

Eleonora Destefanis
Ad portam monasterii.
Accessi e spazi liminari nei monasteri dell'Occidente altomedievale
(secoli VI-IX)

[A stampa in *Per diversa temporum spatia. Scritti in onore di Gisella Cantino Wataghin*, a cura di Eleonora Destefanis e Chiara Lambert, Vercelli 2011 (Studi Umanistici, 23), pp. 51-84 © dell'autrice - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali", www.retimedievali.it].



a cura di

Eleonora Destefanis e Chiara Lambert

Per diversa temporum spatia

Scritti in onore di Gisella Cantino Wataghin



EDIZIONI MERCURIO

Con il patrocinio di



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DEL
PIEMONTE ORIENTALE

Volume pubblicato con il contributo dell'Ateneo,
del Dipartimento di Studi Umanistici e della Facoltà di Lettere e Filosofia

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Copyright © 2011 Edizioni Mercurio – Immobiliare Leonardo s.r.l.
piazza A. D'Angennes, 8 - 13100 Vercelli

ISSN 1722-1951

ISBN 978-88-95522-72-2

Copertina: Ugo Nespolo

Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università
del Piemonte Orientale 'Amedeo Avogadro'

Collana Studi Umanistici
Nuova serie 23

Ad portam monasterii. Accessi e spazi liminari nei monasteri dell'Occidente altomedievale (secoli VI-IX)

ELEONORA DESTEFANIS

In alcuni recentissimi contributi Gisella Cantino Wataghin, in continuità con i suoi pluridecennali e fondamentali studi sul monachesimo altomedievale, è tornata a riflettere, sotto diverse angolature, su un tema di particolare rilievo quale quello della delimitazione dello spazio entro cui si svolge l'esperienza cenobitica¹, fornendo, con la consueta acribia, stimolanti spunti per le osservazioni che seguono, non certo esaustive, ma riconoscente tributo al Suo magistero.

Il problema delle strutture, ad un tempo fisiche e simboliche, che definiscono il contesto monastico, con particolare accento sulla questione del recinto/i e della porta/e, è stato da ultimo affrontato in alcuni lavori che, basandosi soprattutto sulle Regole comprese tra V e VII secolo, presentano una revisione critica sull'argomento, talora fornendo letture anche assai diverse sul significato stesso di questi elementi². Il tema si rivela di per sé assai complesso, anche per la disomogeneità delle fonti, le quali, se dal punto di vista archeologico mostrano ancora, per il periodo in esame, una notevole limitatezza di attestazioni rispetto a quelle scritte, nell'ambito di queste ultime si rivelano altresì composite (regole monastiche, testi agiografici, normativi, oltre a documenti di natura economica), ciascuna necessitante di specifici filtri interpretativi e di un intervento puntuale di contestualizzazione, non solo cronologica.

Elemento liminare per eccellenza, il recinto, variamente denominato («*claustra*», «*vallum*», «*septum*») e probabilmente collegato a tipologie strutturali differenti (muri in pietra o siepi/materiali deperibili)³, costituisce una componente cui spesso le fonti alludono, in termini tuttavia non sempre agevoli da inquadrare nella ricaduta topografica ed oggetto di un vivo dibattito. Basti considerare la menzione della *Vita* di Desiderio di Cahors, ascrivibile ad un momento non anteriore alla fine dell'VIII secolo, ma con ripresa di un nucleo di VII, in cui l'esaltazione dei «*septa praerogativa quadam dignitate*» del cenobio di Saint-Amans, edificato dal presule nel suburbio della città sua sede episcopale,

¹ CANTINO WATAGHIN 2011; *EAD.* cds. Ringrazio l'Autrice per avermi consentito di prendere visione dei testi prima della loro pubblicazione.

² Per una disamina delle occorrenze del recinto e della porta nelle Regole altomedievali cfr. DE VOGÜÉ 1975; BONNERUE 1995, pp. 58-61, cui si rinvia per l'elencazione puntuale; UGGÉ cds. Sul tema del recinto e delle sue implicazioni per la *clausura* cfr., su posizioni divergenti, BIARNE 1995; DEY 2004.

³ Oltre alle indicazioni alla nota precedente cfr. anche JAMES 1981, pp. 40-41 e SENNHAUSER 1996^a, con specifico interesse, oltre che alle fonti scritte, anche alle strutture materiali. Per la realtà irlandese cfr. da ultimo PICARD 2008 e *infra*.

lascia trasparire un concetto di monumentalità anche fisica del recinto, in realtà funzionale all'evocazione – non meno enfatica, in una prospettiva di magnificazione dell'attività costruttiva di Desiderio ⁴ – degli interventi «*in sublimium domorum amplitudine et basilicarum miranda altitudine*» entro il cenobio ⁵.

La questione si pone con tutta evidenza per i «*claustra monasterii*» ripetutamente citati nelle Regole, a partire da quella di Benedetto ⁶, cui Hendrik Dey tende ora ad assegnare un valore strutturale, di realtà colta nella sua concretezza ⁷, in dialogo con posizioni che, invece, vi riscontrano *in primis* un'allusione di carattere ideologico ⁸. L'attenzione agli aspetti simbolici che le menzioni del recinto spesso implicano si manifesta con evidenza, del resto, nei reiterati riferimenti ad opere fortificatorie che paiono cingere i monasteri come fortezze: i «*munimenta claustrorum*», che provano la «*firmitatem custodiae*» del cenobio con cui Isidoro di Siviglia apre la sua Regola, hanno uno scopo precipuo, che va ben al di là di una mera notazione strutturale, e che si chiarisce alla luce del passo seguente, in cui il vescovo specifica che l'«*inimicus noster diabolus*» è sempre in attesa, con le fauci aperte, pronto a divorare qualcuno dei monaci ⁹.

Questi apprestamenti si configurano di fatto come l'esito di una precisa scelta semantica che, conferendo a tali locuzioni l'«*allure militaire*» di cui parla Jacques Biarne ¹⁰, richiama l'efficacia della protezione del monastero non tanto da intrusioni fisiche quanto dalle tentazioni e dai travagli del *saeculum* all'esterno. L'immagine dei demoni in sembianze caprine che, attestati «*supra murum*» sulle mura di Poitiers, nel tratto in cui queste vengono a coincidere con il recinto del cenobio femminile retto da Radegonda, minacciano le consorelle che risiedono all'interno, salvate grazie all'intervento della santa badessa ¹¹, ben esemplifica la valenza fortemente simbolica di questo diaframma, nella sua accezione di confine spaziale e, prima ancora, mentale.

In una dimensione fortemente connotata sul piano religioso, anche attraverso il ricorso a simili formule improntate al linguaggio degli apparati fortificatori, come ha ben mostrato Gisella Cantino, si compie, inoltre, l'assimilazione

⁴ Sul *tópos* del vescovo costruttore cfr. IOGNA-PRAT 2006, pp. 77-82.

⁵ *Vita Desiderii*, 31, ed. B. KRUSCH, p. 588 (per la collocazione cronologica del testo cfr. p. 556). Sul passo cfr. BIARNE 2002, pp. 128-129.

⁶ *Regula Benedicti* [in seguito citata come *RB*], 4, 78 e 67, 7, ed. A. DE VOGÜÉ, J. NEUFVILLE, pp. 465 (I), 662 (II). Cfr. già la *Regula Magistri* [in seguito citata come *RM*], 91, 3, ed. A. DE VOGÜÉ, p. 398 (II), («*claustrum monasterii*»).

⁷ DEY 2004, part. pp. 362-363, 370-371 (il recinto, come barriera fisica di protezione, è definito «a 'proactive measure' *par excellence*»).

⁸ CANTINO WATAGHIN 2011, pp. 324-325.

⁹ *Regula Isidori*, ed. J.-P. MIGNE, col. 869.

¹⁰ BIARNE 1995, p. 406.

¹¹ BAUDONIVIA, *Vita Sanctae Radegundis*, II, 18, ed. B. KRUSCH, p. 390. Sul rapporto demoni-mura cfr. le riflessioni in ORSELLI 1989, p. 817.

del cenobio ad un città cinta e difesa da solide mura – anch’esse, peraltro, elemento dalle molteplici valenze simboliche nello spazio urbano tardoantico ed altomedievale¹² – nel quadro di «un comune progetto di realizzazione in terra di uno spazio spirituale di perfezione, che comporta la “costruzione” di una *civitas Dei* in antitesi alla città terrena»¹³. L’adiacenza alle mura si concretizza talora in situazioni quali quelle ben note della stessa Poitiers¹⁴, di Arles, per il monastero femminile di S. Giovanni, fondato nei primi decenni del VI secolo dal vescovo Cesario¹⁵, così come, nell’Italia longobarda, per S. Maria Teodote a Pavia¹⁶ o, in termini più problematici, per S. Maria d’Aurona a Milano¹⁷, ancorché in questi ed in altri casi non siano da sottovalutare, nella scelta locazionale, numerosi altri fattori, altrettanto densi di implicazioni ideologiche, quali il reimpiego delle strutture, ben evidente nel caso delle torri¹⁸.

Particolarmente significativa in questo senso, per quanto per molti aspetti di difficile interpretazione, è la nota descrizione che si legge nella *Vita Sancti Filiberti* del cenobio di Jumièges¹⁹, il cui inserimento entro un antico *castrum* – quale che sia la reale connotazione da associare a tale termine in questo caso – non fa che agevolare il ricorso ad un bacino semantico che allude alle fortificazioni urbane. L’inizio del passo in esame, con il richiamo ai «*per quadrum moenia turrata mole surgentia*», si impone con forte efficacia evocatrice, che agevola l’assimilazione del monastero alla città, nella forma geometrica perfetta del quadrato, come delle torri che cingono uno spazio al cui ingresso sorgono gli edifici di accoglienza per i visitatori, le ‘costruzioni di porta’

¹² CANTINO WATAGHIN 2002, pp. 159-161, con bibliografia; ORSELLI 2003^a; EAD. 2003^b, pp. 857-858, con bibliografia; CANTINO WATAGHIN 2007, part. pp. 109-112.

¹³ EAD. 2011, p. 324, da cui è tratta la citazione. Cfr. anche ORSELLI 1999, pp. 191-193.

¹⁴ BOISSAVIT-CAMUS 1998, pp. 82-85, 87-88.

¹⁵ Sui due monasteri francesi cfr. BIARNE 2002, pp. 130-132. Alla luce dei recenti scavi nell’area tradizionalmente identificata con quella del monastero di Cesario, nell’angolo sud-est della città (*tour des Mourgues*), tuttavia, l’ubicazione puntuale del cenobio risulta interamente da ridiscutere, ancorché sia indubbia dai testi la sua connessione con le mura urbane (cfr. l’intervento di M. HEIJMANS nell’ambito della relazione congiunta con BELTRÁN DE HEREDIA J., BONNET CH., BRULET R., PERINETTI R., RIBERA I LACOMBA A., *Estudio coordinado de seis grupos episcopales de Occidente: Arles, Aoste, Barcelona, Ginebra, Tournai, Valencia*, in occasione del XV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Toledo 2008), di prossima pubblicazione; per i primi risultati parziali delle indagini archeologiche cfr. HEIJMANS 2004, pp. 283-289). Per le situazioni dei due monasteri femminili, entrambi dedicati a san Pietro, sorti in prossimità o a ridosso delle mura di Reims, tra VI e VII secolo, forse in parte assimilabili per posizione topografica ai due casi citati, cfr. GAILLARD 1993.

¹⁶ PERONI 1972 e, per alcune riconsiderazioni topografiche, NEPOTI, CORSANO 1995, pp. 90-95; VICINI, SPINI, TOLOMELLI 2000, pp. 239 (M. Spini).

¹⁷ BERTELLI, RAVAGLIA 2000, pp. 253-254 (F. Ravaglia, con bibliografia).

¹⁸ CANTINO WATAGHIN 1997, p. 267.

¹⁹ *Vita Filiberti*, 7-8, ed. W. LEVISON, pp. 588-589.

per la ricezione, qui indicate come i «*claustra receptionis mira, adventantibus oportuna*»²⁰. Formule di questo tipo si trovano, in piena età carolingia, nelle disposizioni di Aquisgrana dell'816, tanto per i canonici, i cui «*claustra firmis undique circumdant munitionibus, ut nulli omnino intrandi aut exeundi nisi per portam pateat aditus*», quanto per i cenobi femminili, per cui il legislatore impiega locuzioni pressoché identiche²¹. Parimenti, è sui *moenia* del cenobio di Centula che, secondo il *Libellus* tramandato nel *Chronicon* di Ariulfo dell'XI secolo, Angilberto desidera intervenire «*cum turribus et capellis*», cingendo all'interno di un solido «*murus*» uno spazio atto alla celebrazione del culto da parte degli «*habitatores*» riuniti entro il monastero stesso²².

