in:] *Aspetti e problemi del monachesimo delle Marche, Atti del Convegno di Studi, Fabriano, 4-7 giugno 1981*, Fabriano 1982 (Biblioteca Montisfani, 6), vol. I, pp. 39-59; P. Palazzini, *S. Romualdo e le sue fondazioni tra i monti del Cagliese*, „Studia Picena”, vol. XVIII, 1948, pp. 61-76.

<sup>17</sup> Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma 1957 (Fonti per la Storia d'Italia), pp. 42-43: *Aliquando mamque ad locum qui Balneum dicitur, qui videlicet in Sexenati constitutus est territorio, transiit, ubi etiam non pauco tempore commemorans monasterium ad beati archangeli Michahelis honorem construxit, a quo non longe cellam habitaturus intravit. Illuc autem Ugo marchio septem sibi pro necessitate misit nummismatum libras, quas ille, ut bene prodigus misericorditer dispensaret, accepit. Audito itaque quod monasterium Palatioli fuisset igne consumptum, sexaginta solidos de predicta pecunia fratribus adiutorium direxit, reliqua autem ut in simile opus expendere reservavit. Cognito hoc monachi sancti Michahelis beluino adversus eum furore commoti sunt [...]. Facta igitur conspiratione, unanimiter cellam eius cum sudibus et falangis irrumpunt, verberibus eum multis afficiunt et direptis omnibus turpiter dehonestatum de finibus suis expellunt.*

Damiani. Ciò che oggi è profondamente modificato è il territorio circostante perché della grande foresta di pino marittimo in cui il cenobio, così almeno dal 731, era immerso<sup>18</sup>, non esiste più traccia.

Dobbiamo invece soffermarci su un altro importante complesso architettonico non italiano, ma che nel percorso di Romualdo ha sicuramente una grandissima importanza anche se il testo damiano sembra piuttosto evasivo; si tratta del monastero di Saint-Michel-de-Cuxa nei pressi del monte Canigou nei Pirenei orientali, non lontano peraltro dal monastero di Saint-Martin de Canigou<sup>19</sup> e dall'abbazia di Santa Maria di Ripoll.

Per gli storici dell'arte si tratta di complessi monastici di straordinaria importanza, emblematici di quella che Josep Puig i Cadafalch ha definito *premier art roman*<sup>20</sup> perché nonostante le ricostruzioni subite, almeno per quanto riguarda Cuxa, dove, tra le molte reliquie, si conservano anche quelle di San Marco e Sant'Apollinare<sup>21</sup>, è ancora ben leggibile la struttura originaria, quella appunto dell'edificio di culto costruito dall'abate Guarino, colui che nel 978 aveva condotto con sé nei Pirenei da Venezia Romualdo, l'eremita Marino, Pietro Orseolo<sup>22</sup>, Giovanni Gradenigo e Giovanni Morosini. Sulla struttura abbaziale e l'abate Guarino, legato a Gerberto d'Aurillac, abbiamo diverse notizie, ma ci preme sottolineare che dal 950 il monastero dipendeva direttamente da Roma, nel 965, il conte di Cerdagne Senoifred, pochi mesi prima di un lascito testamentario a Cluny, aveva

<sup>18</sup> E. Pezzi, *Sant'Apollinare in Classe di Ravenna e il suo bosco perduto*, Ravenna 2008.

<sup>19</sup> É. Vergnolle, *Saint-Martin du Canigou. L'église du XI<sup>e</sup> siècle*, [in:] *Le Monde d'Oliba. Arts et culture en Catalogne et en Occident (1008–1046)*, „Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa”, vol. XL, 2009, pp. 133–143.

<sup>20</sup> Per un quadro complessivo della questione si veda, in particolare, eadem, *Le „Premier Art Roman”. De Josep Puig i Cadafalch à nos jours*, [in:] *Le „Premier Art Roman” cent ans après. La construction entre Saône et Pô autour de l'an mil. Études comparatives, Actes du colloque International de Baume-les-Messieurs et Saint-Claude, 17–21 juin 2009*, Besançon 2012, pp. 17–64.

<sup>21</sup> A. Trias i Teixidor, *Épistola–sermón del monje Garsias de Cuxa*, „Anuario de Filologia”, vol. XI–XII, 1985–1986, pp. 19–48; D. Codina, *Lettre–sermon du moine Garsias de Cuxa a l'abbé Oliba*, „Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa”, vol. XL, 2009, pp. 65–76.

<sup>22</sup> Su Pietro Orseolo oltre ai classici, H. Torla, *Saint Pierre Orséolo, doge de Venise puis bénédictin du monastère de Saint-Michel de Cuxà en Roussillon (Conflent): sa vie et son temps (928–987)*, Paris 1897 e B. Schmid, *Der heilige Peter Orseolo, Doge von Venedig und Benedictiner in Cuxa (928–987)*, „Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner und Zisterzienserorden”, vol. XXII, 1901, pp. 71–112; 251–281; si vedano soprattutto gli importanti contributi di G. Ortali, *Petrus I. Orseolo und seine Zeit. Anmerkungen zur Geschichte der Beziehungen zwischen Venedig und dem ottonischen Reich*, Venezia 1990 (Centro tedesco di studi veneziani. Quaderni, 39); idem, *Quando il doge diventa santo. Fede e politica nell'esperienza di Pietro I Orseolo*, „Studi veneziani”, ns., vol. XLI, 2001, pp. 15–48 e anche C. Caby, *Faire du monde un ermitage: Pietro Orseolo, doge et ermite* in corso di stampa in *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècle)*, éd. par. M. Lauwers, Nice 2002 (Collection du Centre d'Études médiévales, 4), distribuito in formato digitale da „Reti Medievali”.

affidato il cenobio appunto a Guarino a quel tempo abate di Saint–Pierre–de–Lézat nel tolosano, una abbazia entrata a fare parte della nebulosa cluniacense a partire dal tempo di Odone (927–942)<sup>23</sup>.

Il trasferimento di Romualdo a Cuxa era avvenuto, come abbiamo detto, ragionevolmente nel 978, guarda caso, solo pochissimi anni dopo la fine della costruzione della grande chiesa dedicata a San Michele, la cui consacrazione era avvenuta il 30 settembre 974. Al loro arrivo in Catalogna, pur abitando, in particolare Romualdo e Marino, „non longe a monasterio”<sup>24</sup> dove seguivano una vita eremitica, il gruppo di italiani può dunque vedere il grande edificio di Guarino, una struttura di fatto a navata unica anche se affiancata da due corridoi laterali, con coro quadrangolare e con transetto sporgente con absidi doppie, sette altari, ma con una copertura a capriate<sup>25</sup>.

Naturalmente, visto il lungo soggiorno a Cuxa (ben dieci anni), nasce immediatamente una domanda: che cosa possono avere suggerito a Romualdo dal punto di vista degli spazi liturgici, — a Cuxa la liturgia era romano–gelasiana, — la grande abbazia dei Pirenei e gli altri edifici della fine del X secolo presenti in quell’area<sup>26</sup>, collegati da André Bonnery<sup>27</sup> al San Salvatore costruito ad Aniane

<sup>23</sup> R. D’Abdali de Vinyals, *Com neix e com creix un gran monestir pirinenc abans de l’any mil*, Eixalade–Cuixà, Montserrat, 1954 (Analecta Montserrantensia, VIII) con la pubblicazione di tutti gli atti che concernono Guarino; idem, *L’esprit de Cluny i les relacions de Catalunya amb Roma i la Italia en el segle X*, „Studi Medievali”, t. II, 1961, pp. 3–41; P. Bonassie, *La Catalogne du milieu du X<sup>e</sup> siècle à la fin de XI<sup>e</sup> siècle. Croissance et mutations d’une société*, Toulouse 1975; M. Mundò, *Quelques maillons d’une chaîne reliant la Catalogne à l’Adriatique autour de l’an mil*, „Hortus artium medievalium”, vol. IV, 1998, pp. 31–34; A. Catafau, *Cuixà et l’aristocratie catalane*, „Les cahiers de Saint–Michel de Cuxa”, vol. XXXVI, 2005, pp. 67–80; M. Zimmermann, *Saint Michel de Cuxa et l’Italie*, [in:] *Pellegrinaggi e santuari di San Michele, Atti del secondo Convegno Internazionale dedicato all’arcangelo Michele, Atti XVI Convegno sacrensse, Sacra di San Michele, 26–29 settembre 2007*, a cura di G. Casiraghi, G. Sergi, Bari 2009, pp. 269–320.

<sup>24</sup> Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*, p. 25.

<sup>25</sup> P. Ponisch, *Saint–Michel de Cuxa IX<sup>e</sup> XII<sup>e</sup> siècle: aperçu historique*, „Les cahiers de Saint–Michel de Cuxa”, vol. I, 1970, pp. 19–26; idem, *L’architecture préromane de Saint–Michel de Cuxa et sa véritable signification*, „Les cahiers de Saint–Michel de Cuxa”, vol. II, 1971, pp. 17–27; M. Durliat, *L’architecture du XI<sup>e</sup> siècle à Saint–Michel de Cuxa*, [in:] *Etudes d’art médiéval offertes à Louis Grodecki*, éd. par S. Crosby [et alii], Paris 1981, pp. 49–62; P. Ponisch, *L’art de bâtir en Roussillon et en Cerdagne du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle*, „Les cahiers de Saint–Michel de Cuxa”, vol. XXVI, 1995, pp. 35–56; C. Heitz, *Saint–Michel de Cuxa et la tradition carolingienne*, [in:] *De la création à la restauration. Travaux d’histoire de l’art offerts à Marcel Durliat pour son 75<sup>ème</sup> anniversaire*, Toulouse 1992, pp. 53–67; A. Bonnery, *L’abbaye Saint–Michel de Cuixà*, Vic–en Bigorre 2005; O. Poisson, *L’église Saint–Michel de Cuxa de Garin à Oliba*, [in:] *Le «Premier Art Roman» cent ans après. La construction entre Saône et Pô autour de l’an mil*, pp. 287–298.

<sup>26</sup> Il riferimento è alle chiese di Saint–Genis de Fontaines e di Saint’André de Sorède ma anche alle numerose chiese eremitiche sparse nel territorio.

<sup>27</sup> A. Bonnery, *Eglises abbatiales carolingiennes, exemples du Languedoc–Roussillon*, „Les cahiers de Saint–Michel de Cuxa”, vol. XX, 1989, pp. 29–60.

nella vicina Linguadoca nel 782 da Benedetto, il grande riformatore del periodo carolingio? La „Vita sancti Benedicti” di Ardone mostra, soprattutto nella parte iniziale, punti di contatto molto forti con le esperienze di Romualdo. Andare a Cuxa, cioè nel Rossiglione/Linguadoca, avrebbe dunque potuto significare, per Pier Damiani, andare alla radice della questione del rapporto tra eremitismo e cenobitismo in Occidente, ad una presa di visione diretta del contesto in cui era maturata la prima grande esperienza riformatrice del monachesimo benedettino.