Il fondamento concettuale che giustifica tale presentazione è, in ultima analisi, la necessità di una distinzione del cenobio dal mondo esterno, basata sull'idea del monastero come 'spazio altro'²³, prefigurazione in terra di una realtà celeste, ben illustrata dalle fonti sin dal primo medioevo. L'abbazia è il «*portus quietis et repausationis*» di cui parla Cesario di Arles in un suo sermone, in cui Dio ha voluto accogliere i monaci «*quasi in parte aliqua paradisi*»²⁴. In questo contesto, un ruolo essenziale è svolto dalla porta, che costituisce il diaframma non soltanto tra due spazi fisicamente percepiti come distinti, ma anche tra due mondi appartenenti a dimensioni diverse: la «*regia monasterii*» della Regola del Maestro deve sempre rimanere chiusa, «*ut intus clausi cum Domino fratres veluti a saeculo sint iam causa Dei in caelestibus separati*»²⁵; al contempo, le monache che si ritirano per sempre nel cenobio arlesiano sono consapevoli che il loro ingresso in monastero significa l'attuazione di una tensione a varcare la «*caelestis caeli ianua*»²⁶.

Il caso arlesiano mostra con chiarezza come proprio la porta sia il luogo precipuo attraverso cui si realizza la distinzione dal mondo, ed in riferimento ad essa i/le portinai/e rivestono un ruolo essenziale: entrando nel «*sanctum ovile*», le monache si mettono al riparo dalle «*spiritalium luporum fauces*»²⁷,

²⁰ Sul passo cfr. LE MAHO 2003, pp. 316-317. Per un'interpretazione divergente, che legge nei *claustra* il vero e proprio recinto, forse allusione ad un impianto fortificato tardoantico poi riutilizzato dal cenobio, cfr. JAMES 1981, pp. 38-39.

²¹ *Conc. Aquisgr. a. 816*, rispettivamente capp. 117 e 11, pp. 398 e 446.

²² *De ecclesia centulensi Libellus*, 1, ed. G. WAITZ, p. 175. Su questi aspetti nei contesti monastici altomedievali cfr. l'accurata analisi in SENNHAUSER 1996^a. Sull'accezione estesa del termine «*moenia*», in riferimento alle mura urbiche e al noto passo di Isidoro di Siviglia (*Ethym.* XV, 2, 1), cfr. ora CANTINO WATAGHIN 2007, p. 109.

²³ Sul complesso tema dello spazio monastico e delle sue declinazioni nel 'vissuto' delle comunità cfr. CANTARELLA 2003 e relativa discussione alle pp. 849-854.

²⁴ CAES. ARELAT., *Serm.* 234, 30, ed. J. COURREAU, A. DE VOGÜÉ, p. 82.

²⁵ *RM*, 95, 23, pp. 446-448 (II).

²⁶ *Vita Caesarii*, I, 35, ed. B. KRUSCH, p. 470.

²⁷ *Regula Caesarii ad Virgines* [in seguito citata come *RCV*], 2, 3, ed. A. DE VOGÜÉ, J. CORREAU, p. 180.

garantite, come i monaci dei cenobi maschili, dall'«*exteriore tumultu*»²⁸ e dalle insidiose «*fabulae*» che si rincorrono all'esterno²⁹, filtrate e impedito, nella penetrazione in monastero, dai custodi dell'ingresso.

Il passo della Regola del Maestro sopracitato³⁰, in riferimento alla «*regia monasterii*», denota come tale distinzione si colori di fatto di accenti di netta separazione, che trovano un *milieu* compiuto di attuazione particolarmente nei monasteri femminili: basti pensare a quanto ancora Cesario prescrive nella sua Regola per le monache, le quali possono uscire dal monastero soltanto in morte³¹, analogamente a quanto si riscontra nel cenobio di Radegonda a Poitiers, ove le consorelle, in occasione dei funerali della santa badessa, condotta all'esterno per essere tumulata nella basilica extramuranea di S. Maria, sono ritratte da Baudonivia con efficacia quasi pittorica, in lamentazione sulle mura della città (e del monastero)³².

Colta talora nei suoi riferimenti alla realtà materiale, chiusa da chiavi dall'uso rigidamente normato³³ e provvista di battacchio in ferro³⁴, sorvegliata dai cani che coadiuvano i custodi³⁵, i quali a loro volta dispongono di una «*cella*» a loro destinata presso l'accesso³⁶, la porta è il luogo in cui tale separazione si materializza, nella sua dimensione non soltanto escatologica, ma anche concreta, in quanto luogo di scissione dei legami familiari: alla porta del monastero essi sono superati – prima, fondamentale prova per il postulante³⁷ –, i parenti respinti³⁸, per la sorella o la madre, il monaco, fatto il suo ingresso in cenobio,

²⁸ *Consuetudines Corbeienses*, 22, ed. K. HALLINGER, p. 398.

²⁹ *Regula Waldeberti* [in seguito citata come *RW*], 3, ed. J.-P. MIGNE, col. 1056.

³⁰ Cfr. *supra*, nota 25.

³¹ *RCV*, 50, p. 236 («*nulla ex vobis usque ad mortem suam de monasterio egredi, vel in ipsam basilicam, in qua ianuam habetis, aut permittatur, aut per seipsam praesumat exire*»). Cfr. anche *Vita Caesarii*, I, 35, p. 470 e, per un momento precedente, *Vita S. Romani*, 26, ed. F. MARTINE, p. 267.

³² GREG. TUR., *Gl. Conf.*, ed. B. KRUSCH, p. 815; BAUDONIVIA, *Vita Radegundis*, II, 24, p. 393. BIARNE 1995, pp. 401-407 considera tuttavia questa esperienza di stretta reclusione come un *unicum* nei primi secoli dell'altomedioevo, almeno sino all'età carolingia, quando si affermerebbe in termini più netti l'idea della clausura come separazione.

³³ *RW*, 3, col. 1056 (ivi si allude anche ad una «*fenestra quae in eadem porta fuerit*», che può essere utilizzata all'occorrenza nottetempo); *Regula Aureliani* [in seguito citata come *RAuM*], 21, ed. J.-P. MIGNE, col. 390.

³⁴ *RM*, 95, 24, p. 448.

³⁵ *Ibid.*, 95, 10, p. 444.

³⁶ *Ibid.*, 95, 1, p. 442; *RB*, 65, 1, p. 658 («*portarius cellam debebit habere iuxta portam, ut venientes semper praesentem inveniant a quo responsum accipiant*»).

³⁷ *Regula Orientalis* [in seguito citata come *RO*], 27, ed. A. DE VOGÜÉ, p. 484.

³⁸ *RO*, 23 e (in termini meno restrittivi) 41, pp. 478 e 492; *RauM*, 15, col. 390: «*mulieres vero, nec religiosae nec saeculares, nullae omnino, nec abbatibus, nec cuiuscunque (sic) monachi mater, aut quaelibet propinqua aut nota ad salutandum aut ad orationem ingredi permittatur*».

è già morto³⁹, ancorché per chi opta per questa radicale soluzione esistenziale si creino nuovi vincoli, di sorellanza/fratellanza con gli altri membri della comunità, ma anche di figliolanza, imponendosi il monastero come «*praeclara mater*» e «*nutrix*», come Cesario appella Lérins in un suo sermone⁴⁰.

Del resto, è ancora alla porta del monastero che anche tali nuovi rapporti si possono definitivamente spezzare, come nel caso della monaca fuggitiva e recidiva nell'abbandono dei «*septa monasterii*» della Regola di Waldeberto, alla quale, infine, «*aditum esse in postmodum denegandum*»⁴¹; la stessa sorte è riservata ai preti oziosi ed oggetto di scandalo che risiedono in monastero, ma non si adoperano a servizio della comunità, e l'immagine della porta che si chiude dietro di essi è la sintesi di un processo di esclusione anche spirituale⁴².

L'accesso al cenobio, materializzato nel suo varco presidiato, è l'interfaccia con il mondo esterno anche in quanto 'vetrina' della vita irreprensibile dei monaci, è il luogo ove si dà a chi giunge l'«*exemplum, ut et foris ab extraneis nomen Domini glorificetur*»⁴³, in una dimensione in cui la rettitudine della comunità si riverbera nella pulizia materiale della porta, che rientra nei compiti dei custodi⁴⁴. L'efficacia della condotta dei monaci presentata in questo particolare punto diventa incisivo strumento capace di attirare postulanti, i quali, proprio in corrispondenza dell'ingresso trovano il primo, difficile momento di incontro con la vita claustrale: luogo della prova (che si protrae per giorni, all'esterno) e dell'attesa⁴⁵, la porta è il punto, fisico e spirituale ad un tempo, ove si verifica in prima istanza la vera convinzione dell'aspirante, la sua capacità di sopportazione e la disponibilità a rescindere i legami con il mondo, con i suoi affetti, come sopra accennato, e con i beni materiali.

Nel percorso, anche topografico, che introduce il postulante al monastero, la porta è la prima, fondamentale tappa, la quale assicura il passaggio dall'esterno alle sue immediate adiacenze, ma ormai entro il complesso religioso, in un locale citato ripetutamente nelle fonti, il «*salutatorium*»⁴⁶. Strettamente

³⁹ *Vita S. Romani*, 26, p. 268: «*ut putaret uterque alterum iam sepultum, ne paulatim, genuinae recordationis gratia, mollitie quadam professionis vincla disrumperent*».

⁴⁰ CAES. ARELAT., *Serm.*, 236, 2, p. 108.

⁴¹ *RW*, 21, col. 1068.

⁴² *RM*, 83 T-8, 20, p. 346.

⁴³ *RW*, 3, col. 1056.

⁴⁴ *RM*, 95, 12, p. 444 («*regiae munditias ipsi exerçant*»). Il tema della pulizia assume spesso nelle fonti un valore anche altamente simbolico, quale segno di preservazione dall'impudicizia e dalla corruzione morale, che, anche grazie all'azione esercitata alla porta, viene tenuta lontana dal monastero o dall'edificio di culto. Cfr. ROUX 2004, p. 845 e, più in generale, LAUWERS 2005, pp. 189, 197-199.

⁴⁵ *RB*, 58, 1, p. 626 (II): «*non ei facilis tribuatur ingressus*». Cfr. BONNERUE 1995, p. 61, nota 26.

⁴⁶ Sul «*salutatorium*» e le sue attestazioni nelle Regole cfr. *Id.*, *Ibid.*, p. 61.

connesso al varco di accesso, il parlatorio ne replica le connotazioni di luogo di attesa, approfondendole con quelle di spazio per l'apprendimento della regola⁴⁷ e soprattutto della penitenza, valevole ed esteso anche a coloro che hanno già assunto l'abito ma che, allontanatisi dalla retta vita monastica, sono temporaneamente confinati «*in extremo loco inter poenitentes*», potendo aspirare ad una reintegrazione «*intra septa*», nel cuore del cenobio, soltanto dopo l'opportuna espiazione nell'area più esterna⁴⁸.

Luogo anche deputato al contatto con i visitatori – unico nello spazio del cenobio, insieme, talora, all'oratorio – e, come suggerito in alcune Regole, limite nella progressione verso l'area claustrale⁴⁹, il parlatorio si sovrappone in parte, almeno funzionalmente se non dal punto di vista strutturale, alla «*cella peregrinorum*» o alla «*cella hospitem*» che, secondo le Regole rispettivamente del Maestro e di Benedetto, accoglie il postulante dopo la sua permanenza, più o meno protratta, alla porta⁵⁰. Come indicano le locuzioni da ultimo citate, l'accesso riveste un altro ruolo fondamentale quale spazio liminare, ovvero quello di luogo non soltanto della carità verso l'esterno – amministrata secondo disposizioni talora anche restrittive⁵¹ –, quanto dell'accoglienza e dell'assistenza a categorie diverse di persone.

L'elencazione dei soggetti di cui, secondo la Regola di Waldeberto, devono prendersi cura le portinaie del cenobio, ovvero «*pauperes*», «*peregrini*» e «*hospites*»⁵², integrata con ulteriori specifiche – quali le allusioni ai religiosi in visita (tra cui vescovi e abati, ma anche altri monaci⁵³) – restituisce, sin dai primi momenti dell'altomedioevo, un'immagine del mondo variegato per stato, estrazione sociale, condizione economica, che busca alla porta del monastero e per la cui accoglienza questo si attrezza, predisponendo opportuni, distinti locali.

Si è fatto cenno agli alloggi per i forestieri menzionati nelle Regole del Maestro e di Benedetto, che sono a loro volta spazi chiusi e dagli accessi regolamentati: la «*cella peregrinorum*» del Maestro, da costituirsi «*semote in*

⁴⁷ *RAuM*, 1, coll. 387-388; *RCV*, 58, 1, p. 242.

⁴⁸ *RW*, 21, col. 1068.

⁴⁹ *RAuM*, 14, col. 390; *RCV*, 38, 1-3, p. 220.

⁵⁰ *RM*, 88, 7-10, pp. 368-370; *RB*, 58, 5, p. 626 (II). Secondo la Regola di Benedetto, inoltre, i postulanti, terminato il periodo di permanenza alla porta, nella «*cella hospitem*», possono accedere alla «*cella noviciorum*», forse più interna al cenobio ed inserita in un quadro strutturale più articolato («*ubi meditent et manducent et dormiant*»), benché ancora in una dimensione intermedia, che precede l'accesso vero e proprio in monastero.

⁵¹ *RCV*, 42, 6-7: onde evitare troppa confusione alla porta del monastero non si effettui l'elemosina ogni giorno, ma i beni da destinare ai poveri siano affidati dalla badessa all'amministratore («*provisor*»), che provvederà alla distribuzione.

⁵² *RW*, 3, col. 1056.

⁵³ *RCV*, 38, 2, p. 220; *RM*, 79,1-2, p. 322; *RauM*, 48, col. 392.

monasterio», a ridosso quindi del perimetro che lo descrive, dispone di aperture attentamente regolamentate nelle diverse ore del giorno e sorvegliate ⁵⁴.

Spazi liminari per posizione e funzione, questi ambienti mostrano un carattere polivalente nella loro destinazione d'uso, potendo accogliere, come accennato, tanto gli stranieri quanto i postulanti, ma anche i membri della comunità in penitenza. La documentazione del periodo carolingio amplia e contribuisce a differenziare ulteriormente lo spettro di servizi di assistenza che la porta del monastero, luogo fisico ma al contempo vera e propria istituzione, gestisce e coordina: del suo articolato ruolo è esempio di primo piano il *breve memorationis* dell'abate Wala di Bobbio (835-836), che prevede, per il «*portarius*», il duplice compito di accogliere gli «*hospites*» e, raccolte le decime di spettanza della porta (su cui si tornerà in seguito), di assegnarle «*iuxta constitutum*» all'«*hospitalarius pauperum*», affiancato a sua volta, nei doveri di accoglienza, dagli «*hospitalarii religiosorum*» e dal «*custos infirmorum*» ⁵⁵.

Una situazione molto simile era del resto già individuata negli statuti che il fratello Adalardo predispone per Corbie nell'822, in cui il «*senior portarius*» interagisce con l'«*hospitalarius*», il quale ha la responsabilità dell'«*ospitalem pauperum*», ma anche degli ammalati; l'abbazia sostiene, inoltre, l'assistenza verso i «*clericos peregrinos qui in refectorium ducuntur*» e dei «*peregrinos de longinquis provinciis*» che possano sopraggiungere ⁵⁶. Il compito della porta, come luogo del coordinamento e dell'organizzazione dell'assistenza, è dunque alquanto complesso, anche in relazione, dall'età carolingia in particolare, al ricevimento di ospiti di riguardo, di cui sussistono diverse menzioni: dall'«*hospitales nobilium*», affiancato (e distinto) dall'«*hospitales peregrinorum*» di S. Medardo di Soissons ⁵⁷, al più tardo «*palatio regali [...] in quo imperatores ospitabantur, quando illuc visitandi gratia veniebant*» della *Destructio farfensis* ⁵⁸, sino alla celebre testimonianza dell'*Ordo farfensis*, del *palatium* per l'accoglienza di quegli «*homines qui cum equitibus adventaverint monasterio*» ⁵⁹, ma di cui già per il periodo precedente sussistono riscontri archeologici, a Müstair (fig. 1) come a S. Vincenzo al Volturno (fig. 2) ⁶⁰, o a Saint-Denis ⁶¹ e ancora, sulla scorta di scavi molto recenti, a Nevers ⁶².

⁵⁴ *RM*, 79, 1 e 18-21, pp. 322-324.

⁵⁵ CDSCB, I, ed. C. CIPOLLA, doc. n. 36, p. 141.

⁵⁶ *Synœtudinœs corbeiœnses*, 2, ed. K. HALLINGER, pp. 372-374.

⁵⁷ *Synodalurkunde für St-Médard in Soissons*, ed. W. HARTMANN, p. 570 (Douzy, 5 agosto-6 settembre 871).

⁵⁸ *Destructio farfensis*, ed. U. BALZANI, p. 30.

⁵⁹ *Ordo farfensis*, II, 1, ed. L.C. BETHMANN, pp. 546-547.

⁶⁰ Per Müstair: SENNHAUSER 1996^b, part. pp. 287-288. Per S. Vincenzo al Volturno: HODGES (ed.) 1993 (part., per il complesso di ricevimento nel cd. 'San Vincenzo Minore', capp. 9-12) ed ora, per posizioni interpretative diverse, MARAZZI (ed.) 2006, pp. 53-59.

⁶¹ WYSS 1996.

⁶² SAINT-JEAN VITUS 2007, con relazione all'ampio dibattito critico sul tema degli edifici

Dal punto di vista topografico, il carattere di interfaccia con il mondo esterno di questo settore ne determina la peculiare ubicazione, entro un ambito dai confini non sempre nitidamente precisabili ed in cui sembrano ravvisarsi partizioni all'interno delle quali la clausura si fa progressivamente più marcata, ancorché non necessariamente contraddistinta da barriere fisiche. Una menzione quale quella dell'«*hospitale*» per gli «*adventantibus*» della Regola di Waldeberto, sito, come laconicamente indica il passo, «*foris*» e destinato al sostentamento di chi, uomo o donna, non può accedere per ricevere cibo o bevanda «*intra septa monasterii vel ostia*»⁶³, nell'ambiguità della notazione – in cui è forse semplicistico individuare una mera allusione al recinto e ad uno spazio *tout court* distinto tra interno ed esterno – ben riflette la complessità dell'articolazione e della gerarchia di aree entro il contesto monastico. Quest'ultima è peraltro ripetutamente suggerita nelle Regole, come nella Tarnantense, la quale prevede che le donne non accedano all'«*habitaculum*» dei monaci, ovvero al nucleo più interno ad essi riservato; tuttavia, poiché queste desiderano l'ingresso nel *monasterium* a scopo di devozione, pur non concedendo loro «*interiores monasterii ianuas introire*», si permette la fruibilità dell'oratorio o dell'«*hospitale*»⁶⁴, che vengono così a trovarsi in una fascia considerata a tutti gli effetti «*monasterium*», pur senza costituire l'ambito di più ristretta clausura.

Tale scansione di spazi, in una sequenza topografica ed organizzativa che corrisponde a progressive restrizioni di accessibilità ben prima che a limiti materiali, nel quadro della cosiddetta «*clôture passive*»⁶⁵, si riscontra anche in altre situazioni: il Maestro, in riferimento alle uscite dei monaci dal cenobio, evoca il «*limen forense ultimae regiae monasterii*», a suggerire l'estremo accesso all'abbazia, in corrispondenza dell'ultima demarcazione prima del mondo esterno⁶⁶; così, nessuna donna «*in interiore atrii monasterii ingredi audeat*», secondo la terza Regola dei Padri⁶⁷, mentre, anche nell'ambito molto rigoroso del monachesimo femminile, Aureliano prevede, per la comunità arlesiana, che i laici possano entrare nel cenobio, arrestandosi al «*salutatorium*» e alla basilica di S. Maria, ove le stesse monache seguono parte degli uffici, dovendosi svolgere la restante parte «*in interiori oratorio*»⁶⁸.

Nel contesto irlandese tale gradazione di restrizioni è attestata con interessanti punti di contatto tra le fonti scritte e le sussistenze sul terreno, come

aperti ai laici nelle zone periferiche dei monasteri.

⁶³ *RW*, 3, col. 1057.

⁶⁴ *Regula Tarnantensis*, 20, ed. J.-P. MIGNE, col. 985. Sul passo cfr. anche BONNERUE 1995, p. 67.

⁶⁵ BIARNE 1995, p. 400.

⁶⁶ *RM*, 66, 7 e 67, 3-4, p. 294.

⁶⁷ *Regula Patrum tertia* [in seguito citato come *3RP*], 4, 2, ed. A. DE VOGÜÉ, p. 534.

⁶⁸ *Regula Aureliani ad Virgines*, 14 e 38, ed. J.-P. MIGNE, coll. 401 e 403-404. Sul problema cfr. anche *supra*, nota 48.

accade ad esempio a Kildare, di cui fornisce una nota descrizione la *Vita Brigitae* di Cogitosus (640-670). In questo sito si ravvisa una tipica tripartizione, materializzata mediante recinti interni ed una cintura esterna di «*signa*», che scandiscono tre differenti settori: uno, centrale, comprendente la chiesa e dedicato alla pratica culturale; un secondo, intermedio, che ospita le due comunità ivi presenti; uno esterno, qualificato come «*suburbana*», accessibile ai laici, ma ancora considerato a tutti gli effetti parte integrante del cenobio, tanto che anche ad esso si estende la protezione della santa, di cui gode, nella completezza delle sue componenti, quella che Cogitoso definisce la «*civitas refugii*»⁶⁹.

Dal punto di vista archeologico, pare di potersi osservare una distinzione di spazi con differenti funzioni e verosimilmente con un diverso grado di accessibilità: la presenza, ad esempio, nel caso di Novalesa, della cappella di S. Maria, alquanto lontana dal corpo centrale del complesso monastico (fig. 3) – sita, come ricorda il *Chronicon* del monastero (avanzato XI secolo), «*ante vero ipsius sacrii cenobii e sub qua carpitur via, qua pervenitur ad predictum cenobium*»⁷⁰ –, rappresenta una possibile testimonianza non soltanto dell'utilizzo, ma anche della sacralizzazione, mediante cappelle o oratori, di spazi limitanei entro i cenobi. Il medesimo testo, del resto, nell'evocazione di una «*domus, in qua hospitabantur omnes femine, que ad adorandum Deum ibi veniebant*»⁷¹, ubicata in prossimità della cappella («*iuxta*»), getta ulteriore luce sulla funzione composita di tali fasce limitanee. A Novalesa, inoltre, tale peculiare connotazione è anche articolata in ragione, da un lato, della presenza sul sito di una «traccia ad andamento curvilineo», riconoscibile nella conformazione del terreno, che include il complesso, spingendosi sino alla cappella di S. Maria e che è forse possibile associare al recinto⁷², dall'altro dalla menzione, sempre nel *Chronicon*, di una croce, «*muro et calce conposita*» (presumibilmente stante), che segna il confine, materiale ed al contempo sacrale, della clausura, non oltrepassabile dalle donne, pena gravi punizioni fisiche o la morte⁷³.

⁶⁹ Su questi problemi cfr. da ultimo PICARD 2008 e le riflessioni, per un'ulteriore contestualizzazione, in CANTINO WATAGHIN 2011, pp. 325-326.

⁷⁰ *Cronaca di Novalesa*, II, 2, ed. G.C. ALESSIO, pp. 58-60, cui si rimanda per le citazioni novalesensi che seguono. Sulla cappella di S. Maria cfr. da ultimo CANTINO WATAGHIN 2004, p. 38.

⁷¹ *Ibid.*, p. 60.

⁷² CANTINO WATAGHIN 1998, p. 175 (da cui la citazione); cfr. anche EAD. 2004, p. 56, nota 18. Sul problema del recinto di Novalesa si è espresso DEY 2004, pp. 368-369, di cui si forniscono precisazioni e critiche puntuali in CANTINO WATAGHIN 2005, part. p. 416. Il problema, a suo tempo affrontato in MICHELETTO 1982, part. p. 110, necessita tuttavia di profonde revisioni a seguito dello sviluppo delle ricerche sul sito.

⁷³ La pratica dell'apposizione di croci confinarie, a sacralizzare spazi limitanei e a definire talora aree di giurisdizione, è ben nota anche in ambito monastico. Sul problema, con particolare riferimento al monastero di Bobbio, cfr. DESTEFANIS 2008, pp. 94-96 e EAD. cds, con bibliografia. Un caso di particolare interesse per i suoi punti di contatto

Anch'esse aspetto del ruolo di interfaccia con il mondo laico, dunque, le cappelle limitanee trovano un riscontro, in età carolingia, a *Centula*, nella chiesa di S. Maria e degli Apostoli (fig. 4), oggetto di indagini archeologiche che ne hanno messo in evidenza la pianta centrale⁷⁴ e rivelano talora, dal punto di vista liturgico, funzioni complesse, articolando peraltro il problema anche sul piano topografico: è il caso, ad esempio, del monastero di Lobbes, il quale conosce la realizzazione, tra la fine del VII e gli inizi dell'VIII secolo, di una cappella dalla medesima titolazione mariana, sita sull'altura che domina l'abbaziale e provvista di una connotazione al tempo stesso cimiteriale e parrocchiale, aperta, stando alle fonti, al «*populus*» e accessibile alle donne⁷⁵. Alla porta del monastero, ma immediatamente al suo esterno («*extra monasterium*»), le disposizioni del concilio di Aquisgrana dell'816 indicano (per i cenobi femminili) di collocare tanto la residenza e la chiesa officiata dai preti cui è affidata la cura spirituale delle monache – i quali devono trattenersi in monastero unicamente per il tempo necessario alle funzioni – quanto l'«*hospitale pauperum*». Per contro, a suggerire la presenza di un aggregato dalle funzioni complesse in questo spazio liminale, la medesima disposizione prevede l'esistenza, «*intra monasterium*», di un «*receptaculum*» atto al sostegno alle vedove e alle donne povere⁷⁶.

con la situazione novalicense è narrato nei *Miracula Sancti Filiberti* (69-72, ed. O. HOLDER-EGGER, p. 300), ad opera di Ermentario (837/838), a proposito del monastero di Grandlieu, ove si ricorda come fosse stata apposta una croce «*in signum longiuscule a forinseca monasterii porta*», che indicava il limite oltre il quale le donne non avrebbero potuto spingersi nell'avvicinamento al cenobio. Su questo passo cfr. anche *infra*.