Se confrontiamo le planimetrie degli edifici del Rossiglione/Linguadoca sopra ricordati con le strutture attuali delle fondazioni romualdine — Santa Maria di Siritria, San Vincenzo al Furlo, San Salvatore in Val di Castro *ubi iam parva erat ecclesia*, San Benedetto in Alpe, Sant’Elena all’Esino, Fonte Avellana — naturalmente non possiamo non notare sostanziali differenze; ma ciò che noi oggi vediamo degli edifici romualdini è il risultato di profonde trasformazioni avvenute a partire dal XIII secolo. Dal confronto dunque non sembrerebbe possibile trarre conclusioni sugli eventuali rapporti tra le architetture pirenaiche e quelle di Romualdo, anzi parrebbe di dovere confermare quanto da tempo si è affermato e cioè che lo scambio sembra essere solo unidirezionale, dall’Italia al Rossiglione.

Ma torniamo al nostro viaggio. Sappiamo che probabilmente Romualdo torna in Italia nel 988/989 dopo la morte di Pietro Orseolo; Pier Damiani ci racconta che a Cuxa è considerato un santo, ha convertito il conte Oliba de Cabreta, padre del futuro grande abate Oliba (1008–1046)<sup>28</sup>, ma che a causa delle vicende del medesimo padre, ritiratosi a vita monastica a San Severo, una grande struttura monastico-cimiteriale legata all’*élite* cittadina ravennate<sup>29</sup>, aveva deciso di lasciare i Pirenei. Al suo ritorno in Italia è accompagnato da Giovanni Gradenigo, dall’eremita Marino, ma anche dall’abate Guarino che aveva deciso di recarsi in Terra Santa da dove ritorna solo nel 993 e dal conte Oliba che si ferma a Montecassino.

Quali ragioni hanno indotto Romualdo ad allontanarsi dai Pirenei? È credibile che le vicende del padre, come scrive Pier Damiani, siano davvero la causa scatenante dell’interruzione di quella esperienza?

Nella storia di Cuxa mi pare ci sia uno strano vuoto che interessa gli anni che vanno appunto dal 988/989 all’elezione del nuovo abate Goffredo (*abbas possessor*) avvenuta solo nel 991<sup>30</sup>. Per quali ragioni Guarino, che muore nel 996/997, al suo ritorno dalla Terra Santa nel 993 — e a Guarino/Warinus si è voluta associare

<sup>28</sup> Sull’abate Oliba la bibliografia è molto ampia ma è ancora importante il volume di R. D’Abadal, *L’abat Oliba, bisbe de Vic i la seva època*, Barcelona 1948, ed. cons. 1962. Si veda inoltre E. Junyent i Subirà, *La figure de l’abbé Oliba*, „Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa”, vol. III, 1972, pp. 9–18 e il contributo più recente D. Codina i Giol, *Oliba: le moine, l’abbé*, „Studia monastica”, vol. LI, 2009, pp. 79–106 da cui si può ricavare anche la bibliografia precedente.

<sup>29</sup> Sulla famiglia di San Romualdo R. Benericetti, *La famiglia di S. Romualdo*, „Benedictina”, vol. LIX, 2, 2012, pp. 263–270.

<sup>30</sup> *Cartulaire de l’Abbaye de Lézat*, par P. Orlac, A. M. Magnou, Paris 1984, vol. I, pp. XXIV–XXVI.

la fondazione di Aquapendente in Toscana<sup>31</sup> — non torna al suo monastero nonostante la bolla di Giovanni XV che gli assegnava il governo di cinque abbazie? Come spiegare poi l'eccesso di santità che avrebbe portato alle minacce di morte verso Romualdo<sup>32</sup>? È più corretto pensare forse ad un fallimento, ad un momento di crisi della azione politica di Guarino, crisi che di fatto sancisce anche la fine dell'esperienza a Cuxa di Romualdo e del suo gruppo? Ma allora la decisione di andare a Cuxa, che Pier Damiani giustifica anche come viaggio di formazione sugli antichi testi dei padri del deserto<sup>33</sup>, quasi che in Italia non fossero disponibili, non va forse letta come una possibile fuga, come la ricerca di un luogo sicuro oppure anche per Romualdo si può parlare, come Gherardo Ortalli ha fatto per Pietro Orseolo, di una specie di „confino” in un monastero lontano peraltro non ostile alla politica degli Ottoni e del papato<sup>34</sup>? Ritorna insomma la domanda: quale è stato il motivo reale della fuga da Ravenna. Avrebbe a che fare forse con vicende cittadine legate alla questione delle reliquie di Sant'Apollinare su cui si sofferma anche Pier Damiani<sup>35</sup> o con qualche presa di posizione di Romualdo contro Ottone II e più in generale la politica imperiale? A ben riflettere, anche lo spostamento di Romualdo in territorio lagunare, su cui non ci si è molto soffermati, se si tiene conto del quadro generale degli avvenimenti, induce a pensare che non sia stata una scelta casuale e tantomeno spirituale. Venezia e Pietro Orseolo in quegli anni rivendicano infatti la propria autonomia contro le ingerenze ottoniane.

Passiamo ora a qualcosa di meno legato a possibili ipotesi anche se i dati in nostro possesso sono ugualmente assai ridotti. Si tratta dell'eremo e del monastero del Pereo a dodici miglia (20 chilometri circa) da Ravenna.

Con Ottone III la situazione muta profondamente e anzi non si può escludere che lo stesso imperatore, su suggerimento dell'allora arcivescovo di Ravenna Gerberto d'Aurillac che, come abbiamo visto, era legato anche a Guarino, abbia favorito il ritorno di Romualdo in Italia. Tornato nella città romagnola viene infatti nominato abate di Sant'Apollinare in Classe e anche se l'esperienza dura poco il rapporto con l'imperatore sembra essere molto stretto come testimonia la speranza

<sup>31</sup> Il collegamento tra l'abate Guarino e il Santo Sepolcro di Acquapendente è stato proposto da P. R i a n t, *La Donation de Hugues, maquis de Toscane, au Saint Sépulcre et les établissements Latins de Jérusalem au X<sup>e</sup> siècle*, „Mémoires de l'Institut del France. Académie des inscriptions et belles-lettres”, vol. XXXI, No. 2, 1884, pp. 151–195.

<sup>32</sup> Petri Damiani *Vita Beati Romualdi* p. 35: *Audientes autem illius regionis incolae quia Romualdus abire disponderet, nimio maerore turbati sunt, et tractantes inter se qualiter ab hac illum intentione reprimerent, hoc illis tandem potissimum visum est, ut eum missis interfectoribus impia pietate perirent, quatinus, quia eum non poterant retinere viventem, haberent pro patrocinio terrae vel cadaver exanime.*

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 28–29.

<sup>34</sup> G. O r t a l l i, *Quando il doge diventa santo*, pp. 15–48.

<sup>35</sup> Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*, p. 18: *Unde etiam postmodum, si de corpore predicti martyris aliquando questio oriretur, Romualdus penitus affirmabat in ipsa aecclesia esse reconditum, et quamdiu vir sanctus vixit, hoc proferre testimonium non cessavit.*

di Romualdo che Ottone abbandoni il suo ruolo per diventare monaco<sup>36</sup>. Ma questa speranza è legata solo all'idea di „trasformare il mondo in un eremo”<sup>37</sup> o cela qualcos'altro?

Fino a pochi anni fa del Pereo non si conosceva neppure con esattezza la sua ubicazione e il merito della sua riscoperta va a Paola Novara che è riuscita a ritrovarne le tracce nei pressi del ramo del Po di Primaro su una sorta di isolotto contenuto entro le valli a nord e il percorso del Po a sud in un'area denominata nella documentazione più tarda *insula Perei*<sup>38</sup>. Il merito della studiosa è stato anche maggiore perché ha riconosciuto come pertinenti a quell'antico edificio alcuni frammenti in cotto e altri parti scolpite, conservati ora al Museo Nazionale di Ravenna. Il complesso del Pereo, come sappiamo, ruota attorno all'oratorio dedicato a San Adalberto realizzato da Ottone III nel 1001, quindi un edificio di committenza imperiale, presso l'eremo in cui si era stabilito Romualdo con alcuni compagni. La costruzione, sulla base di documenti posteriori, avrebbe sostituito una preesistente struttura dedicata a San Cassiano, dedizione alquanto significativa e in cui occorre riconoscere forse il primitivo luogo di culto dell'eremo dopo il ritorno di Romualdo dalla Spagna. Purtroppo della tipologia dell'edificio commissionato da Ottone III non sappiamo quasi nulla anche se, sulla base delle scarse indicazioni riportate nella „Vita quinque fratrum” di Bruno di Querfurt, si è ipotizzato giustamente che potesse trattarsi di un edificio a pianta centrale: *rotundum oratorium columnis marmoreis pulcherrime*<sup>39</sup>. Altre ipotesi si ricavano però dai frammenti scultorei rimasti. La tipologia dell'edificio rimanda certamente ad una tradizione ben precisa che si collega a quella imperiale romana e tardo antica, ma a Ravenna ha un precedente importante nella basilica di San Vitale, edificio che non poteva lasciare indifferente Ottone III in quanto modello della cappella palatina di Aquisgrana. I reperti scultorei, invece, come è stato sottolineato sempre dalla Novara e da al-

<sup>36</sup> Su questo si veda in particolare: G. A n d e n n a, *Ottone III, Roma e il papato*, [in:] *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi acetici, Atti del XXIV Convegno del Centro Studi Avellinati, Fonte Avellana 2002*, Negarine di S. Pietro in Cariano (Vr) 2003, pp. 11–29 e N. D' A c u n t o, *Ottone III e il Regnum Italiae*, [in:] *ibidem*, pp. 45–84; *idem*, *L'età dell'obbedienza. Papato, Impero e poteri locali ne secolo XI*, Napoli 2007, pp. 1–21.

<sup>37</sup> Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*, 78: *adeo ut putaretur totum mundum in heremum velle convertere et monachico ordini omnem populi multitudinem sociare*.

<sup>38</sup> P. N o v a r a, *S. Adalberto in Pereo e la decorazione in laterizio nel ravennate e nell'Italia settentrionale (sec VII–XI)*, Mantova 1994; Si veda anche C. R o g g i, *Vita e costumanze dei Romualdini del Pereo*, di F-onte Avellana, „Benedictina”, vol. IV, 1950, pp. 69–86. R. B e n e r i c e t t i, *S. Romualdo e la fondazione del Monastero di S. Alberto al Pereo di Ravenna*, „Benedictina”, vol. LVII, 2010, pp. 71–89.

<sup>39</sup> Brunonis (Bruno di Querfurt) *Vita quinque fratrum*, a cura di R. K a d e, MGH, *Scriptores*, vol. XV, 2, Hannoverae 1888, cap. 2; coll. 720: *Ergo toto illo anno, quo non semel turbati et multum de palude infirmi facti, steterunt fratres in illa heremo, ubi rex Otto, homo bonae voluntatis, suo sancto precioso Christi martyri Adalberto rotundum oratorium, columnis marmoreis pulcherrime construxit, in cuius opere centum libras expendit*.