⁷⁴ Da ultimo cfr. BERNARD 2002, pp. 88-91; MCCLENDON 2005, p. 155. La cappella è menzionata nel *Libellus* centulense, che ne riporta soltanto la titolazione, specificando tuttavia per la terza chiesa del cenobio, quella di S. Benedetto, che questa si trova «*in claustrum fratrum*», sottintendendo una differenza di posizione (e probabilmente di funzione) rispetto alla prima, come del resto evidente dalle note raffigurazioni seicentesche dell'abbazia (cfr. *De ecclesia centulensi Libellus*, I, p. 174).

⁷⁵ DIERKENS 1985, pp. 315-317, con riferimenti bibliografici e documentari. Cfr. anche la situazione riflessa dalla *Destructio farfensis*, che, seppur per una fase più tarda, attesta la presenza di una chiesa di S. Maria all'esterno del recinto («*extra muros*»), «*ubi mulieres conveniebant orationis causa et visitationis*» (*Destructio farfensis*, I, p. 30); il testo precisa che «*ut senum refert relatio*», «*antiquitus*» alle donne non era consentito l'accesso al monastero e per tale ragione per le regine e in genere la componente femminile era stata predisposta tale «*basilica parvula*», dove esse potevano incontrare l'abate e i monaci. Il problema della presenza di chiese strettamente relazionate al monastero, ma site in aree periferiche o decisamente all'esterno di esso, accessibili ai laici, si pone per numerose situazioni, nel quadro, tuttavia, di una molteplicità di variabili, sul piano cronologico, funzionale e topografico (distribuzione, distanza dall'abbaziale): tra i contesti archeologicamente documentati basti pensare a Nivelles (MERTENS 1962), Hamage (LOUIS, BLONDIAUX 2009, part. p. 145) e Luxeuil (BULLY 2009^a). Sul tema, con particolare riferimento all'accessibilità delle donne ai cenobi maschili e alla conseguente disposizione degli apprestamenti culturali cfr. SMITH 2001 e BULLY 2009^b, pp. 278-282, con ulteriore esemplificazione.

⁷⁶ *Conc. Aquisgr. a. 816*, capp. 27-28, pp. 455-456.

Le differenti condizioni di accessibilità che paiono contraddistinguere in numerosi casi i contesti monastici si riflettono appieno nella pianta di S. Gallo, la quale si impone anche per la singolare assenza del recinto; già spiegata da Horn e Born come omissione del copista – nell’interpretazione fornita dai due Autori, secondo cui la pianta sarebbe copia di un originale scomparso ⁷⁷ –, questa è stata successivamente oggetto di varie proposte critiche, le quali, per ragioni diverse, non ravvisano la necessità incondizionata di una struttura di perimetrazione ⁷⁸. Tale assenza, inoltre, è stata recentemente letta da Giles Constable sia come riflesso delle relative condizioni di sicurezza nell’Impero carolingio, sia come attestazione dell’apertura delle abbazie di quel momento al mondo esterno, anche soltanto considerando l’esigenza di far uscire gli animali alloggiati, secondo la pianta stessa, entro il monastero ⁷⁹. Al di là della discutibile attribuzione al recinto di una funzione para-fortificatoria, se analizzata nella prospettiva della regolamentazione degli accessi alle sue varie componenti, la pianta di San Gallo mostra una notevole complessità ed una accentuata modulazione nella permeabilità degli spazi a categorie diverse di persone, che ha recentemente condotto Alfons Zettler a distinguere «*public spaces*» (aperti alla popolazione esterna e alla variegata tipologia di visitatori) dalle aree definite «*collective*» (ovvero accessibili soltanto alla *familia* monastica dei servitori e degli artigiani operanti per i monaci) o «*communal*» (riservate alla sola comunità religiosa) ⁸⁰.

Benché la portata dell’argomento non consenta di affrontare in questa sede il tema, ancora poco sviluppato negli studi sul celebre documento carolingio, ci si limita ad osservare come, combinando la ricostruzione dei percorsi graficamente suggeriti dalle aperture e le iscrizioni che accompagnano i vari ambienti, la pianta rifletta una rigorosa attenzione agli ingressi, a partire da quello esterno (fig. 5): i visitatori sono convogliati entro un corridoio, individuato da due linee parallele

⁷⁷ HORN, BORN 1979, II, p. 73. Per una rassegna puntuale sulla vastissima bibliografia relativa alla pianta cfr. ora il sito www.stgallplan.org, esito di un progetto di ampio respiro sul documento, promosso dall’Università di California, Los Angeles, e dall’Università di Virginia (coord. P. Geary, B. Frischer, B. Schedl, K. Brunner, W. Maryn), cui si rimanda per un’illustrazione di dettaglio e per la trascrizione delle iscrizioni.

⁷⁸ Cfr. SENNHAUSER 1996³, pp. 197-198, in cui si rileva la presenza sui lati nord, sud ed est di un verosimile canale di scolo per le acque reflue e sul lato ovest dei poderosi muri perimetrali dei quartieri di servizio che occupano questo settore, rendendo superfluo un ulteriore muro di cinta. In CANTINO WATAGHIN 2010, p. 300 si osserva, invece, come «la disposizione degli edifici secondo rigorosi assi ortogonali risponde anche a criteri astratti di rigore geometrico e di simmetria del disegno, da cui deriva la struttura del complesso monastico come insieme “chiuso”, che in quanto tale non richiede di essere definito da un perimetro».

⁷⁹ CONSTABLE 2009, p. 204.

⁸⁰ ZETTLER 2008, part. pp. 265-268.

di compartimentazione ⁸¹, che conduce ad un unico punto, organizzato in uno spazio quadrangolare chiuso ⁸². Questo anticipa le funzioni di luogo di distribuzione e di smistamento proprie del grande «*paradisiacum campum*» curvilineo, che, con i suoi due bracci simmetrici, consente un accesso controllabile sia alle navate laterali dell'abbaziale, sia ai settori a Nord e a Sud, dalla destinazione 'pubblica' diversificata. Verso Nord, a ridosso del punto di connessione tra il braccio settentrionale dell'atrio e la chiesa, si apre l'ambiente che l'iscrizione qualifica come luogo ove «*exiet hic hospes vel templi tecta subibit/ discentis scolae pulchra iuventa simul*», con allusione alle molteplici possibilità di tragitto che l'«*hospes*» può seguire, le quali sono a loro volta legate allo scopo per cui questi entra in monastero, ovvero la finalità devozionale (chiesa) oppure quella dell'apprendimento («*scola*»), sia esso finalizzato all'assunzione dello *status* monastico o ancora, come altri intendono, funzionale alla formazione dei giovani provenienti dalle fila dell'aristocrazia laica ⁸³. Da questo locale intermedio, l'«*hospes*» ha, tuttavia, un'altra possibilità: quella dell'accesso al vasto quartiere per i visitatori di riguardo, che si sviluppa nel settore nord-orientale rispetto alla chiesa, dotato parimenti di cucine, locali di servizio ed alloggio per i servi, nonché di ricovero per le cavalcature.

Allo smistamento dei sopravvenienti ed al controllo degli ingressi presiede il «*portarius*», la cui «*caminata*» con il «*cubile*» sono situati proprio a ridosso del perimetrale nord della chiesa, in contiguità, da un lato con il vano di disimpegno di cui sopra, dall'altro con i locali del «*caput scolae*», a loro volta giustapposti, verso il transetto, agli ambienti destinati alla «*susceptio fratrum supervenientum*», con relativo dormitorio e «*necessarium*», secondo quanto previsto anche dalla documentazione scritta coeva sopramenzionata, che prescrive un'accoglienza specifica (anche sul piano topografico) per i religiosi. Considerando inoltre la vocazione pubblica e di spazio di rappresentanza del settore destinato alla residenza abbaziale, di fronte al transetto, e, all'estremità opposta, sempre verso Nord, la presenza di un altro probabile quartiere per gli ospiti ⁸⁴, è evidente come la porta del monastero svolga pienamente quel ruolo di coordinamento e di smistamento che le è proprio, in stretta connessione con

⁸¹ Sulla presenza di diverse linee di questo tipo nella pianta e per un'ipotesi di lettura del loro significato («these lines are "lines of demarcation" between different areas within the monastery ... These lines cannot be "translated" directly into architecture or even into "topography"»), cfr. *Ibid.* pp. 267-268, citazione a p. 267).

⁸² L'iscrizione recita: «*adveniens aditum populus hic cunctus habebit*».

⁸³ CONSTABLE 2009, pp. 214-215 (che propende per una destinazione ad uso interno, per i novizi), con bibliografia (anche relativa a posizioni contrarie). *Contra* cfr. anche McCLENDON 2005, p. 169.

⁸⁴ L'iscrizione che accompagnava questo vasto edificio è stata obliterata da una riscrittura di XII secolo. Sulle differenti interpretazioni di tale complesso cfr. CONSTABLE 2009, pp. 216-217. Per l'identificazione con un «*annexe de la porte*» cfr. anche MAGNOU-NORTIER 1998, p. 57.

una serie di ambienti a varia destinazione di accoglienza che si sviluppano intorno ad essa, senza che la sua posizione ‘arretrata’ ne pregiudichi la piena efficienza, potendo peraltro prevalere nelle intenzioni dell’estensore – dato anche il carattere stesso del documento grafico quale rappresentazione ideale – l’aspetto funzionale e la centralità che la posizione di snodo suggerisce sull’esigenza di un’illustrazione ‘realistica’ di una sua collocazione effettiva.

Tutto il settore settentrionale, del resto, è una vasta fascia liminare che, in senso lato, racchiude le articolate valenze della «*porta*»⁸⁵; ad esso fanno da contrappunto, in termini di complementarità, alcuni ambienti ed edifici siti a Sud-Ovest della chiesa, nel comparto (individuato da apposite linee) compreso tra il chiostro, il settore dei servitori e le stalle. In perfetta simmetria con il locale quadrangolare di smistamento presente sul lato nord, sul fianco sud si apre un ambiente che l’iscrizione qualifica come luogo dove «*tota monasterio famulantum hic turba subintret*»; spazio di passaggio per i servi, esso assume tuttavia ben altre funzioni, dal momento che, per suo tramite, avviene anche l’accesso all’edificio antistante, provvisto di propri, autonomi, locali di ricezione e di servizio, la «*domus peregrinorum et pauperum*». Ad essa sovrintende il «*procurator pauperum*», la cui «*pausatio*» si trova a ridosso della chiesa ed in contiguità con l’ambiente quadrangolare per il transito dei «*famuli*», seguita, a sua volta, da uno degli spazi in cui il carattere di liminarità si fa forse più evidente: il «*salutatorium*», inserito tra la chiesa ed il braccio occidentale del chiostro, le cui molteplici funzioni, indicate dall’iscrizione «*exitus et introitus ante claustrum ad conloquendum cum hospitibus et ad mandatum faciendum*», contemplano tanto l’incontro, pur filtrato, con il mondo esterno, quanto la pratica rituale del «*mandatum*». Questa, strettamente associata sin dalle Regole dei secoli precedenti all’accoglienza degli ospiti e, indirettamente, agli spazi connessi alla porta⁸⁶, nonché ripetutamente ricordata nelle fonti di età carolingia, parimenti tra gli atti di ricevimento dei visitatori⁸⁷, non fa che confermare il ruolo di tale ambiente quale luogo di mediazione – concettuale prima ancora che fisica – tra esterno ed interno, inserendolo pienamente in quell’ampio ed articolato spazio ‘di porta’, come del resto sottolinea anche la perfetta simmetria, lungo i due perimetrali della chiesa, tra i locali del «*portarius*» e la «*pausatio*»-«*salutatorium*».

Si rilevi, infine, ancorché il discorso meriti ben altri approfondimenti, come l’idea di un’accessibilità allargata e priva di ostacoli ai plessi di tipo cosiddetto ‘pubblico’ del monastero riprodotto si stemperi fortemente ad una più attenta

⁸⁵ Jacques Le Maho si è peraltro recentemente espresso per identificare la «*porta*» menzionata dalle fonti altomedievali (per la Normandia) non tanto con il luogo custodito dai portinai quanto, di volta in volta, con l’ospedale per i poveri o con l’«*hospitium divitum*», per gli ospiti di riguardo (cit. in SAINT-JEAN VITUS 2007).

⁸⁶ RO, 40, p. 492 («*clerici aut monachi*» che sopraggiungano «*ad ostium monasterii*»); RB, 53, 13-14, p. 614 (II); RI, 22, col. 892 («*hospites*»), in generale.

⁸⁷ *Consuetudines corbeiensis*, II, p. 373 («*clerici*»).

valutazione della posizione dei varchi nelle murature, che impongono percorsi alquanto tortuosi e a gomito, come quelli, ad esempio, che nel lato meridionale consentono di raggiungere il parlatorio⁸⁸: dall'ingresso centrale – già di per sé non privo di significato nella sua unicità – chi entra deve imboccare il braccio sud dell'atrio, svoltare ad angolo retto per giungere al locale di passaggio dei «*famuli*» e, all'uscita, inserendosi nello stretto corridoio tra questo e l'edificio per i pellegrini, percorrendo l'area antistante la «*pausatio*» del «*procurator*», pervenire finalmente al *salutatorium*, ancora una volta entrando non frontalmente, ma in corrispondenza di un angolo.

Allo stato attuale delle conoscenze in ambito archeologico, risulta difficile trovare un corrispettivo della complessità degli spazi connessi all'accesso rappresentati nella pianta di S. Gallo: una situazione come quella messa in luce a S. Vincenzo al Volturno⁸⁹, tuttora oggetto di profonde revisioni e divergenti interpretazioni, lascia in ogni modo intravedere, sia nell'assenza apparente di un vero e proprio recinto, sia nell'articolato nucleo di edifici che costituiscono, tra la fine dell'VIII ed il IX secolo, il cd. 'san Vincenzo Minore', dinanzi al ponte 'della Zingara' – con i suoi locali ad accoglienza diversificata, ivi compresi quelli per gli ospiti di riguardo, e con una presenza culturale forte, nonché con una serie di passaggi che si snodano in maniera non lineare, ma mediante svolte, corridoi, vestiboli, con superamento di salti di quota –, una incisiva attenzione all'organizzazione del vasto spazio 'di porta', all'interconnessione, topografica e funzionale ad un tempo, dei suoi ambienti, nel quadro di un'articolazione di questa fascia, periferica ma affatto marginale, del cenobio, che non si risolve necessariamente nella semplice (e talora semplicistica, nella lettura storiografica) formulazione della porta (intesa come varco *tout court*) nel recinto.

La vocazione assistenziale dei monasteri, esemplificata su più fronti dalla pianta di S. Gallo, necessita evidentemente, del resto, di un adeguato sostegno economico, ambito entro il quale la *porta* svolge parimenti un ruolo di primo piano, imponendosi come essenziale centro di smistamento e redistribuzione dei beni che intorno al monastero si coagulano. «*Ad portam*» spettano quote specifiche di competenza, anche consistenti, come si evince dagli elenchi di possedimenti e di rendite delle grandi abbazie carolinege, a Bobbio⁹⁰ come a Saint-Vaast di Arras, dove essa è affiancata, tra i destinatari delle assegnazioni, alla «*matricula*», all'«*hospitale pauperum*» e alla «*domus infirmorum*»⁹¹. A Corbie gli statuti di Adalardo, come accennato in precedenza, prevedono

⁸⁸ I possibili tracciati nelle zone di interesse in questo contributo, a lato del portico d'accesso e lungo i perimetrali nord e sud della chiesa, sono graficamente evidenziati in HORN, BORN 1979, II, pp. 144-145.

⁸⁹ Su questo settore del monastero cfr. *supra*, nota 60.

⁹⁰ CDSCB, doc. n. 63, p. 197.

⁹¹ *Urkunde für St-Vaast*, ed. W. HARTMANN, p. 332-333 (sinodo di Verberie, aprile 869).

un ruolo economico-istituzionale per la porta stessa, che diviene catalizzatrice delle decime, provenienti da un patrimonio vastissimo ed alquanto dislocato rispetto al centro abbaziale, e proprio per questo organizzato con un complesso sistema di corresponsione ⁹². Il testo offre un dettagliato spaccato dei beni che il «*portarius*» amministra, direttamente o tramite la mediazione del cellerario, per la redistribuzione ai poveri di pane ed altri generi: formaggio (tra cui «*caseo recente*»), lardo, legumi, anguille, ma anche vitelli, castrati «*vel omnibus quae dantur de gregibus*», cavalli, denaro, nonché legname ⁹³. Il monastero deve far fronte, come sopra ricordato, ad uno spettro di obblighi assistenziali molto ampio, che interessa dai monaci ai «*famuli*» e ai «*matricularii*», rispondendo tuttavia anche alle esigenze «*vasallorum*», «*ospitum*», «*pulsantium vel scholariorum*», «*singulorum*», «*provendariorum*» ⁹⁴: esso può contare sulle terre e sui diritti che si estendono al di là della *porta*, ma di cui questa è in ogni modo responsabile, in quanto elemento basilare nel controllo gestionale di quanto avviene all'esterno.

Il concetto di una proiezione dell'abbazia ben oltre lo spazio della clausura (già di per sé alquanto articolato) si affaccia sin dalle Regole più antiche: se nella Terza Regola dei Padri si legge la raccomandazione di evitare contatti con donne non soltanto nel monastero ma anche nelle «*culturolae monachorum*» all'esterno ⁹⁵, nel quadro di una sollecitazione morale che si estende alle terre monastiche, nella Regola di Isidoro si precisa come allo «*ianitor*» spetti anche il compito della custodia «*exteriorum claustrorum*». Tale incarico, significativamente, è elencato a seguito di una successione di doveri che riguardano la cura degli ospiti e l'annuncio dei visitatori, in un contesto che è già di gestione economica e di sovrintendenza sulla conduzione delle terre stesse ⁹⁶ e che si accentua con l'età carolingia, quando, in una grande abbazia come Corbie, si registra l'estensione di espressioni come «*infra monasterium*» o «*in monasterio*» alle proprietà, anche lontane, del cenobio stesso, a riprodurre la situazione di «*un monastère dilaté aux terroirs environnants*», dove l'abate Adalardo «*assimile en quelque sorte le domaine monastique au monastère lui-même*» ⁹⁷.

Tra le diverse gradazioni di questo composito spazio monastico, la porta, anche in virtù del suo ruolo liminare e di passaggio, svolge una funzione essenziale, ripetutamente ricordata dalle fonti, che ne fanno non soltanto il luogo ove avvengono le distribuzioni ai poveri o che vede il suo responsabile, il «*portarius*», impegnato, come a Saint-Médard di Soissons, nell'assicurare due volte l'anno la

⁹² MAGNOU-NORTIER 1998, pp. 62-70, cui si rinvia, più in generale, per il ruolo della porta nelle *Consuetudines* di Adalardo.

⁹³ *Consuetudines corbeiensis*, 2, p. 374.

⁹⁴ *Ibid.*, 3, p. 378.

⁹⁵ *3RP*, 4, 1, p. 534.

⁹⁶ *RI*, 20, 2, col. 890.

⁹⁷ MAGNOU-NORTIER 1998, pp. 59-62 (le citazioni sono a p. 59).

refezione generale ai monaci ⁹⁸, ma anche un punto di efficace mediazione tra il sacro ed il profano, nel momento in cui davanti all'ingresso del monastero, come avviene a Grandlieu, si tiene un mercato («*nundinae exercentur*»), accessibile a «*uterque sexus*», e si effettuano transazioni economiche, in un settore distinto da quello monastico mediante l'apposizione di un potente segno confinario quale una croce, come sopra ricordato ⁹⁹.

Lo spazio su cui il monastero si apre, al di là dei casi urbani, è spesso quello dell'abitato sorto intorno all'abbazia ed in stretta relazione, non soltanto topografica ma anche funzionale, con essa. Ancora poco indagati sotto il profilo archeologico ¹⁰⁰, i borghi monastici, talora piuttosto sviluppati stando alle fonti ¹⁰¹, rappresentano l'affaccio del cenobio sul mondo esterno, ove l'ente può tuttavia essere fortemente presente, non soltanto, come si è visto, per la gestione di proprietà, ma anche sul piano dell'inquadramento religioso della popolazione locale. In questo contesto, è emblematica una situazione come quella che la documentazione carolingia descrive per il monastero di Saint-Evre de Toul (Lorena) ¹⁰², il quale si vede contestati, «*ab adiacentibus suburbanis parochiis*», i diritti di cura d'anime detenuti dalla dipendente chiesa di Saint-Maximin «*ante fores ipsius monasterii posita*»: il rapporto di prossimità topografica tra l'edificio di culto e la porta del cenobio, puntualmente richiamato dal testo, riflette ulteriormente il ruolo di questo essenziale punto di passaggio quale mediazione tra l'interno, ove si esplica la clausura, ed un esterno che è comunque in qualche misura controllato dal monastero stesso, su cui questo proietta la sua presenza, sacralizzando lo spazio mediante l'erezione di una chiesa con funzioni di cura d'anime, che attira a sé gli abitanti del «*vicus sancti Apri*» – la cui denominazione afferma, a sua volta, lo stretto legame con l'abbazia – ed i cui diritti sono definiti mediante «*terminis antiquitus constitutis*».

Una volta varcata questa fascia di confine, fisico e mentale, cui presiede la porta del monastero, si aprono, come accennato, altri spazi dalla valenza liminare non meno rilevante: quello forse più significativo, sul piano religioso, è rappresentato dall'accesso alla chiesa abbaziale, in cui si ripropongono, potenziati, i richiami all'ingresso paradisiaco connessi al varco che introduce al monastero, concetto presente sin dalle fonti più antiche per il periodo considerato ¹⁰³, nel quadro di

⁹⁸ *Synodalurkunde für St-Médard in Soissons*, pp. 570-571.

⁹⁹ *Miracula Sancti Filiberti*, 72, p. 300.

¹⁰⁰ Tra le situazioni su cui si è recentemente riflettuto, per l'età altomedievale, si ricordino i casi di Saint-Denis (WYSS 1996) e di Nonantola (GELICHI, LIBRENTI 2008).

¹⁰¹ Per *Centula* e Corbie cfr. MAGNOU-NORTIER 1998, p. 58.

¹⁰² *Concilium Tullense a. 838*, ed. WERMINGHOFF, p. 783.

¹⁰³ Basti pensare alla *Vita* di *Eugendus* del Giura, il quale, moribondo, rimprovera i discepoli di averlo strappato a forza da una dimensione estatica, in cui la visione si fonde con la realtà: i santi Romano e Lupicino, suoi predecessori, già lo avevano depresso su una bara e lo stavano trasportando sulle loro spalle entro la chiesa-Paradiso, quando il *transitus* era stato interrotto dai suoi monaci, accorsi alla porta («*in ostio*») dell'oratorio (*Vita S. Eugendi*, 177, ed. F. MARTINE, p. 430).

un'assimilazione della chiesa (monastica e non) alla Gerusalemme celeste, che si compie pienamente con l'altomedioevo e che si riverbera, ad esempio, nello sviluppo sempre più articolato delle cerimonie di consacrazione ¹⁰⁴.

Coinvolta nello svolgimento liturgico in quanto luogo dal carattere fortemente simbolico, la porta dell'oratorio monastico è tuttavia 'punto forte' in virtù di altre valenze che essa assume, *in primis* quale luogo che sancisce il passaggio pieno alla vita cenobitica e l'assunzione dello *status* monastico: secondo la regola del Maestro, il postulante si inginocchia e piega il capo dinnanzi all'abate mentre questi esce dal «*limen oratorii*», insieme alla comunità ¹⁰⁵, con un gesto di umiltà che accompagna, nello stesso punto, il penitente desideroso di essere reintegrato. Colui che si è macchiato di gravi colpe – raccomanda Benedetto – e che è pertanto escluso dall'oratorio e dalla mensa comune, si pone «*ante fores oratorii prostratus*», in silenzio, prono con il capo a terra, ai piedi di tutti coloro che escono dalla chiesa e così deve restare sino ad insindacabile giudizio dell'abate ¹⁰⁶. Lo stesso atteggiamento e la stessa postura fisica sono assunti, sempre all'ingresso dell'oratorio («*prostrati solo oratori*»), secondo la medesima Regola, anche dai confratelli che rientrano da un viaggio, affinché siano purificati da eventuali eccessi che possano aver commesso o dalle parole inopportune che possano aver udito ¹⁰⁷: il mondo esterno e la sua corruzione possono penetrare dentro il monastero, ma alla porta del suo più importante edificio si devono arrestare ¹⁰⁸.