1. Ravenna, Museo Nazionale, Croce, dal monastero di S. Adalberto al Pereo

tri<sup>40</sup>, rimandano da un lato all'abbazia di Pomposa e in particolare alle decorazioni dell'atrio costruito da *magister Mazulo* probabilmente su commissione dell'arcivescovo di Ravenna Gebeardo tra 1028–1044, atrio la cui decorazione va letta come una esaltazione della Croce<sup>41</sup>, e su questo torneremo, dall'altro anche ad alcuni pezzi della cattedrale di Santa Maria Assunta al Torcello ristrutturata a partire dal 1008 dal doge Pietro II Orseolo<sup>42</sup> figlio di quel Pietro Orseolo che con Romualdo si era recato a Cuxa e lì era morto, in odore di santità, nel 987<sup>43</sup>. Sui rapporti stilistici tra l'oratorio del Pereo e l'atrio di Pomposa e il Torcello mi pare che non possano esserci dubbi, penso anzi che la splendida croce ritrovata a Ravenna [fig. n. 1] e l'altra di cui è rimasto solo qualche frammento, siano cronologicamente anteriori a quelle di Pomposa e dunque siano stati sicuramente visti da Romualdo. Ma ciò che in questo contesto ci interessa maggiormente è il fatto che se si accetta per Mazulone la recente ipotesi di Eugenio Russo<sup>44</sup> di una sua possibile origine armeno–georgiana, la derivazione dell'apparato decorativo dell'atrio pomposiano da modelli orientali, come aveva già ipotizzato Géza De Francovich<sup>45</sup>, induce comunque a rite-

<sup>40</sup> P. Novara, *S. Adalberto in Pereo*, pp. 39–44 che ricostruisce anche il dibattito precedente.

<sup>41</sup> M. Salmi, *L'abbazia di Pomposa*, Roma 1936, ed. cons., Milano 1966; E. Russo, *Profilo storico–artistico della chiesa abbaziale di Pomposa*, [in:] *L'arte sacra nei Ducati Estensi, Atti della II Settimana dei Beni storico–artistici della Chiesa nazionale negli Antichi Ducati Estensi, Ferrara, 13–18 settembre 1982*, Ferrara 1984, pp. 201–262; idem, *L'atrio di Pomposa*, [in:] *La civiltà comacchiese e pomposiana dalle origini preistoriche al tardo medioevo, Atti del convegno nazionale di studi storici, Comacchio 1984*, Bologna 1986, pp. 477–536.

<sup>42</sup> Sulla figura di Pietro II Orseolo che si era recato a Cuxa per fare visita al padre si veda: G. Ortalli, *Pietro II Orseolo dux Veneticorum et Dalmaticorum*, [in:] *Venezia e la Dalmazia Anno Mille: secoli di vicende comuni, Atti del Convegno di Studi, Venezia 6 ottobre 2000*, a cura di N. Forntin, Treviso 2002, pp. 13–27. Sugli interventi architettonici a Torcello: G. Trevisan, *Santa Maria Assunta e Santa Fosca a Torcello*, in *Veneto Romano*, a cura di F. Zuliani, Milano 2008, pp. 67–83.

<sup>43</sup> G. Ortalli, *Quando il doge diventa santo*, pp. 15–48.

<sup>44</sup> E. Russo, *Il ruolo di Pomposa nell'XI secolo*, [in:] *La reliquia del Sangue di Cristo: Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, a cura di G.M. Cantarella e A. Calzona, Verona 2012, pp. 421–437.

<sup>45</sup> G. De Francovich, *La corrente comasca nella scultura romanica europea II. La diffusione*,

nera che anche per i grandi monasteri ed edifici di tradizione imperiale o dell'alta aristocrazia (Torcello), siano state fatte scelte di immagine molto precise, che fondavano modelli occidentali e orientali. D'altro canto non possiamo dimenticare che nell'area padana in questo stesso arco temporale è testimoniata proprio la presenza di San Simeone, monaco di origine armena, che aveva fondato un eremo a San Benedetto al Polirone su cui però sappiamo molto poco<sup>46</sup> e che anche a Ravenna erano presenti clero e monaci orientali<sup>47</sup>.

Dopo questa fase ravennate in cui Romualdo assiste alla costruzione voluta da Ottone III abbiamo la parentesi istriana dall'autunno 1001 al 1004/1005, che, vale la pena ricordarlo, avviene anch'essa a ridosso del successo riportato in Dalmazia da Pietro II Orseolo, *Dux Veneticorum et Dalmaticorum*, nell'anno 1000<sup>48</sup>. A tale proposito occorre focalizzare la nostra attenzione sulla chiesa di San Michele di Lemne che esiste tuttora. Per questo edificio occorre ricordare che Giovanni Tabacco, nelle note alla sua edizione della „Vita Romualdi”, afferma che l'identificazione del monastero di San Michele, accolta dal Kher, deve essere invece messa in dubbio perché dalla documentazione pervenutaci risulta che il cenobio istriano venne assegnato a Camaldoli solo all'inizio del XIII secolo<sup>49</sup>. Si tratta certo di una sottolineatura importante, da non sottovalutare, è però necessario anche dire che il complesso che si conserva ancora oggi presenta due edifici, in uno dei quali è peraltro presente un ciclo pittorico con la lapidazione di Stefano, databile all'XI secolo (1040) dunque con una cronologia che sembra essere sostanzialmente compatibile, anche se di poco successiva, a quella che Pier Damiani indica per il viaggio di Romualdo in Istria. Anche in questo caso ulteriori indagini sono d'obbligo, ma resta il fatto che l'edificio di minori dimensioni, affiancato all'altra chiesa dedicata alla Vergine, sia stato realizzato forse nel VII–VIII secolo oppure, secondo Milienko Jurković<sup>50</sup>, in epoca paleocristiana e risistemato con una volta a botte agli inizi dell'XI secolo: questo edificio potrebbe effettivamente es-

---

„Rivista del Regio Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte”, vol. VI, 1937 (1940), pp. 47–129:72–74; si veda anche E. Russo, *L'atrio di Pomposa*, pp. 477–536.

<sup>46</sup> P. Golinelli, *La „Vita” di s. Simeone monaco*, „Studi medievali”, s. III, vol. XX, 1979, pp. 709–788; idem, *Da san Nilo a san Romualdo. Percorsi spirituali tra Oriente e Occidente tra Nord e Sud intorno al Mille*, [in:] *San Romualdo, agiografia e spiritualità, Atti del XXIII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana 23–26 agosto 2000*, Fonte Avellana 2002, pp. 65–96.

<sup>47</sup> G. Ropa, *Tradizioni agiografiche e forme liturgiche prima e dopo il mille*, [in:] *Storia di Ferrara. IV. L'alto medioevo VII–XII*, a cura di A. Vassina, Ferrara 1987, pp. 270–289: 276; idem, *Agiografia e liturgia a Ravenna tra alto e basso medioevo*, [in:] *Storia di Ravenna III. Dal mille alla fine della signoria polentana*, a cura di A. Vassina, Venezia 1993, pp. 341–393.

<sup>48</sup> G. Ortalli, *Pietro II Orseolo*, pp. 13–27: 13–14.

<sup>49</sup> Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*, p. 67, nota 2.

<sup>50</sup> M. Jurković, *L'architecture du premier âge roman en Croatie*, „Hortus artium medievalium”, vol. VI, 2000, pp. 183–194; idem, *Le „premier art roman” en Istrie et en Dalmatie*, [in:] *Le „Premier Art Roman” cent ans après*, pp. 147–163.

sere quello legato a Romualdo. Egli aveva visto certamente anche nei Pirenei la soluzione della copertura con volta a botte e soluzioni simili; diventa pertanto un ulteriore elemento, su cui dovremo riflettere meglio in relazione ad alcuni edifici di culto legati al santo o a strutture monastiche del territorio romualdino.

Prima di procedere con l'analisi delle altre fondazioni ricordate nella „Vita” dobbiamo fare un passo indietro perché negli anni precedenti la permanenza al Pereo e il viaggio in Istria, Romualdo, secondo quanto scrive seppure sbrigativamente Pier Damiani, aveva trascorso qualche tempo in due località dell'area adriatica di cui fino ad ora non si sapeva quasi nulla, una è *Pons Petri* e l'altra *San Martino quae dicitur in Silva*<sup>51</sup>. Soprattutto della seconda non si conosceva neppure la possibile ubicazione mentre invece proprio quest'ultimo edificio potrebbe aiutarci a capire le preferenze, se non le scelte, dei modelli architettonici che Romualdo e poi Pier Damiani faranno per alcune delle loro strutture. Pochi anni or sono Sauro Gelichi e un gruppo di archeologi hanno infatti riportato alla luce in una campagna di scavo che è iniziata nel 1989, un edificio di culto che è stato denominato, sulla base di un'indicazione documentaria del 1079 e di altre successive, *Sanctus Martinus prope litus mari*<sup>52</sup>. Si tratta di una struttura a pianta cruciforme con abside di forma poligonale all'esterno e circolare all'interno, edificio che è stato datato alla metà del VI secolo e che, sempre dalle fonti documentarie, è rimasto in uso almeno fino agli inizi al XIV secolo. La planimetria dell'edificio di culto, che faceva parte di un monastero, coincide dunque con quella della basilica della prima metà del V secolo di Santa Croce a Ravenna restaurata peraltro forse negli anni di Romualdo<sup>53</sup>, e del cosiddetto mausoleo di Galla Placidia, ma anche con quella della basilica del VI secolo di Sepen che forse Romualdo aveva visto in Istria, edifici dunque accostabili, dal punto di vista tipologico, anche alle attuali chiese di Santa Maria a Siritia e di Fonte Avellana. Ai fini del nostro discorso l'aspetto di maggiore interesse è il fatto che l'edificio di San Martino si trovi in prossimità delle saline di Cervia Vecchia. Dalla documentazione pervenuta risulta, come dicevamo, che nel 1079 l'arcivescovo Guiberto aveva vietato di coltivare nel campo *S. Martini prope litus maris*<sup>54</sup> e da una carta descrittiva del XVI secolo pertinente all'archivio di Classe risulta che la chiesa era collegata a Sant'Apollinare in Classe. L'ubicazione dell'edificio è importante perché nella „Vita” Pier Damiani scrive che al ritorno da Cuxa: *Romualdus autem post patris correptionem in palude Classis cellulam figens, in loco qui pons Petri dicitur ha-*

<sup>51</sup> Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*, p. 40.

<sup>52</sup> S. Gelichi, *S. Martino prope litus maris: individuazione, scavo e discussione della sequenza insediativa*, [in:] *San Martino prope litus maris. Storia e archeologia di una chiesa scomparsa del territorio cervese*, a cura di S. Gelichi, M.G. Maioli, P. Novara, M.L. Stoppioni, Firenze 1996, pp. 11–32.