Luogo di accoglienza per i nuovi monaci, ma al tempo stesso di penitenza e di purificazione, lo spazio immediatamente davanti alla porta riveste un particolare significato anche nel momento in cui esso diviene luogo di memoria per coloro che si fanno seppellire dinanzi alla soglia, nell'ambito di una posizione che, come la critica degli ultimi decenni ha ben messo in evidenza, spesso riservata ai fondatori, è al tempo stesso indice di umiltà e di privilegio, potendo l'inumato godere della preghiera di coloro che entrano nella chiesa, delle orazioni ripetute che in essa si svolgono, della collocazione *sub stillicidio* e di un'ubicazione «*où l'on est dans l'église sans véritablement y être*» ¹⁰⁹.

¹⁰⁴ CAROZZI 2004, part. pp. 156-166; IOGNA-PRAT 2006, *passim*. Sui riti di consacrazione, soprattutto per i secoli centrali del medioevo, cfr. ora MÉHU (ed.) 2007, e part. il contributo di LAUWERS 2007 per l'ambito monastico. Sui significati, anche simbolici, e le funzioni rivestite dai portali delle chiese, part. nei secoli centrali del medioevo, cfr. un'efficace sintesi in ROUX 2004.

¹⁰⁵ RM, 89, 3, p. 372.

¹⁰⁶ RB, 44, T-8, 1-3, p. 592 (II). Cfr. anche, in termini molto simili, *Eugippii Regula*, 40, 57-59, ed. F. VILLEGAS, A. DE VOGÜÉ, p. 85.

¹⁰⁷ RB, 67, 3-4, p. 662 (II).

¹⁰⁸ La porta è anche il luogo ove si rende pubblica la vergogna del confratello giunto in ritardo all'oratorio per l'ufficio, il quale «*foris excludatur, ut erubescat*» (*Regula Macarii*, 14, 1-4, ed. A. DE VOGÜÉ, p. 378).

¹⁰⁹ SAPIN 1996, pp. 74-76 (la citazione è a p. 75); TREFFORT 1996, pp. 147-148, con ulteriori riferimenti.

La scelta di tale luogo di sepoltura entro il monastero riflette le differenti connotazioni che a questo peculiare spazio sono associate, e di cui anche in ambiente laico matura una piena consapevolezza: ne è eloquente dimostrazione la tomba di Pipino il Breve a Saint-Denis, ubicata alla soglia dell'abbaziale («*ante limina basilicae sanctorum martyrum*») e soprattutto la disposizione del corpo che il re adotta, secondo Sugero «*prostratum non supinum*»¹¹⁰, la stessa posizione che connota, in segno di profonda *humilitas*, i monaci penitenti di cui si è fatto cenno. La collocazione della tomba all'ingresso della chiesa è ben nota nel mondo altomedievale, certo non soltanto in contesto monastico, a Roma come in molte altre località dell'Occidente ed accomuna – pur con specificità di significato che vanno tenute presenti – sia sovrani che santi (successivamente traslati, a seguito di un miracolo o di una visione, all'interno della chiesa, presso l'altare), ma anche ecclesiastici di grande rilievo, come Angilberto, abate di *Centula* morto nell'814, che stabilisce di essere sepolto «*ante fores templi*»¹¹¹.

Le sepolture davanti alla porta della chiesa ed in stretta relazione con essa sono note, anche archeologicamente, in diversi casi, come nel pur controverso caso di S. Vincenzo al Volturno¹¹² o in quello del cenobio di fondazione longobarda di Sesto al Reghena, ove una tomba di fattura accurata, provvista di cuscino in muratura rivestito di intonaco rosso, forse ascrivibile ad uno dei fondatori¹¹³, è stata rinvenuta sulla soglia dell'accesso alla chiesa altomedievale che svolgeva forse funzioni complementari all'abbaziale, al momento non ancora individuata¹¹⁴. Più in generale, l'area antistante la facciata è in diverse situazioni adibita a scopi funerari, come documentato, rimanendo nell'Italia settentrionale dell'VIII-IX secolo, nei cenobi femminili di S. Felice di Pavia, ove si sono individuate sepolture privilegiate, anche internamente dipinte, riconducibili alle componenti della comunità monastica, o di S. Salvatore di Brescia¹¹⁵.

La vocazione funeraria di questo settore si accorda, completandole, con le molteplici valenze di un ambito liminare tra i più importanti del monastero,

¹¹⁰ DIERKENS 1996, part. pp. 39-40, con riferimenti documentari.

¹¹¹ *De ecclesia centulensi Libellus, Appendix*, p. 179: l'epitaffio, redatto dopo la traslazione dell'abate, è riportato da Ariulfo, che ricorda contestualmente la sepoltura di Angilberto «*in porticu aecclesiae sancti Salvatoris sanctique Richarii ... coram sancta Nativitate*». Per questi ed altri esempi e per una riflessione generale sul tema delle sepolture *ante limina basilicae* nell'altomedioevo cfr. DIERKENS 1996, cui si rimanda anche per una serie di interessanti osservazioni sul ruolo del defunto come guardiano della porta o portinaio della chiesa (p. 42). Più in generale cfr. anche ANGENENDT 1994.

¹¹² MARAZZI *et ALII* 2002, in cui si rivede radicalmente la proposta interpretativa espressa, tra gli altri contributi, in MITCHELL *et ALII* 1997 e ribadita in HODGES, FRANCIS, MITCHELL 2002, pp. 557-560.

¹¹³ MENIS 1999, p. 71.

¹¹⁴ LAMBERT 1999, pp. 86 e 94, nota 36.

¹¹⁵ Per Pavia: LOMARTIRE, SEGAGNI 2000; per Brescia: BROGIOLO 2004, pp. 20-21.

accentuandone il valore di spazio dell'attesa ed arricchendolo di nuovi significati, nella misura in cui quella dei defunti è un'attesa, umile e penitente, davanti all'ingresso-porta del Paradiso, della resurrezione e della salvezza. Alcuni componimenti di Alcuino, del resto, ben riassumono tali significati, strettamente interconnessi: in riferimento al cenobio di Saint-Amand/Elnone il poeta magnifica la porta (probabilmente quella della chiesa) che è «*porta caeli*» e «*ianua vitae*», attraverso la quale il visitatore penetra nell'«*Olympum*»; contestualmente, tuttavia, il «*viator*» deve riconoscere di essere anche «*peccator*», deve purgare le sue colpe, lavando con lacrime i «*sacra limina*» perché «*hic petitur venia*»; solo in tal modo, egli potrà entrare nei «*loca sancta Dei*» degno e purificato ¹¹⁶.

La critica recente ha puntualmente evidenziato le complesse funzioni degli spazi antistanti la facciata (e l'ingresso) delle chiese, non soltanto di ambito monastico, mettendo in rilievo una pluralità di situazioni, diversificate per collocazione geografica e scansione temporale ¹¹⁷. Non è finalità di questo contributo addentrarsi in tale articolata questione, ma si propongono soltanto alcune osservazioni strettamente connesse all'uso di questo spazio in relazione alla porta, in quanto tra gli ambiti liminari più significativi entro i cenobi altomedievali.

Nella celebre descrizione di *Centula* riportata da Ariulfo, in relazione agli interventi dell'abate Angilberto, in parte già sopra richiamata, si fa implicito riferimento all'atrio antistante l'accesso all'abbaziale, di fatto evocato mediante la menzione di tre nodi, simbolici e culturali, quali gli oratori (dapprima menzionati come «*altaria*», quindi come vere «*ecclesiae*») degli arcangeli Gabriele, «*quod est situm in porta meridiana*», Michele, «*quod est in porta occidentali*», Raffaele, «*quod est in porta septentrionali*» ¹¹⁸. Altri varchi dunque, che preludono a quello principale e fungono da elementi di mediazione tra lo spazio propriamente legato alla chiesa abbaziale e quello claustrale che si apre al di là di essi; tali porte costituiscono fondamentali diaframmi ed assumono una forte valenza rituale, in virtù del loro inserimento all'interno dei circuiti processionali che si sviluppano a coinvolgere tutto il monastero, secondo il racconto dello stesso testo: il *Libellus*, infatti, riporta come i monaci, terminati gli uffici mattutino e vespertino, «*per portam sancti Gabrielis ac per salam domini abbatis ambulando, per occidentalem claustrum regionem cantando, veniant ad sanctam Mariam*», per proseguire quindi a toccare altri poli culturali del cenobio, sino al rientro nell'abbaziale ¹¹⁹.

¹¹⁶ ALCUINI *Carmina*, ed. E. DÜMMLER, 88, 7, p. 306. Concetti affini sono espressi, ad esempio, in *Ibid.*, 99, 15, p. 326, dove ritorna l'immagine del peccatore che «*prostrato corpore*» chiede il perdono.

¹¹⁷ Per una sintesi di grande respiro cfr. SAPIN (ed.) 2002. Resta fondamentale, per la fase tardoantica, PICARD 1989.

¹¹⁸ *De ecclesia centulensi Libellus*, 1 e 3, pp. 175 e 177.

¹¹⁹ *Ibid.*, 3, p. 178.

Nodi liturgici e culturali nonché luoghi di transito da intendere non certo solo in termini utilitari, gli accessi dell'atrio di Saint-Riquier rivestono al contempo anche un altro, complesso significato: quello di allusione, fortemente evocativa, alla città celeste, di cui gli arcangeli (e con loro i cori angelici, richiamati nella dedica, in relazione all'altare di Raffaele, «*in honore ipsorum archangelorum omniumque virtutum caelorum*») sono i guardiani, secondo un'immagine ben presente nella cultura altomedievale, come si vedrà. Il rimando alla Gerusalemme paradisiaca – e la connotazione di spazio di mediazione tra mondo terreno e mondo celeste, intrinseca all'atrio e alle sue porte – è, del resto, sottolineata dalla stessa connessione tra queste e l'idea della città¹²⁰, ribadita dall'associazione con gli arcangeli – e con Michele in particolare –, che frequentemente figurano come santi titolari degli oratori di porta (spesso in posizione sopraelevata), legati alle mura urbane e di cui si conoscono, dalle fonti, numerosi esempi¹²¹. Anche alla luce di questi, peraltro, si integrano le possibilità di lettura di quanto riprodotto nella pianta di San Gallo in relazione allo spazio di accesso all'abbaziale, ove due torri circolari – con tutte le implicazioni che esse assumono, parimenti in questo caso, quale richiamo all'immagine della città fortificata – custodiscono gli altari degli arcangeli Michele e Gabriele, come si apprende dalle iscrizioni. Queste ricordano altresì la funzione di avvistamento, difesa e baluardo, simbolico ben prima che materiale, di tali strutture, esplicitata dall'indicazione relativa all'«*ascensus per cocleam ad universa superinspicienda*».

Una sintesi di tutti i complessi significati da ultimo richiamati relativi allo spazio che precede l'ingresso all'abbaziale (ma di fatto valevoli per l'intero cenobio) è senza dubbio contenuta nel *Westwerk* di Corvey (seconda metà del IX secolo)¹²², che, in base a quanto gli studi di Carol Heitz e la storiografia successiva hanno contribuito a chiarire¹²³, riassume in sé l'idea della città celeste, anticipando di fatto la dimensione paradisiaca propria della chiesa e coniugandola con le diverse valenze connoturate ad uno spazio liminare, di passaggio.

¹²⁰ Si badi che questa è già di per sé richiamata da altri passi dello stesso *Libellus*, ove si parla di «*moenia ipsius monasterii*». Cfr. *supra*.

¹²¹ Esempio tra i più citati a questo proposito è l'«*oratoribus*» (sic) o «*oratoriolus in honore sancti Michaelis*» sito nei pressi di una «*posteriola*» ed inserito entro una torre del circuito murario di Le Mans, ricordato nel testamento del vescovo *Bertichramnus* del 616 (WEIDEMANN 1986, pp. 21-23), per cui cfr. BIARNE 1987, p. 50. Per altre situazioni ed una sintesi bibliografica sul tema cfr. GAILLARD 1993, p. 836 e nota 35. Più in generale, sulla connessione tra mura urbane e santi quali *custodes*, nonché sui diversi aspetti del processo di sacralizzazione delle mura cfr. *supra*, nota 12; ORSELLI 1985, p. 291 e nota 55; *EAD.* 1989, pp. 812-817; PANI ERMINI 2001, p. 202 (per Roma) ed ora CANTINO WATAGHIN 2011, pp. 317-318.

¹²² LOBBEDEV 2002; MCCLENDON 2005, pp. 187-193. Nuovi aggiornamenti su Corvey in GAI 2010, con ampia sintesi bibliografica anche per quanto riguarda il *Westwerk*.

¹²³ Cfr. nota seguente.