<sup>53</sup> S. Gelichi, P. Novara Piolanti, *La chiesa di S. Croce a Ravenna: la sequenza architettonica*, [in:] „XLII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina”, 1995, pp. 347–363.

<sup>54</sup> S. Gelichi, op. cit.

*bitavit*<sup>55</sup>, località che dovrebbe essere identificata con „Ponte di Pietra o Ponte del fosso vecchio” sulla via di Cervia<sup>56</sup>. Poco dopo però: *non corporis egritudinem metuens, non faetoris nausiam perhorrescens, sed ne inbecillitatis occasione quantumlibet se ab abstinentiae rigore remiteret, ad Classis itidem predium, ubi est aecclesia beati Martini quae dicitur in Silva, migravit*<sup>57</sup>. Sulla base di questi elementi, e anche per il fatto che sappiamo che a Ravenna nel 561 il vescovo Agnello aveva riconsacrato a san Martino la basilica palatina ora di Sant’Apollinare Nuovo e che nel X secolo una chiesa con la stessa dedicazione era ubicata *post ecclesiam maiorem*, credo che non sia un azzardo ipotizzare che l’*ecclesia di San Martino in Silva*, che Guido Grandi credeva non identificabile<sup>58</sup>, possa invece essere quella che nel documento del 1079 viene indicata come *Sancti Martini prope litus maris*. Romualdo dunque aveva vissuto per un certo periodo presso questo antico e importante monastero della metà del VI secolo ed è dunque ragionevole credere che questa struttura assieme alle altre chiese ravennati sopra ricordate possano avere lasciato in lui un segno molto preciso<sup>59</sup>.

Poiché di San Michele a Verghereto si è persa ogni traccia e su San Benedetto in Alpe torneremo in seguito veniamo dunque alla chiesa di Santa Maria di Sitria [fig. n. 2] fondata tra 1014 e 1020, eremo/cenobio in cui Romualdo passò ben sette anni della sua vita e che dunque rappresenta, a mio avviso, un luogo centrale nella intera vicenda romualdina. La questione relativa alla cronologia e alla tipologia della chiesa attuale, come abbiamo detto all’inizio, è molto complessa, la copertura interna con *berceau brisé*, per il confronto con quella di Fonte Avellana e di Congiuntoli, è stata datata all’inizio del XIII secolo<sup>60</sup>, ma, a mio avviso, potrebbe essere anche più tarda, mentre per quanto riguarda la planimetria dell’edificio so-

<sup>55</sup> Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*, p. 39.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 39, nota 2.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 39–40.

<sup>58</sup> Giovanni Tabacco nella nota 1 dell’edizione della *Vita Beati Romualdi*, p. 49 a tale proposito ricorda che G. Grandi, In Vitam S.P. Romualdi a S. Petro Damiano descriptam commentaria, ms. 52, Biblioteca universitaria di Pisa scrive a f. 180 che dell’edificio non è rimasta traccia, mentre gli „*Annales Camaldulenses*” vol. I, p. 162 propongono di identificarla con la chiesa di San Martino in Acqualonga il cui possesso, il 26 aprile 1001, (Ott. III, dipl n. 400, p. 833) viene confermato da Ottone III al monastero di Sant’Apollinare il Classe.

<sup>59</sup> Sulla planimetria a croce commissa molto diffusa in ambito monastico si veda: H. Seidlmaier, *Mailand und die „croissons” bas*, [in:] *Arte in Europa. Scritti di storia dell’arte in onore di E. Arslan*, Milano 1966, pp. 113–128; S. Lewis, *The Latin iconography of the Single-Naved Cruciform Basilica Apostolorum in Milan*, „*Art Bulletin*”, vol. LI, 1969, pp. 205–219; idem, *Function and Symbolic Form in the Basilica Apostolorum At Milan*, „*Journal of the Society of Architectural Historians*”, vol. XXVIII, 1969, pp. 83–98; S. Piussi, *Le basiliche cruciformi nell’area adriatica, in Aquileia e Ravenna, „Antichità alto adriatiche”*, vol. XIII, 1978, pp. 437–488.

<sup>60</sup> R. Pardi, *Ricerche di architettura religiosa medievale in Umbria. Integrazioni ed inediti*, pp. 67–90; M.T. Gigliozzi, *Architettura romanica in Umbria. Edifici di culto tra la fine del X e gli inizi del XIII secolo*, pp. 63–80.



2. Sitria, Santa Maria, esterno

no stati avanzati molti dubbi sulla presenza fin dall'origine dei bracci del transetto. Potrebbe insomma trattarsi di una chiesa a navata unica absidata come quella di Congiuntoli e Santa Maria a Mocaiana, oppure come Santa Illuminata presso Todi che Ludovico Jacobilli aveva collegato a Romualdo<sup>61</sup> o come la chiesa di Sant'Angelo a Marcellano<sup>62</sup>. Si è ipotizzato pertanto che l'unica parte attribuibile alla romualdina chiesa di Sitria potrebbe essere la cripta anche perché presenta una soluzione monocolonnare [fig. n. 3], evoluzione tipologica della cripta a corridoio carolingia, che avrebbe un precedente importante nella pieve del VI secolo di San Michele a Sant'Arcangelo di Romagna<sup>63</sup> mentre la cripta di quest'ultimo edificio, oggi interrata, è stata datata da Verzone tra la fine del X secolo e l'inizio di quello successivo<sup>64</sup>. Si è però anche sostenuto che nessuna parte dell'edificio attuale di Sitria sia attribuibile al tempo di Romualdo<sup>65</sup>. L'analisi della muratura perimetrale permette di individuare almeno tre fasi costruttive. Al di là delle evidenti parti

<sup>61</sup> *Annales Camaldulenses*, II, p. 59, L. Jacobilli da Foligno, *Vite de' Santi e Beati dell'Umbria*, Foligno 1647, ed. cons., Bologna 1971, II, p. 28.

<sup>62</sup> F. Pardi, *Ricerche di architettura religiosa medievale in Umbria. Integrazioni ed inediti*, Perugia, 1972, pp. 91–113.

<sup>63</sup> E. Russo, *La pieve di San Michele Arcangelo a Santarcangelo di Romagna*, „Studi Romagnoli”, vol. XXXIV, 1983, ma 1986, pp. 163–203.

<sup>64</sup> P. Verzone, *Le chiese deuterio bizantine del ravennate nel quadro dell'architettura carolingia e protoromanica*, [in:] *VIII Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1961, pp. 335–350: 341; G. Martelli, *Le più antiche cripte dell'Umbria*, [in:] *Atti del III Convegno di studi umbri, Gubbio*, 23–27 maggio 1965, Gubbio 1966, pp. 323–353.

<sup>65</sup> R. Pardi, *Ricerche di architettura religiosa*, pp. 67–72.



3. Sitria, Santa Maria, cripta

dovute al restauro degli anni Settanta, una fase credo sia da collegare al rifacimento di parte della volta a botte spezzata dell'interno che, a mio avviso, potrebbe essere collegata agli interventi realizzati da un certo Pietro, originario di Serra Sant'Abbondio, nel 1411<sup>66</sup>. In quella occasione deve essere stato eliminato anche l'arco trasverso all'inizio del coro perché diversamente non si giustifica la presenza delle paraste e devono essere state aperte anche le finestre ad arco ribassato sul lato settentrionale. Anteriore a questa fase, probabilmente attorno alla metà del XIII secolo come sembrerebbe indicare la finestra polilobata ora otturata all'interno del braccio nord del transetto, deve essere avvenuto l'intervento di maggiore rilevanza perché, come si vede in facciata e sul braccio ovest del transetto meridionale, l'intero corpo di fabbrica sembra essere stato totalmente ricostruito e solo in qualche tratto rivestito da un nuovo paramento, come indicherebbe il breve tratto di muratura visibile ancora oggi sull'angolo nord-ovest della facciata e ugualmente nella parte bassa del braccio meridionale del transetto in corrispondenza della porta gotica, molto restaurata, che immetteva nel transetto dal chiostro. La muratura che si intravede al di là del rivestimento, realizzata con blocchi di pietra dal taglio non regolare è alquanto diversa da quella della chiesa attuale e induce a pensare, ma solo ulteriori indagini archeologiche potranno darne una definitiva conferma, alla presenza di qualche parte di muratura della chiesa di XI secolo. Allo stato attuale non è però possibile affermare con sicurezza se quella individuata dietro il rivestimento del braccio sud del transetto sia da collegare alla presenza di tale struttura

<sup>66</sup> L. Jacobilli da Foligno, *Vite de' Santi e Beati dell'Umbria*, Foligno 1647, ed. cons., Bologna 1971, vol. III, p. 354.

architettonica nell'edificio dell'XI secolo perché una fotografia del 1910 mostra chiaramente la presenza sul lato orientale di un corpo di fabbrica trasversale, oggi perduto, che andava a chiudere l'area del chiostro. Il paramento potrebbe dunque riferirsi ai resti di quel corpo di fabbrica e non ad un vero e proprio braccio del transetto. D'altro canto la sovrapposizione alla parete perimetrale esterna dell'abside e l'aggancio al corpo longitudinale oltre alla diversa altezza fanno pensare che il transetto sia una aggiunta successiva. Il transetto attuale pertanto sembrerebbe essere stato aggiunto solo nella fase di metà XIII secolo riprendendo il modello della chiesa di Fonte Avellana consacrata nel 1197. Peraltro la forma allungata e stretta del braccio settentrionale induce a ritenere che i locali su due livelli presenti in esso avessero la funzione di sagrestia. Occorre inoltre tenere presente che a Congiuntoli il corpo che precede la struttura a sala del 1286, sulla base di alcune iscrizioni presenti in facciata è stato ragionevolmente datato al 1202<sup>67</sup>. Il corpo di fabbrica della chiesa di San Emiliano è esattamente speculare a quello longitudinale di Sitria e Renzo Pardi ha sottolineato che dagli scavi effettuati tanto sul pavimento, quanto nei dintorni del complesso abbaziale „non sono emerse strutture di sorta”<sup>68</sup>. L'edificio di culto dell'eremo di Congiuntoli, a meno che nuove indagini archeologiche non smentiscano quanto riportato da Pardi, sembra dunque avesse una tipologia a mononavata con abside, un edificio che probabilmente però riprendeva quella dell'edificio originario romualdino e di conseguenza, occorre dedurre che anche l'edificio di culto della non lontana Sitria presentasse le stesse caratteristiche architettoniche.

Una possibile conferma di quanto sostenuto viene proprio dalla cripta di Sitria perché una fotografia scattata prima dell'intonacatura attuale mostra come la muratura di questa parte dell'edificio realizzata con pietre di piccole dimensioni sbozzate non sia collegabile a quelle dell'abside e del corpo longitudinale e dunque possa essere datata effettivamente al periodo di Romualdo<sup>69</sup>.

La soluzione monoastile della cripta, che ha peraltro un precedente illustre nella chiesa di San Michele a Fulda, imitazione del Santo Sepolcro, guarda caso, è però riproposta anche dal punto di vista costruttivo<sup>70</sup> nella cappella della Trinità

<sup>67</sup> A. Pagnani, *Badia di s. Emiliano in Congiuntoli*, „Benedictina”, vol. I, 1972, pp. 122–129; R. Pardi, *La chiesa dell'abbazia di S. Emiliano in Congiuntoli*, [in:] *Monumenti medievali umbri*, Perugia 1975, ora in *Architettura religiosa medievale in Umbria*, pp. 219–238.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>69</sup> Al tempo di Romualdo l'avevano invece attribuita G. Martelli, *Le più antiche cripte*, e M.T. Gigliozzi, *L'abbazia di S. Benedetto al Subasio. Spunti per un'analisi tipologica dell'architettura romanica in Umbria*, „Arte Medievale”, s. II, a. IX, No. 1, 1995, pp. 121–136; eadem, *Architettura romanica in Umbria*, p. 72.

<sup>70</sup> E. Lefèvre-Pontalis, *Les voutes en berceau et d'arêtes sans doubleaux*, „Bulletin monumental”, vol. LXXX, 1921, pp. 71–85:73–74. Sulla costruzione delle volte in generale: C. Edson Armi, *Design and Construction in Romanesque architecture. First Romanesque Architecture and Pointed Arc in Burgundy and Northern Italy*, Cambridge 2004; C. Sapin, *La pierre et le voûtement*,

a Cuxa costruita tra 1030–1046 dall'abate Oliba (1008–1046), figlio di quell'Oliba che Romualdo aveva convertito<sup>71</sup>. La cronologia della cripta di Sitria è dunque molto importante perché, a mio avviso, essa sembrerebbe derivare da quella di Sant'Arcangelo di Romagna e viene replicata negli stessi anni nella vicina abbazia di Santa Maria di Naro (Cagli)<sup>72</sup>. In tal modo però la cripta di Sitria, risulta essere, a sua volta, il probabile modello di riferimento di Cuxa e delle numerose cripte monocolonnari cronologicamente successive presenti nelle Marche e nell'Umbria<sup>73</sup>.

*innovation dans les techniques de construction des églises en Bourgogne au XI<sup>e</sup> siècle*, [in:] P. Beck, *L'innovation technique au Moyen Âge, Actes du VI<sup>e</sup> Congrès d'archéologie médiévale, Dijon, 1–5 oct. 1996*, ed. par P. Beck, Paris 1998, p. 179–185.

<sup>71</sup> J. Bousquets, *La dédicace ou consécration des églises et ses rapports avec leur construction. L'exemple d'Oliba*, „Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa”, vol. III, 1973, pp. 51–71; G. Boto Varela, *Monasterios catalanes en el siglo XI: los espacios eclesiásticos de Oliba*, [in:] *Monasteria et territoria. Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V–XI)*, [in:] *Archeological studies on late antiquity and early medieval Europe (400–1000 AD). Conference Proceeding /2*, ed. by J. López Quiroga, Oxford 2007, pp. 281–320. Sui rapporti tra Oliba e l'Italia in ambito storico artistico: X. Barral i Altet, *Culture visuelle et réflexion architecturale au début du XI<sup>e</sup> siècle. Les voyages de l'abbé-évêque Oliba*, „Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa”, vol. XL, 2009, pp. 177–186; vol. XLI, 2010, pp. 211–226 e tutti i contributi contenuti nel volume: *Le monde d'Olibat: art set culture en Catalogne et en Occident, Actes des Journées Romanes de Cuxa, 9–16 juillet 2008; millénaire de l'élection d'Oliba, comte, puis moine, abbé de Ripoll et de Cuxa, évêque de Vic*, „Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa”, vol. XL, 2009. Sulla *Trinité* in particolare B. Uhd e – S t a h l, *La Chapelle circulaire de Saint-Michel de Cuxà*, „Cahiers de Civilisation Médiévale”, vol. XX, 1977, pp. 339–351; P. Ponisch, *Le pensée symbolique et les édifices de Cuxa du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècles*, „Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa”, vol. XII, 1981, pp. 19–25; E. Palazzo, *Liturgie et symbolisme de l'espace rituelle au temps d'Oliba*, „Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa”, vol. XL, 2009, pp. 77–89; D. Codina, *La Chapelle de la Trinité de Saint Michel de Cuixa. Conception théologique et symbolique d'une architecture singulère*, „Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa”, vol. XXXVI, 2005, pp. 81–88; C. Marino Malone, *Saint Benigne de Dijon: le programme des dédicaces de la rotonde*, [in:] *Le monde d'Oliba. Arts et culture en Catalogne et en Occident*, „Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa”, vol. XL, 2009, pp. 263–274; J. Duran Porta, *Les cryptes monumentales dans la Catalogne d'Oliba. Da Sant Père de Rodes à la diffusion du modèle de crypte à salle*, [in:] *ibidem*, pp. 325–340.

<sup>72</sup> Il merito di avere sottolineato l'importanza della abbazia di Naro spetta a P. Piva, op. cit., pp. 204–206. Sugli edifici monovata M. Mazzotti, *Le pievi a unica navata*, „VIII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina”, 1961, pp. 279–333.

<sup>73</sup> Oltre a Naro, cripte monocolonnari sono presenti a San Silvestro a Collepino (Spello), a San Michele Arcangelo in Lamoli, San Gervasio di Bulgaria, Sant'Angelo di Chiaserna, Mondolfo, Mocaiana, Badia Succastelli, San Secondo all'isola Polvese sul lago Trasimeno, San Sisto a Carpegna. G. Martelli, *Le più antiche cripte dell'Umbria*, [in:] *Atti del III Convegno di studi umbri, Gubbio 23–27 maggio 1965*, Gubbio 1966, pp. 323–353; T. Gigliozzi, *Cripte mono-triastili tra Umbria e Marche*, [in:] *L'Appennino dall'età romana al medioevo. Società, territorio, cultura*, a cura di G. Renzi, San Leo 1997, pp. 135–151; L. Fabbri, *Cripte. Diffusione e Tipologia nell'Italia nord-orientale tra IX e XII secolo*, Sommacampagna (Vr) 2009, pp. 11–26 e in particolare per quella di San Severo a Bardolino, pp. 137–148.

Per quanto riguarda invece il tipo di copertura degli edifici romualdini cui abbiamo già fatto cenno nelle pagine precedenti, purtroppo non è possibile dire nulla di certo anche se tra le possibili congetture credo sia giusto ricordare, benché non sia accettabile la proposta di Hildegard S a h l e r di datare al terzo quarto dell'XI secolo quella di Sant'Urbano all'Esinante, che Romualdo proprio in Catalogna aveva visto molte chiese a mononavata coperte con volta a botte, edifici che in un documento del 974 riferito ad una donazione del conte Goffredo del Rossiglione al monastero di San Pere de Roda vengono definite *ecclesias eremitana*<sup>74</sup>. La chiesa di San Lorenzo in Niflis a Montecastrilli, un edificio a mononavata con volta a botte a tutto sesto, sia che la si dati agli inizi dell'XI secolo<sup>75</sup> oppure al XII secolo<sup>76</sup>, ma anche la chiesa di San Leonardo a Montetiffi<sup>77</sup>, in origine dedicata a San Martino e Bartolomeo e più tardi cenobio camaldolese — sebbene sulla base dell'iscrizione dell'altare debba essere datata al 1120 frutto di una ricostruzione di un edificio dell'XI secolo — potrebbero essere un punto di riferimento importante per pensare che anche Siritia, Congiuntoli e Fonte Avellana avessero lo stesso tipo di copertura al tempo di Romualdo, soluzione che forse va messa in relazione anche al ruolo che il canto aveva nella vita eremitica proposta da Pier Damiani. Se così fosse viene però a cadere il giudizio di Renate W a g n e r R i e g e r che aveva definito l'architettura medievale delle Marche come *Rückzugsgebiet*<sup>78</sup>. Anzi, da quanto osservato parrebbe invece che in alcuni degli edifici di Romualdo siano state speri-

<sup>74</sup> Sugli edifici monavata del Rossiglione legati al mondo eremitico W.M. Whitehill, *L'art romànic a Catalunya. Sigle XI*, Barcelona 1973, pp. 54–57; X. Barral i Altet, *L'art pre-romànic a Catalunya. Segle IX–X*, Barcelona 1981, p. 58–94; idem, *L'Arquitectura religiosa d'època pre-romànica i romànica*, Barcelona 1999 (Art de Catalunya/Ars Cataloniae, 4); J.A. Adell, *L'arquitectura religiosa „Catalunya Romànica”*, vol. XXVII, 1997, pp. 63–92; G. Mallet, *Églises romanes oubliées du Roussillon*, Montpellier 2003, pp. 13–48 e in particolare le schede dei singoli edifici. Per il testo della donazione del conte Goffredo si veda *Marca Hispanica*, Parisiis MDCLXXXVIII, col. 903, doc. C XVI: *Ob hoc igitur in Dei nomine ego Gauzfredus Comes dono ad domum sancti Petri coenobii quod dicitur Rodas, qui est situs in comitatu Petralatense supra mare subtus castrum Veradria. Dono ibidem ad ipsum coenobium sive servienti bus ibidem cum prole [...] terras eremas sive cultas seu incultas, cum silvis atque garricis, cum arboribus pomiferis sive glandiferis, simul cum ipsas Ecclesias eremitanas quae in illorum terminis sunt, cum pascuis et piscatoriis, molendinariis, fonti bus, aquae itibus vel reitibus, viae ductibus vel reductibus, loca montuosa et planitiosa, quantum in omnia et in omnibus infra hos terminos continetur*. Mi rendo conto che la definizione di *ecclesia eremitana* nel documento possa sembrare una forzatura e che l'espressione non si riferisca ad una indicazione tipologica, tuttavia mi pare interessante notare che molte chiese eremitiche catalane presentano una tipologia a mononavata con volta a botte.

<sup>75</sup> Per una datazione all'inizio dell'XI secolo: R. P a r d i, *Ricerche di architettura*, pp. 21–27.

<sup>76</sup> M.T. Gigliozzi, *Architettura romanica in Umbria*, pp. 81–83.

<sup>77</sup> A. Bartolini, *Montetiffi e la sua abbazia: notizie storiche*, Cesena 1967; C. Valdemeri, *La Chiesa abbaziale di Montetiffi. Iconografia, orientamento, liturgia*, „Romagna, arte e storia”, vol. XXVII, 80, 2007, pp. 5–26.

<sup>78</sup> R. Wagner Rieger, *Die italienische Baukunst zür Beginn der Gotik*, Graz-Köln 1957, pp. 220–221.



4. San Benedetto in Alpe, abbaziale, cripta

mentate, sulla linea anche dei modelli spirituali elaborati, alcune soluzioni architettoniche che avranno una grande fortuna più tardi senza dipendere necessariamente da modelli cistercensi di origine borgognona<sup>79</sup>.