L'epigrafe apposta sulla facciata dell'avancorpo, ascrivibile alla metà del IX secolo – prima quindi dell'inizio della costruzione del *Westwerk*, ma in esso recuperata poiché pienamente rispondente anche alle sue funzioni – esplicita queste connotazioni: «*civitatem istam / tu circumda d(omi)ne / et angeli tui custodiant muros eius*»¹²⁴. È qui manifesta l'evocazione della realtà urbana, con il suo apparato fortificatorio potentemente connotante, e al tempo stesso, tuttavia, proiettato in una dimensione ultraterrena con il richiamo agli angeli che garantiscono la necessaria protezione, l'unica di fatto davvero efficace.

Tale intreccio tra i due mondi e la funzione degli angeli è, del resto, sottolineato in questo contesto anche dall'allusione ai cori angelici che, in base alle suggestive proposte interpretative di alcuni studiosi, in particolare di McClendon, sarebbero più o meno direttamente evocate dai graffiti riproducenti lettere dell'alfabeto con funzione di notazioni musicali, presenti sul lato occidentale della galleria superiore del piano alto dell'avancorpo: la posizione talora piuttosto bassa sulla muratura (tra m 1 e 2) di alcune di tali notazioni ha indotto a ravvisare in esse supporti per esercizi di scuola rivolti a fanciulli in fase di apprendimento del canto, i quali avrebbero trovato posto in quello specifico spazio, costituendo di fatto un coro di voci bianche. Queste, anche in ragione della provenienza dall'alto, si sarebbero individuate quale figura di un coro angelico, sottolineando ulteriormente l'idea di quel particolare ambiente come spazio ultraterreno, e si sarebbero poste in contrappunto con il canto fallace delle sirene, figura delle lusinghe del mondo esterno, riprodotte in una scena dipinta, esattamente al di sotto del corridoio dei graffiti, al livello inferiore del vano alto del *Westwerk*¹²⁵.

Area di passaggio tra il settore claustrale e la chiesa quale suo fulcro culturale, punto di transizione tra la dimensione terrena e quella celeste, di attesa, di conversione, di penitenza e di speranza, preludio ad una porta dalla duplice natura, fisica e simbolica, l'avancorpo afferma una volta di più la sua funzione di area liminare, una tra le molteplici di tale natura, ancorché variamente declinata, che segnano il monastero altomedievale, moltiplicandone e ribadendone la sua stessa, intrinseca, connotazione di luogo sospeso tra due mondi.

¹²⁴ Sull'iscrizione cfr. in particolare, oltre a McCLENDON 2005, pp. 191-192; HEITZ 1979, pp. 228-230; CHRISTIE 1981; per un'ulteriore contestualizzazione epigrafica cfr. TREFFORT 2007, p. 249.

¹²⁵ *Id.*, *Ibid.*, pp. 192-193.

Bibliografia

Fonti

- ALCUINI *Carmina*, in MGH, *Poetae latini*, I, *Poetae latini aevi carolini*, ed. E. DÜMMLER, Berolini 1881 (rist. an. München 1997), pp. 160-351.
- BAUDONIVIA, *Vita Sanctae Radegundis*, ed. B. KRUSCH, in MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, II, Hannoverae 1888, pp. 358-395.
- CAESARIUS ARELATENSIS, *Sermones*, in *Césaire d'Arles, Oeuvres monastiques*, II, ed. J. COURREAU, A. DE VOGÜÉ, SC 398, Paris 1994.
- CDSCB – *Codice Diplomatico del Monastero di San Colombano di Bobbio fino all'anno 1208*, I, ed. C. CIPOLLA, *Fonti per la Storia d'Italia*, 52, Roma 1918.
- Concilium Aquisgranense a. 816*, in MGH, *Concilia*, II, *Concilia aevi karolini*, 1, ed. A. WERMINGHOFF, Hannoverae et Lipsiae 1906 (rist. an. 1979), 39, pp. 307-464.
- Concilium Tullense a. 838*, in MGH, *Concilia*, II, *Concilia aevi karolini*, 1, ed. A. WERMINGHOFF, Hannoverae et Lipsiae 1906 (rist. an. 1979), 58, pp. 782-783.
- Consuetudines corbeienses*, in *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, I, *Initia Consuetudinum Benedictinae*, ed. K. HALLINGER, Siegburg 1963, pp. 355-420.
- Cronaca di Novalesa*, ed. G.C. ALESSIO, Torino 1982.
- De ecclesia centulensi Libellus – Angilberti abbatis de ecclesia centulensi Libellus*, ed. G. WAITZ, in MGH, *Scriptores*, XV, 1, Hannoverae 1887 (rist. an. 1992), pp. 173-179.
- Destructio monasterii farfensis edita a domno Hugone abbate*, in *Il Chronicon Farfense di Gregorio di Catino*, ed. U. BALZANI, I, *Fonti per la Storia d'Italia*, 33, Roma 1903, pp. 26-51.
- Eugippii Regula*, ed. F. VILLEGAS, A. DE VOGÜÉ, CSEL 87, Vindobonae 1976.
- GREGORIUS TURONENSIS, *Liber in gloria confessorum*, ed. B. KRUSCH, in MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, I, ed. W. ARNDT, B. KRUSCH, 2, Hannoverae 1885, pp. 744-820.
- Miracula Sancti Filiberti – Ex Ermentarii Miraculis S. Filiberti*, ed. O. HOLDER-EGGER, in MGH, *Scriptores*, XV, 1, Hannoverae 1887 (rist. an. 1992), pp. 297-303.
- Ordo farfensis*, ed. L.C. BETHMANN, in MGH, *Scriptores*, XI, ed. G.H. PERTZ, Hannoverae 1854, pp. 544-548.
- Regula Aureliani – Sancti Aureliani Arelatensis episcopi Regula Monachorum*, in *PL*, LXVIII, ed. J.-P. MIGNE, Parisiis 1847, coll. 385-398.
- Regula Aureliani ad Virgines – Sancti Aureliani Arelatensis episcopi Regula ad Virgines*, in *PL*, LXVIII, ed. J.-P. MIGNE, Parisiis 1847, coll. 599-406.
- Regula Benedicti – La Règle de Saint Benoît*, ed. A. DE VOGÜÉ, J. NEUFVILLE, I-II, SC 181-182, Paris 1972.
- Regula Caesarii ad Virgines – Règle des Vierges*, in *Césaire d'Arles, Oeuvres monastiques*, II, ed. A. DE VOGÜÉ, J. COURREAU, SC 345, Paris 1988, pp. 35-273.

- Regula Isidori – Sancti Isidori Regula Monachorum*, in *PL*, LXXXIII, 5, ed. J.-P. MIGNE, Parisiis 1850, coll. 867-894.
- Regula Macarii – Règle de Macaire*, in *Les Règles des Saints Pères*, I, *Trois Règles de Lérins au V^e siècle*, ed. A. DE VOGÜÉ, SC 297, Paris 1982, pp. 285-389.
- Regula Magistri – La Règle du Maître*, ed. A. DE VOGÜÉ, I-II, SC 105-106, Paris 1964.
- Regula Orientalis – Règle Orientale*, in *Les Règles des Saints Pères*, II, *Trois Règles du VI^e siècle incorporant des textes lériniens*, ed. A. DE VOGÜÉ, SC 298, Paris 1982, pp. 407-495.
- Regula Patrum tertia – Troisième Règle des Pères*, in *Les Règles des Saints Pères*, II, *Trois Règles du VI^e siècle incorporant des textes lériniens*, ed. A. DE VOGÜÉ, SC 298, Paris 1982, pp. 497-543.
- Regula Tarnantensis – Regula monasterii tarnantensis*, in *PL*, LXVI, ed. J.-P. MIGNE, Parisiis 1847, coll. 977-986.
- Regula Waldeberti – Auctore quidam incertus de cujusdam patris regula veterum testimonia*, in *PL*, LXXXVIII, ed. J.-P. MIGNE, Parisiis 1850, coll. 1051-1070.
- Synodalurkunde für St-Médard in Soissons*, in *MGH, Concilia*, IV, *Concilia aevi karolini 850-874*, ed. W. HARTMANN, Hannoverae 1998, 37, *Douzy*, pp. 570-572.
- Urkunde für St-Vaast*, in *MGH, Concilia*, IV, *Concilia aevi karolini 850-874*, ed. W. HARTMANN, Hannoverae 1998, 29, *Verberie*, B, pp. 331-336.
- Vita Caesarii episcopi arelatensis*, ed. B. KRUSCH, in *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, III, Hannoverae 1896, pp. 450-501.
- Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*, ed. B. KRUSCH, in *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, IV, Hannoverae et Lipsiae 1902, pp. 547-602.
- Vita Filiberti abbatis gemeticensis et heriensis*, ed. W. LEVISON, in *MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum*, V, Hannoverae et Lipsiae 1910, pp. 568-604.
- Vita S. Eugendi – Vita S. Eugendi abbatis*, in *Vie des Pères du Jura*, ed. F. MARTINE, SC 142, Paris 1968, pp. 364-435.
- Vita S. Romani – Vita S. Romani abbatis*, in *Vie des Pères du Jura*, ed. F. MARTINE, SC 142, Paris 1968, pp. 242-307.

Studi

- ANGENENDT A. 1994, In porticu ecclesiae sepultus. *Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung*, in H. KELLER, N. STAUBACH (ed.), *Iconologia sacra. Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas. Festschrift für Karl Hauck*, Berlin-New York, pp. 68-80.
- BEAUJARD B. (ed.) 2002, *La naissance de la ville chrétienne. Mélanges en hommage à Nancy Gauthier*, Tours.
- BERNARD H. 2002, *Saint-Riquier, fouilles et découvertes récentes*, in SAPIN (ed.) 2002, pp. 88-107.

- BERTELLI C., BROGIOLO G.P. (ed.) 2000, *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno, Catalogo della Mostra (Brescia 2000)*, Milano-Ginevra.
- BERTELLI C., RAVAGLIA F. 2000, *Milano*, in BERTELLI, BROGIOLO (ed.) 2000, pp. 252-254.
- BIARNE J. 1987, *Le Mans (annexe: Jublains)*, in *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIII^e siècle*, V, L. PIETRI, J. BIARNE (ed.), *Province ecclesiastique de Tours (Lugdunensis Tertia)*, Paris, pp. 41-56.
- BIARNE J. 1995, *Cloître, clôture, peregrinatio: la frontière spirituelle du moine dans le monde antique d'Occident*, in A. ROUSSELLE (ed.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Paris, pp. 389-407.
- BIARNE J. 2002, *L'influence du monastère sur le paysage urbain en Occident (IV^e-VII^e siècles)*, in BEAUJARD (ed.) 2002, pp. 123-134.
- BOISSAVIT-CAMUS B. 1998, *Poitiers*, in *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIII^e siècle*, X, L. MAURIN (ed.), *Province ecclesiastique de Bordeaux (Aquitania Secunda)*, Paris, pp. 65-92.
- BONNERUE P. 1995, *Éléments de topographie historique dans les règles monastiques occidentales*, in 'Studia monastica', 37, pp. 57-77.
- BROGIOLO G.P. 2004, *Sepolture privilegiate altomedievali nel monastero di S. Salvatore di Brescia*, in 'Hortus Artium Medievalium', 10, pp. 15-24.
- BULLY S. 2009^a, *Bilan préliminaire de la fouille de l'ancienne église Saint-Martin de l'abbaye de Luxeuil (France-Haute-Saône)*, in 'Archivum Bobiense', 31, pp. 121-128.
- BULLY S. 2009^b, *Le centre-est de la France: un «laboratoire d'expériences monastiques»*, in 'Bulletin CEM Auxerre', 13, pp. 262-290.
- CANTARELLA G.M. 2003, *Lo spazio dei monaci*, in *Uomo e spazio 2003*, pp. 805-847.
- CANTINO WATAGHIN G. 1988, *L'abbazia di Novalesa alla luce delle indagini archeologiche: verifiche e problemi*, in *Dal Piemonte all'Europa: esperienze monastiche nella società medievale, XXXIV Congresso Storico Subalpino (Torino 1985)*, Torino, pp. 569-585.
- CANTINO WATAGHIN G. 1997, *Archeologia dei monasteri. L'altomedioevo*, in S. GELICHI (ed.), *Atti del I Congresso Nazionale di Archeologia Medievale (Pisa 1997)*, Firenze, pp. 265-268.
- CANTINO WATAGHIN G. 1998, *Monasteri in Piemonte dalla tarda antichità al medioevo*, in L. MERCANDO, E. MICHELETTO (ed.), *Archeologia in Piemonte, III, Il Medioevo*, Torino, pp. 161-185.
- CANTINO WATAGHIN G. 2002, *Immagini della città tardoantica: riflessioni*, in BEAUJARD (ed.) 2002, pp. 155-167.
- CANTINO WATAGHIN G. 2004, *L'abbazia dei SS. Pietro e Andrea di Novalesa: il contributo delle indagini archeologiche al recupero della sua memoria*, in M.G. CERRI (ed.), *Novalesa nuove luci dall'Abbazia*, Milano, pp. 35-57.
- CANTINO WATAGHIN G. 2005, *L'abbazia di Novalesa nell'alto medioevo: qualche precisazione, a proposito di un articolo recente*, in 'AntTard', 13, pp. 413-416.