Ma al di là di Sitria e Congiuntoli, che Romualdo avesse una attenzione particolare per la planimetria a croce commissa è confermato dall'eremo-cenobio di San Benedetto in Alpe ubicato alla confluenza dell'Acquacheta con il Rio Destro. L'edificio di culto<sup>80</sup>, dedicato a San Benedetto, risulta già esistente nel 1021 quando ottiene l'esonazione da parte di Enrico II. Ebbene, gli scavi condotti ancora da Sauro Gelichi nel 1986<sup>81</sup>, hanno messo in evidenza la presenza di una chiesa da datarsi ragionevolmente entro la prima metà dell'XI secolo, dotata di una cripta a sala che si estende sotto l'intero presbiterio [fig. n. 4], una navata unica e transetto sporgente

<sup>79</sup> R. Pardi, *Ricerche di architettura*, p. 94. Per le volte a botte Pardi sostiene l'esistenza di una possibile tradizione umbra.

<sup>80</sup> Sull'abbazia di san Benedetto in Alpe si veda: G. Rainetti, *L'Alpe di san Benedetto e la sua Abbazia. Un viaggio tra storia e natura nelle valli dell'Acquacheta e dintorni*, Firenze 2010, pp. 4–24; B. Gurioli, S. Tagliaferri, *Per l'edizione delle carte del Monastero di San Benedetto in Alpe*, [in:] *L'alta Valle del Montone, Giornata di studi, San Benedetto in Alpe 1 ottobre 2005*, Bologna 2006, pp. 23–38, (Deputazione di storia patria per le province di Romagna, Documenti e studi, XXXII). In particolare sull'edificio di culto E. Robinoy, *L'abbazia di S. Benedetto in Alpe*, Firenze 1905; P. Bandini, *San Benedetto in Alpe e la sua secolare Abbazia*, Forlì, 1934; U. Maestri, *Breve storia di san Benedetto in Alpe*, Rocca San Casciano 1991.

<sup>81</sup> S. Gelichi, V. Brunetti, *Notizie sullo scavo della cripta della chiesa abbaziale di San Benedetto in Alpe*, „I quaderni dell'Acquacheta”, vol. II, 1988, p. 114. Si veda anche R. Benericetti, *San Romualdo e l'eremo di S. Benedetto nell'Alpe di Biforco*, „Benedictina”, vol. LIX, 2012, No. 1, pp. 7–13.



5. Fonte Avellana, monastero, stato attuale

i cui bracci erano rettilinei all'esterno e semicircolari all'interno. A San Benedetto in Alpe dunque, una delle primissime fondazioni romualdine in zona montana, viene adottata, pur reinterprestandola, una planimetria a croce commissa che derivava da una precisa tradizione ravennate-bizantina del V-VI secolo ma che in area marchigiana aveva un precedente importante nell'abbazia di Rambona<sup>82</sup>.

E Pier Damiani<sup>83</sup>? Le origini di Fonte Avellana [fig. n. 5] sono ancora incerte, mentre sicura è la grande importanza dell'eremo/cenobio<sup>84</sup>. Per quanto riguarda la chiesa di Santa Croce la cronologia ruota attorno a due date: il 1171 anno d'inizio della ricostruzione e il 1197 anno della consacrazione<sup>85</sup>. Sulla base di queste indicazioni

<sup>82</sup> F. Guidobaldi, *L'abbazia di Rambona: individuazione planimetrica della chiesa di Ageltrude (fine sec. IX) e sopravvivenza degli alzati generali*, „Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia”, vol. LXXVI, 2004, pp. 193-219; F. Guidobaldi, F. Scoppola, L. Pippi, A. Macripò, F. Di Renzo, M. Rosso, *Le nuove scoperte nell'Abbazia di Rambona*, [in:] *Tardo Antico e alto medioevo tra l'Esino ed il Tronto, Atti del XL convegno di Studi Maceratesi, Abbazia di Fiastra (Tolentino) 20-21 novembre 2004*, Macerata 2006, 157-183 (Studi Maceratesi, 40).

<sup>83</sup> P. Palazzini, *San Pier Damiani al centro delle riforme della chiesa marchigiana nel secolo XI*, [in:] *S. Pier Damiani nel IX centenario della morte (1072-1972)*, Cesena 1972, vol. II, pp.161-232; N. D'Acunto, *La rete monastico-eremitica di Pier Damiani e quella di Fonte Avellana*, [in:] *Dinamiche istituzionali delle reti monastiche e canonicali nell'Italia dei secoli X-XII, Atti del XXVIII Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana 2006*, a cura di N. D'Acunto, Negrine di San Pietro in Cariano (Vr) 2007, pp. 133-156.

<sup>84</sup> G. Cacciamani, *Le fondazioni eremitiche di S. Pier Damiano. Inizi della Congregazione di S. Croce di Fonte Avellana*, [in:] *Atti dei Convegni di Ravenna e Rovigo (1972-1973)*, „Ravennatensis”, vol. V, 1976 pp. 5-33.

<sup>85</sup> A. Gibelli, *Monografia dell'antico monastero di Fonte Avellana. I suoi priori e abati*, Faenza



6. Fonte Avellana, Santa Croce, cripta

e anche per la presenza nella navata della volta a botte leggermente spezzata dello stesso tipo di quella di Sitria e di Congiuntoli si è ritenuto che dell'edificio al tempo di Pier Damiani non sia rimasta alcuna traccia<sup>86</sup> e si è anche sostenuto che la planimetria a T dell'edificio deriverebbe dalle chiese camaldolesi–vallombrosane dell'XI e XII secolo<sup>87</sup> e che anche la cripta sia tarda<sup>88</sup>. La questione è tuttavia, almeno a mio avviso, assai più complessa perché l'analisi del paramento murario della cripta, restaurata nel 1909, non presenta le medesime caratteristiche di omogeneità che ritroviamo nel resto dell'edificio dove vengono impiegati conci squadrati di arenaria di grandi dimensioni disposti su filari orizzontali con un sottile stato di malta. La differenza di muratura è evidente in particolare nella parte bassa occidentale della cripta, prima dell'inizio della volta a botte del braccio nord del transetto [fig.n. 6]. L'apparecchiatura muraria in questo punto presenta caratteristiche diverse sia nella pezzatura delle pietre sia negli spessori della malta. Il fatto poi che nel braccio nord sia stato adottato un diverso sistema di copertura rispetto al braccio sud, un tratto a botte che si conclude sul lato opposto a crociera, fa pensare effettivamente ad

1896, p. 19; F. Sinatti D'Amico, *Eremo e città: Istituzioni a confronto*, [in:] *Fonte Avellana nella società dei secoli XIII e XIV, Atti del III Convegno di studi Avellaniti*, Fonte Avellana 1979, pp. 117–144: 118; *Carte di Fonte Avellana. II. (1140–1202)*, a cura di C. Petrucci e A. Polverari, Roma, 1977, doc. n. 360, Notizia de consecratione ecclesiae Sancte Crucis Fontis Avellanae, 31 agosto 1197.

<sup>86</sup> L. Michellini Tocchi, *Eremiti e cenobi del Gatria*, Pesaro 1972, p. 61, ritiene che la cripta sia stata realizzata al tempo di Pier Damiani.

<sup>87</sup> I. Moretti, S. Stoppani, *Architettura romanica religiosa a Gubbio e nel territorio della sua antica diocesi*, Firenze 1973, pp. 33–34.

<sup>88</sup> M.T. Gigliozzi, *Architettura romanica in Umbria*, p. 72.

un rifacimento in un momento successivo del sistema di copertura di questa parte della cripta in cui sul lato est viene mantenuta la crociera e in particolare le parti da cui inizia la nervatura per la necessità di mantenere la finestra, mentre sul lato opposto si decide di adottare la volta a botte. Tuttavia la ragione di tale soluzione potrebbe essere messa in relazione proprio al fatto che si voleva riutilizzare una parte delle muratura preesistente che appoggia direttamente sulla roccia. Anche la particolare tipologia della cripta, un unico vano tripartito senza sostegni intermedi sembra confermare la cronologia alta. Paolo Piva giustamente ha sottolineato l'apparentamento della cripta di Fonte Avellana con quella della pieve di San Leo e con quella di San Lorenzo in Doliolo a San Severino Marche<sup>89</sup>. Ora, poiché quella di San Leo, per quanto totalmente ricostruita solo nelle parti alte dopo la eliminazione del presbiterio avvenuta attorno al 1570, è stata realizzata secondo Cristiano Cerioni nel 1040<sup>90</sup> e secondo Piva entro il 1074, anno di morte del vescovo antipapale Landolfo, e nella parte bassa del braccio nord di fonte Avellana è presente un tratto di muratura peraltro non dissimile da quello di San Leo, non ci sono ragioni per non pensare che quella di Fonte Avellana sia contemporanea a quella. Diversa invece la situazione a San Lorenzo in Doliolo. Piva ha ipotizzato una cronologia attorno alla metà del XII secolo<sup>91</sup> e pertanto ha fatto derivare quella di Fonte Avellana da questa. A mio avviso però la muratura dell'abside di San Lorenzo si avvicina a quella della seconda fase di Fonte Avellana, mentre un piccolissimo tratto del muro perimetrale nord al di sotto dell'intonacatura attuale lascia intravedere una apparecchiatura muraria differente che indurrebbe addirittura a pensare ad una cripta ancora di XI secolo e una sua ristrutturazione in particolare dell'abside nella seconda metà del XII secolo. Va anche sottolineato come la particolare struttura della cripta avellanita, ma lo stesso vale per le altre, sia da mettere in relazione, come già ipotizzato da Emma Simi Varanelli<sup>92</sup>, più che a una confessione per le reliquie o per il pellegrinaggio ad una vera e propria chiesa inferiore per le officature.

Ai fini del nostro discorso, come è facile comprendere, la questione della cripta di Fonte Avellana rappresenta un elemento di grande importanza perché dimostrerebbe che l'edificio realizzato forse al tempo di Pier Damiani attorno alla metà

<sup>89</sup> P. Piva, op. cit., pp. 227–230.

<sup>90</sup> C. Cerioni, *Nuove considerazioni su Santa Maria assunta pieve di San Leo*, „Studi montefeltriani”, vol. XVII, 1993, pp. 7–23; idem, *Il caso della cattedrale doppia di San Leo*, [in:] *L'Appennino dall'età romana al medioevo. Società, territorio, cultura*, a cura di G. Renzi, San Leo 1997, pp. 153–162; idem, *Archeologia e architettura nel duomo di San Leo (PS)*, „Archeologia dell'architettura”, vol. IV, 1999, pp. 127–148; idem, *La cattedrale doppia di San Leo nella storia del Montefeltro medievale*, „I quaderni del M. Ae. S.”, vol. III, 2000, pp. 113–131; P. Piva, op. cit., pp. 161–168.

<sup>91</sup> P. Piva, op. cit., pp. 227–230.

<sup>92</sup> E. Simi Varanelli, *Spiritualità ed arte di Fonte Avellana*, [in:] *Le Abbazie delle Marche. Storia e arte, Atti del Convegno Internazionale, Macerata 3–5 aprile 1990*, Roma 1992, pp. 397–409: 404.

dell'XI secolo, aveva una planimetria a croce commissa che anche Romualdo aveva già utilizzato a San Benedetto in Alpe.

Ma altre motivazioni sembrano confermare la preferenza di questo particolare tipo di planimetria da parte di Pier Damiani. Torniamo alla chiesa di Sant'Apollinare da cui siamo partiti e ripercorriamo quanto è riportato nella „Vita” sull'episodio della conversione. In particolare soffermiamoci sull'apparizione di sant'Apollinare all'interno della chiesa di Classe. Scrive Pier Damiani: *Hortatur ergo conversus ut ipsa nocte Romualdus dormire postponeret et una secum intra aecclesiam in orationibus vigilaret. Cumque nocturno silentio longanimiter ambo in oratione persisterent, ecce circa gallicinium noctis beatus Apolenaris, his duobus manifeste videntibus, exiit de sub altari quod in medio ecclesiae ad honorem beatae virginis Mariae cernitur esse constructum. Visum est autem exire ab orientali parte, illinc videlicet ubi marmor porfiriticum iacet. Confestim vero tantus splendor totam replevit aecclesiam ac si sol fulgoris sui radios intra ipsos parietes cohiberet. Tunc beatissimus martyr sacerdotalibus infulis mirabiliter exornatus, aureum in manu portans turibulum, cuncta aecclesiae incensavit altaria, et hoc facto statim unde exierat rediit, et mox omnis ille splendor eum prosequens apparere cessavit*<sup>93</sup>. Ebbene entrando ancora oggi nella chiesa, ci si trova all'interno di uno straordinario spazio basilicale che contrasta con la sobrietà dell'esterno e che costituisce il punto di forza dell'architettura di Sant'Apollinare. Il nostro sguardo viene subito attratto dall'area presbiteriale al di sopra della scalinata settecentesca e in particolare dal grande catino absidale con il mosaico della Trasfigurazione [fig. n. 7]. Oggi l'idea dello spazio è falsata dalla luce artificiale dei faretti sotto le capriate, ma anche dalla mancanza di quei marmi porfiritici, trafugati da Sigismondo Malatesta nel 1450, di cui ci parla Pier Damiani che rivestivano le pareti e anche dalla perdita del mosaico pavimentale. Se pensiamo al sistema della illuminazione originario con grandi finestre che lasciavano filtrare la luce del sole e che smaterializza gli elementi architettonici, ci ritroviamo in uno spazio per nulla naturale ma completamente costruito, dalla forte valenza spirituale<sup>94</sup> esattamente come quello

<sup>93</sup> Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*, p. 17.

<sup>94</sup> La lettura dello spazio architettonico di Sant'Apollinare è stata suggerita da E. Russo, *L'architettura di Ravenna paleocristiana*, [in:] *Venezia e Bisanzio. Aspetti della cultura artistica bizantina da Ravenna a Venezia (V–XIV secolo)*, a cura di C. Rizzardi, Venezia 2005, pp. 89–177: 141–143. Sul mosaico di Sant'Apollinare: E. Dinkler, *Das Apsismosaik von S. Apollinaire in Classe*, Köln 1964; M.C. Pelà, *La decorazione musiva della basilica ravennate di S. Apollinare in Classe*, Bologna 1970, pp. 113–174; C. Rizzardi, *I mosaici dell'arco trionfale di Sant'Apollinare in Classe: precisazioni iconografiche cronologiche e stilistiche*, „XXXII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina”, 1985, pp. 403–430; M. Mazzotti, *S. Apollinare in Classe: indagini e studi degli ultimi trent'anni*, „Rivista di archeologia cristiana”, vol. LXII, 1986, No. 1/2, pp. 199–219; R. Lane Fox, *Art and the beholder: the apse mosaic of S. Apollinare in Classe*, „Byzantinische Forschungen”, vol. XXI, 1995, pp. 247–251; S. Casartelli Novelli, *La „Trasfigurazione” alla metà del VI secolo in Sant'Apollinare in Classe e a Santa Caterina al Sinai*, [in:] *Le vie del medioevo, Atti del Convegno*



7. Ravenna, Sant'Apollinare in Classe, Mosaico absidale

raccontato nella „Vita”. Naturalmente il punto centrale che affascina Pier Damiani è la scena della Trasfigurazione con sant'Apollinare in posa orante immerso in un paesaggio naturale ricco di fauna e di piante di ogni specie al di sopra del quale è collocata la croce gemmata attorniata da novantanove stelle e affiancata da Mosè ed Elia. Ci interessa particolarmente la resa di questo paesaggio a giardino/foresta quale „sfondo” decisamente verticale e in cui la assoluta bidimensionalità ha lo scopo di riaffermare che l'evento a cui stiamo assistendo e a cui aveva assistito Romualdo/Pier Damiani avviene nel tempo presente.

Ebbene la visione che gode sant'Apollinare, ma anche Romualdo/Pier Damiani, del Cristo al centro in forma di Croce circondato dalle stelle, visione al contempo del mistero di Cristo morto sul Gòlgota, della Trasfigurazione e anticipo del suo ritorno alla fine dei tempi, mi pare possa avere pesato non poco sull'idea che Pier

---

*internazionale di studi, Parma 28 settembre–1 ottobre 1998*, a cura di A.C. Quintavalle, Milano 2000, pp. 63–72; G. Montanari, *L'abside di S. Apollinare in Classe di Ravenna: mistero centrale, anamnesi ed eucarestia*, [in:] *Arte e letteratura per Giovanni Fallani: miscellanea di studi artistici e letterari in onore di Giovanni Fallani in occasione del XXV di presidente*, a cura di D. Balboni, Napoli 1982, 99–127 ora in: *Ravenna: l'iconologia. Saggi di interpretazione culturale e religiosa dei cicli musivi*, Ravenna 2002, pp. 142–171; C. Rizzardi, *Il mosaico a Ravenna ideologia e arte*, Bologna 2011, pp. 146–165 (Studi e Scavi nuova serie, 32).

Damiani aveva in quel momento della esperienza eremitica/cenobitica. Il nuovo eremita damiano corrisponde probabilmente alla fusione del *Martyr Apostolicus* — la cui *passio* Damiani ben conosceva e che era servita per altro per sostenere l'autocefalia della chiesa ravennate<sup>95</sup> — che nella solitudine della foresta come *locus amenus*, nell'alto dei monti, come Cristo sul Gòlgota, con la sua vita fatta di preghiere e patimenti riesce come Pietro, Giacomo e Giovanni a salire sul monte Tabor, a vedere il Cristo. Nella variegata compresenza di specie vegetali presenti nel paesaggio spicca il pino marittimo che, a mio avviso, non è solo riferimento alla pineta di Classe come suggerito da Giuseppe Galassi<sup>96</sup>, perché l'abete (*abies alba*), appartenente ugualmente alla famiglia delle pinacee, è anche il simbolo dell'eremita. Nel „Liber eremitice regule” di Camaldoli scritto poco dopo la metà del XII secolo infatti è scritto: *Abies etiam esse valebis, proceritate sublimis, opacitate condensa, insignis viriditate, ut studeas meditari excelsa, contemplari celestia divinamque maiestatem summo vertice pulsare, sapiens que sursum sunt, non que super terram*<sup>97</sup>.

Ma altri elementi sembrano dare corpo a quanto siamo venuti dicendo sul rapporto tra il mosaico di Classe e lo schema ideale di edificio di culto di Pier Damiani. Non si può non notare infatti che Giovanni da Lodi, raccontando le consuetudini liturgiche degli eremi avellaniti, ricorda che era prescritto digiunare per quattro giorni a pane e acqua a braccia aperte, posa che è la stessa di quella di Sant'Apollinare nel mosaico. Gli eremiti inoltre dovevano tenere le braccia aperte anche nelle pratiche spirituali quali la prostrazione, la flagellazione. Oltre a questo i testi damiani offrono ulteriori elementi: ad esempio l'importanza della Santa Croce che sottintende la partecipazione spirituale alla passione di Cristo. A Pomposa abbiamo visto il significato della Croce nella decorazione dell'atrio e tale significato, a maggiore ragione, spiega la planimetria e la presenza delle croci anche al Pereo, ma anche l'eremo/cenobio di Fonte Avellana è dedicato alla

<sup>95</sup> F. Lanzoni, *Le fonti della leggenda di S. Apollinare di Ravenna*, „Atti e Memorie della R Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna”, s. IV, No. 5, 1915, pp. 111–176; A. Testi Rasponi, *I documenti „De inventione corporis beatissimi Apolenaris”*, „Felix Ravenna”, vol. XXXI, 1926, pp. 1–11; G. Lucchesi, S. Orienti, *Apollinare di Ravenna*, [in:] *Biblioteca Sanctorum*, Roma 1962, vol. II, pp. 239–246 e 247–248; G. Lucchesi, *La Missione Petrina di Sant'Apollinare, ovvero il conflitto delle Metropoli, Convegno di Ravenna, Atti dei Convegni di Cesena e Ravenna 1966–1967*, „Ravennatensia”, vol. I, 1969, pp. 371–389; M. Mazzotti, *L'Autocefalia della Chiesa di Ravenna (excursus storico)*, [in:] *ibidem*, pp. 391–40; D. Farabulini, *Storia della vita e del culto di s. Apollinare primo vescovo di Ravenna e apostolo dell'Emilia*, Roma 1974; G. Zattoni, *Scritti storici e ravennati*, Ravenna 1975.

<sup>96</sup> G. Galassi, *Roma e Bisanzio*, Roma 1929, ed. cons. Roma 1953, I, p. 99 e 173 nota 4.

<sup>97</sup> *Liber eremitice regule*, [in:] *Consuetudo Camaldulensis Rodulphi Constitutiones. Liber Eremitice Regule*, a cura di P. Licciardello, Firenze 2004, p. 70. Per la datazione del testo si rimanda alla introduzione di P. Licciardello in *ibidem*, pp. XLI–XLVI.

Croce. Pier Damiani nella Lettera 50 si definisce *ultimus crucis Christi servus*<sup>98</sup>. La croce peraltro è menzionata molto spesso in tutta l'opera damianea: oltre al consiglio agli eremiti di stendere la braccia quando pregano, devono fare il segno della croce con il pollice sul cuore per vincere i cattivi pensieri. Ogni venerdì inoltre era celebrata nell'eremo la messa votiva in onore della Croce come ci attesta la lettera di Pier Damiani a Desiderio da Montecassino. E giustamente Lorenzo Saraceno ha ipotizzato di collegare a tale particolare devozione dell'eremo avellanita tutti i testi liturgici e poetici damianei sulla croce, i sermoni XVIII e XLVIII, le tre preghiere sulla croce 132–133–134, gli inni 58–59 oltre a diversi componimenti poetici quali il *Paractericum carmen sanctae Crucis* e i due piccoli versi *De cruce* e *Item de sancta cruce duobus invicem inimicis*<sup>99</sup>.

Se sui monti, fra le foreste, l'eremita di Pier Damiani è il *discipulus crucifixi*, ecco allora che può forse essere più di una semplice suggestione l'ipotesi che il luogo di culto, in particolare quello più amato di Fonte Avellana, potesse avere fin dall'origine la forma di croce.

Se questo è quanto emerso, seppure da una rapida analisi di alcuni edifici, proviamo ora a verificare come nella „Vita” è raccontato, più in generale, lo spazio dell'eremo/cenobio.

Innanzitutto mi pare di potere osservare che se è vero che l'idea del deserto compare costantemente in tutto il testo così come i riferimenti ai Padri del deserto, non possiamo tuttavia non tenere presente che fin dalle prime battute Pier Damiani mette in evidenza che la foresta — guarda caso indicata come *silva* — non è deserto ma *locus amenus*<sup>100</sup>. Solo nelle pagine immediatamente successive compare nel-

<sup>98</sup> K. Reindel, *Briefe*, MGH, vol. II, nr. 50, pp. 77–131.

<sup>99</sup> L. Saraceno, „*Ultimus crucis servus*” ricerche semantiche per un „profilo spirituale” di Pier Damiani, „*Archivum Latinitatis Medii Aevi*”, vol. LXII, 2004, pp. 217–231; idem, *Introduzione ai testi poetici. L'opera poetica di Pier Damiani: un linguaggio per una „grammatica di Cristo”*, [in:] *Opere di Pier Damiani. Poesie e Preghiere*, a cura di U. Facchini e L. Saraceno, Roma 2007, IV, pp. 93–99; idem, *Una Teologia e una spiritualità della croce di Pier Damiani per Fonte Avellana*, [in:] *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani, Atti del XXIX Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 29–31 agosto 2007*, S. Pietro in Cariano (Vr) 2008, pp. 213–234. Su questo argomento si veda anche P. Palazzini, *Teologia, pedagogia e „devotio crucis” in s. Pier Damiani*, [in:] *Fonte Avellana nel suo millenario. 1. Le origini, Atti del V Convegno del Centro Studi Avellaniti*, Fonte Avellana 1981, pp. 63–117; idem, *La cristologia nella „devotio crucis” di s. Pier Damiani*, „*Bessarione*”, vol. III, 1982, pp. 59–90; U. Facchini, *La liturgia a Fonte Avellana al tempo di Pier Damiani*, [in:] *Fonte Avellana nel secolo di Pier Damiani*, pp. 251–283.

<sup>100</sup> G. Cherubini, *Agricoltura e società nel Medioevo*, Firenze 1972; R. Grégoire, *Il contributo dell'agiografia alla conoscenza della realtà rurale. Tipologia delle fonti agiografiche anteriori al XIII secolo*, [in:] *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina*, a cura di V. Fumagalli e G. Rossetti, Bologna 1980, pp. 343–360; G. Pasquali, *Il bosco litoraneo nel Medioevo, da Rimini al Delta del Po*, [in:] *Il bosco nel medioevo*, a cura di B. Andreolli e M. Montanari, Bologna 1988, pp. 265–286; V. Fumagalli, *Paesaggi della natura. Vita e natura nel Medioevo*, Bologna 1994; idem, *Storie di Valpadana. Campagne, foreste e città da Alboino a Cangrande della*

le prime esperienze di Romualdo il deserto, che corrisponde alla palude dell'area veneta dove il santo, fuggendo da Sant'Apollinare, incontra l'eremita di nome Marino, un nome che chiaramente è anche lo specchio dello spazio acquitrinoso e paludoso in cui il santo compie la sua prima esperienza eremitica ma che, curiosamente, ricorda anche l'eremita Martino, — c'è solo una „t” di differenza, — maestro di Guido da Pomposa. Da qui però si passa alle montagne pirenaiche dove Romualdo incontra probabilmente, per la prima volta, un tipo di eremitismo legato al monte e alla foresta, ma anche quella soluzione, pur durata per un lungo periodo, alla fine non corrisponde più al suo modo di concepire la vita eremitica. Romualdo dunque torna in Italia e scrive Pier Damiani *post patris correptionem in palude Classis cellulam figens, in loco qui pons Petri dicitur habitavit*<sup>101</sup>. Il santo insomma torna alle origini della sua esperienza eremitica a quella del deserto/palude, ma anche questa dura poco perché dopo brevissimo tempo si sposta presto presso la chiesa di San Martino *quae dicitur in Silva*. Si tratta, a mio avviso, di un passaggio importante, la mancanza di *stabilitas loci* lo spinge in una altra direzione in cui compare in modo molto evidente, nel toponimo del luogo, la foresta e non più la palude/deserto, ma non ancora il monte che però ritroviamo subito dopo nella fondazione del monastero di San Michele a Verghereto<sup>102</sup>. Anche questa esperienza si consuma in breve tempo e Romualdo torna di nuovo alle origini. In questo caso la scrittura di Pier Damiani si mostra in tutta la sua raffinatezza, scrive infatti che *Inclusus est etiam quodam tempore vir venerabilis in palude Commiacensi que dicitur Origarium: unde postmodum pre nimio palustris caeni faetore et corrupto aere ita totus tumefactus et dilapidatus exiit*<sup>103</sup>. Ancora una volta il deserto-palude sembra essere lo spazio preferito per la sua proposta di perfezione cristiana, quello dell'eremo e del collegato cenobio al Pereio.

Dopo l'esperienza istriana è però il monte e la foresta uniti insieme che diventano il territorio privilegiato delle fondazioni romualdine<sup>104</sup>, così come lo sarà

---

*Scala*, Bologna 2007; M. Montanari, *La foresta come spazio economico e culturale*, [in:] *Uomo e spazio nell'alto medioevo, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo L, Spoleto 4–8 aprile 2002*, Spoleto 2003, pp. 301–340, ma soprattutto R. Grégoire, *La foresta come esperienza religiosa*, [in:] *L'ambiente vegetale nell'alto medioevo, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo XXXVII, Spoleto 30 marzo–5 aprile 1989*, Spoleto 1990, vol. II, pp. 663–703.

<sup>101</sup> Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*, p. 39.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 42: *Aliquando namque ad locum qui Balneum dicitur, qui videlicet in Sexenati constitutus est territorio, transiit, ubi etiam non pauco tempore commemorans monasterium ad beati arcangeli Michahelis honorem construxit, a quo non longe cellam habitaturus intravit.*

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>104</sup> G. Tabacco, *Romualdo da Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, [in:] *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, pp. 73–119, ora in *Spiritualità e cultura nel Medioevo. Dodici percorsi nei territori del potere e della fede*, Roma 1993, pp. 195–248; R. Fornaciari, *Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli Benedetto di Benevento e Giovanni e il monachesimo missionario dell'età*



8. Il monte Catria

per quelle damianee. Attraverso il racconto del territorio delle esperienze del santo Pier Damiani sembra volere mettere in evidenza la novità sostanziale introdotta da Romualdo anche nella scelta degli spazi per le sue fondazioni: si potrebbe dire insomma, parafrasando, ma anche ribaltando il testo damiano: „da Nitria a Sitria”<sup>105</sup>. Nella „Vita”, Pier Damiani scrive che Romualdo voleva trasformare il mondo in un eremo, ma il testo damiano, come ha sostenuto Glauco C a n t a r e l l a<sup>106</sup>, è costruito nel segno della sconfitta. Pier Damiani prende quel testimone perché ritiene di avere individuato le ragioni di quel fallimento nella mancanza di una regola<sup>107</sup>,

*ottoniana*, [in:] *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti, Atti del XXIV Convegno del Centro di Studi Avellaniti*, Fonte Avellana 2002, Negarine di San Pietro in Cariano (Vr) 2003, pp. 237–266.

<sup>105</sup> Petri Damiani *Vita Beati Romualdi*, pp. 104–105: *Taliter autem tunc in Sitria vivebatur ac si ex similitudine non solum nominis sed etiam operis altera denuo Nitria videretur.*

<sup>106</sup> G.M. Cantarella, *La „Vita Beati Romualdi”, specchio del monachesimo nell’età di Guido d’Arezzo*, [in:] *Guido d’Arezzo monaco pomposiano, Atti dei Convegni di Studi, Codigoro (Fe), Abbazia di Pomposa, 3 ottobre 1997, Arezzo 29–30 maggio 1998*, a cura di A. Rusconi, Firenze 2000, pp. 3–20.

<sup>107</sup> U. Longo, *La riforma eremitica di Romualdo di Ravenna come manifesto programmatico della riforma eremitica*, [in:] *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti*, pp. 215–236. Longo ha giustamente sottolineato che la *Vita beati Romualdi* è ad un tempo „un bilancio

ma anche il suo tentativo fallisce. Il mondo che anche lui voleva trasformare si riduce ad un piccolo territorio che ruota attorno al Catria/Tabor [fig. n. 8] di cui ne diventa il simbolo e anche Dante Alighieri nel ventunesimo canto del Paradiso, in riferimento a Pier Damiani, scrive: „Tra’ due liti d’Italia surgon sassi, / e non molto distanti a la tua patria, / tanto che’ troni assai suonan più bassi, / e fanno un gibbo che si chiama Catria, / di sotto al quale è consecrato un ermo, / che suole esser disposto a sola latria”.

### Le Mont Tabor de Romuald et Pierre Damien

La récente historiographie très riche dédié à Romuald et saint Pierre Damien n’a peut-être pas suffisamment étudiée l’histoire des institutions, de la culture et des idées par rapport aux structures matériaux qui dans le cas de Romuald et Pierre Damien sont les ermitages et le territoire dans lequel ils sont bâti. En suivant la *Vita beati Romualdi* on va proposé au lecteur un voyage qui va toucher quelques questions d’architecture pour essayer de comprendre la relation entre le possible espace réel de Romuald et celui narré par Pierre Damien. Nous allons traiter la question de Sant’Apollinnare in Classe, lieu de la conversion de Romuald, Saint-Michel-de-Cuxa près du Mont Canigou dans les Pyrénées-Orientales et les bâtiments qui Romuald a pu voir en Espagne, puis après son retour à l’Italie, l’histoire du monastère où il s’était arrêté et les fondations qui lui sont associées. En particulier, nous nous concentrons sur l’oratoire de Saint Adalbert près de Ravenne, construit en 1001 par Otto III, église qui dans la vie de Romuald est désigné par le nom de *San Martino quae dicitur dans Silva* que nous proposons d’identifier avec une église du sixième siècle récemment redécouverte dans une ville près de Cervia sur la côte de l’Adriatique et surtout sur les monastères de San Benedetto in Alpe, Sitria et Fonte Avellana. Dans la dernière partie sera finalement examiné l’importance du choix des lieux montagneux pour les ermites de la fondation et le poids symbolique que a eu la mosaïque de Sant’Apollinnare in Classe.

---

e un auspicio, la stima di una eredità e una esortativa dichiarazione di intenti, un manifesto programmatico”. Si veda ora anche la importante monografia su san Pier Damiani di U. Longo, *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma dell’XI secolo*, Roma 2012.