- CANTINO WATAGHIN G. 2007, *Spazio urbano tardoantico: insediamenti e mura nell'Italia Annonaria*, in M. MARCENARO (ed.), *Albenga città episcopale. Tempi e dinamiche della cristianizzazione tra Liguria di Ponente e Provenza, Atti del Convegno Internazionale e della Tavola Rotonda (Albenga 2006)*, Genova-Albenga, pp. 109-148.
- CANTINO WATAGHIN G. 2010, *Cantieri monastici nell'alto medioevo in Italia settentrionale*, in M.C. SOMMA (ed.), *Cantieri e maestranze nell'Italia medievale, Atti del Convegno di Studio (Chieti-San Salvo 2008)*, «De Re Monastica», II, Spoleto, pp. 279-344.
- CANTINO WATAGHIN G. 2011, *I confini del sacro nella cristianità tardo antica. Spunti di riflessione alla luce dell'evidenza archeologica*, in G. CANTINO WATAGHIN (ed.), *Finem dare. Il confine, tra sacro, profano e immaginario. A margine della stele bilingue del Museo Leone di Vercelli, Atti del Convegno Internazionale (Vercelli 2008)*, Vercelli, pp. 319-338.
- CANTINO WATAGHIN G. cds, *Conclusive Remarks*, in H. DEY, E. FENTRESS (ed.), *Western monasticism ante litteram: the spaces of monastic observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages, Proceedings of the International Congress (Roma 2007)*.
- CAROZZI C. 2004, *Dalla Gerusalemme celeste alla Chiesa: testo, immagini, simboli*, in E. CASTELNUOVO, G. SERGI (ed.), *Arti e storia nel Medioevo*, III, *Del vedere: pubblici, forme e funzioni*, Torino, pp. 145-166.
- CHRISTIE Y. 1981, «*Et super muros eius angelorum custodia*», in 'Cahiers de civilisation médiévale (X^e-XII^e siècles)', 24, pp. 173-179.
- CONSTABLE G. 2009, *Carolingian monasticism as seen in the Plan of St. Gall*, in W. FALKOWSKI, Y. SASSIER (ed.), *Le monde carolingien: Bilan, perspectives, champs de recherches, Actes du Colloque International (Poitiers 2004)*, Turnhout, pp. 199-217.
- DE RUBEIS F., MARAZZI F. (ed.) 2008, *Monasteri in Europa occidentale (secoli VIII-XI): topografia e strutture*, Atti del Convegno Internazionale (Castel San Vincenzo 2004), Roma.
- DE VOGÜÉ A. 1975, *Les noms de la porte et du portier dans la Règle de Pachome*, in 'Studia monastica', 18, pp. 233-235.
- DESTEFANIS E. 2008, *Dal Penice al Po: il "territorio" del monastero di Bobbio nell'Oltrepò pavese-piacentino in età altomedievale*, in S. LUSUARDI SIENA (ed.), *Dalla curtis alla pieve fra archeologia e storia. Territori a confronto: l'Oltrepò pavese e la pianura veronese, Atti della Giornata di Studio (Torrazzetta di Borgo Priolo 2007)*, Mantova, pp. 71-100.
- DESTEFANIS E. cds, *Il monastero di Bobbio sulle vie del pellegrinaggio alto-medievale: fonti scritte e dati materiali*, in *Pellegrinaggi e monachesimo celtico. Dall'Irlanda alla sponde del Mediterraneo, Atti della Giornata di Studi (Genova 2010)*.
- DEY H. 2004, *Building Worlds Apart. Walls and the construction of communal monasticism from Augustine through Benedict*, in 'AntTard', 12, pp. 357-371.
- DIERKENS A. 1985, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VII^e-XI^e siècles). Contribution à l'histoire religieuse des campagnes du Haut Moyen Âge*, Sigmaringen.

- DIERKENS A. 1996, *La mort, les funérailles et la tombe du roi Pépin le bref (768)*, in 'Médiévales', 31, pp. 37-51.
- GAI S. 2010, *La chiesa del monastero carolingio di Corvey in Westfalia: elementi architettonici dell'arredo interno dell'edificio di culto*, in 'Hortus Artium Medievalium', 16, pp. 49-61.
- GAILLARD M. 1993, *Les monastères féminins de Reims pendant le Haut Moyen-Âge: histoire et historiographie*, in 'RBelgPhilHist', 71, 4, pp. 825-840 [anche in http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1993_num_71_4_3914].
- GELICHI S., LIBRENTI M. 2008, *Nascita e fortuna di un grande monastero altomedievale. Nonantola e il suo territorio dalla fondazione al XIV secolo*, in DE RUBEIS, MARAZZI (ed.) 2008, pp. 238-257.
- HEIJMANS M. 2004, *Arles durant l'Antiquité Tardive. De la duplex Arelas à l'urbs Genesisii*, Roma.
- HEITZ C. 1979, *Retentissement de l'Apocalypse dans l'art de l'époque carolingienne*, in Y. CHRISTIE (ed.), *L'Apocalypse de Jean. Traditions littéraires et iconographiques (III^e-XIII^e s.)*, Actes du Colloque (Genève 1976), Genève, pp. 217-243.
- HODGES R. (ed.) 1993, *San Vincenzo al Volturno I: the 1980-86 excavations*, 1, London.
- HODGES R., FRANCIS K., MITCHELL J. 2002, *Contro la nuova interpretazione dell'atrio di San Vincenzo Maggiore*, in 'AMediev', 29, pp. 557-560.
- HORN W., BORN E. 1979, *The plan of St. Gall. A study of the architecture and economy of, and life in a paradigmatic Carolingian monastery*, Berkeley-Los Angeles-London, I-III.
- HUBERT J., PORCHER J., VOLBACH W.F. 1968, *L'Impero carolingio*, Milano.
- IOGNA-PRAT D. 2006, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris.
- JAMES E. 1981, *Archaeology and the Merovingian monastery*, in H.B. CLARKE, M. BRENNAN (ed.), *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, pp. 33-55.
- LAMBERT C. 1999, *L'arredo scultoreo altomedioevale dell'abbazia di Sesto al Reghena*, in MENIS, TILATTI (ed.) 1999, pp. 75-95.
- LAUWERS M. 2005, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris.
- LAUWERS M. 2007, *Consécration d'églises, Réforme et ecclésiologie monastique. Recherches sur les chartes de consécration provençales du XI^e siècle*, in MÉHU (ed.) 2007, pp. 93-142.
- LE MAHO J. 2003, *Le monastère de Jumièges (France) aux temps mérovingiens (VII^e-VIII^e siècle): les témoignages des textes et de l'archéologie*, in 'Hortus Artium Medievalium', 9, pp. 315-322.
- LOBBEDEY U. 2002, *Der Beitrag von Corvey zur Geschichte der Westbauten und Westwerke*, in 'Hortus Artium Medievalium', 8, pp. 83-98.
- LOMARTIRE S., SEGAGNI A. 2000, *San Felice*, in BERTELLI, BROGIOLO (ed.) 2000, sch. n. 264, pp. 248-249.
- LOUIS É., BLONDIAUX J. 2009, *L'abbaye mérovingienne et carolingienne de*

- Hamage (Nord). Vie, mort et sépulture dans une communauté monastique féminine*, in A. ALDUC-LE BAGOUSSE (ed.), *Inhumation de prestige ou prestige de l'inhumation ? Expressions du pouvoir dans l'au-delà (IV^e-XV^e siècle)*, Actes de la Table Ronde (Caen 2007), Caen, pp. 117-149.
- MAGNOU-NORTIER E. 1998, *L'espace monastique vu par Adalhard, abbé de Corbie, d'après ses Statuts*, in P. RACINET (ed.) 1998, *Pratique et sacré dans les espaces monastiques au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Actes du Colloque (Liessies-Maubeuge 1997), Amiens, pp. 51-71.
- MARAZZI F. (ed.) 2006, *San Vincenzo al Volturno. Guida agli scavi*, Ripalimosani.
- MARAZZI et ALII 2002 – MARAZZI F., FILIPPONE C., PETRONE P.P., GALLOWAY TH., FATTORE L. 2002, *San Vincenzo al Volturno-Scavi 2000-2002. Rapporto preliminare*, in 'AMediev', 29, pp. 209-274.
- MCCLENDON CH. 2005, *The origins of medieval architecture. Building in Europe, A. D. 600-900*, New Haven-London.
- MÉHU D. (ed.) 2007, *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout.
- MENIS G.C. 1999, *La prima chiesa dell'abbazia benedettina di Sesto al Reghena*, in MENIS, TILATTI (ed.) 1999, pp. 53-73.
- MENIS G.C., TILATTI A. (ed.) 1999, *L'abbazia di Santa Maria di Sesto fra archeologia e storia*, Fiume Veneto.
- MERTENS J. 1962, *Recherches archéologiques dans l'abbaye mérovingienne de Nivelles*, in *Miscell. Archaeol. in honorem J. Breuer*, 'Archaeologia belgica', 61, pp. 89-113.
- MICHELETTI E. 1982, *Le cappelle dell'abbazia della Novalesa. Architettura e schema distributivo*, in *Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Torino - Valle di Susa - Cuneo - Asti - Valle d'Aosta - Novara 1979)*, Roma, pp. 103-113.
- MITCHELL et ALII 1997 – MITCHELL J., WATSON L., DE RUBEIS F., HODGES R., WOOD I. 2007, *Cult, relics and privileged burial at San Vincenzo al Volturno in the age of Charlemagne: the discovery of the tomb of abbot Talaricus (817-3 october 823)*, in S. GELICHI (ed.), *Atti del I Congresso Nazionale di Archeologia Medievale (Pisa 1997)*, Firenze, pp. 315-321.
- NEPOTI S., CORSANO M. 1995, *I reperti dallo scavo nel Seminario nel 1970*, in H. BLAKE (ed.), *Archeologia urbana a Pavia*, Pavia, pp. 86-110.
- ORSELLI A.M. 1985, *La città altomedievale e il suo santo patrono. (Ancora una volta) il "campione" pavese*, in A.M. ORSELLI, *L'immaginario religioso della città altomedievale*, Ravenna, pp. 245-353 (già in *Quaderni della 'Rivista di Storia della Chiesa in Italia'*, 7, Roma 1979).
- ORSELLI A.M., 1989, *Santi e città. Santi e demoni urbani tra tardoantico e alto medioevo*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, *Atti della XXXVI Settimana di Studio del CISAM (Spoleto 1988)*, Spoleto, pp. 783-830.
- ORSELLI A.M. 1999, *L'idée chrétienne de la ville. Quelques suggestions pour l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge*, in G.P. BROGIOLO, B. WARD-PERKINS

- (ed.), *The Idea and Ideal of the town between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln, pp. 181-193.
- ORSELLI A.M. 2003^a, “*Imagines urbium*” alla fine del tardoantico, in F. BOCCHI, R. SMURRA (ed.), *Imago urbis, Atti del Convegno Internazionale (Bologna 2001)*, Roma, pp. 233-250.
- ORSELLI A.M. 2003^b, *Lo spazio dei santi*, in *Uomo e spazio 2003*, pp. 855-890.
- PANI ERMINI L. 2001, *Forma urbis e renovatio murorum in età teodericiana*, in A.M. GIUNTELLA, M. SALVATORE (ed.), *L. Pani Ermini, “Forma” e cultura della città altomedievale. Scritti scelti*, Spoleto, pp. 199-233.
- PERONI A. 1972, *Il monastero altomedievale di S. Maria “Teodote” a Pavia. Ricerche urbanistiche e architettoniche*, in ‘*Studi medievali*’, 3^a serie, 13, 1, pp. 1-93.
- PICARD J.-CH. 1989, *L’atrium dans les églises paléochrétiennes d’Occident*, in *Actes du XI^e Congrès International d’Archéologie Chrétienne (Lyon - Vienne - Grenoble - Genève - Aoste 1986)*, I, Città del Vaticano, pp. 505-558.
- PICARD J.-M. 2008, *In platea monasterii: the layout of ecclesiastical settlements in early medieval Ireland (7th-9th C.)*, in DE RUBEIS, MARAZZI (ed.) 2008, pp. 67-82.
- ROUX C. 2004, *Entre sacré et profane. Essai sur la symbolique et le fonction du portail d’église en France entre le XI^e et le XIII^e siècle*, in ‘*RBelgPhilHist*’, 82, 4, pp. 825-840 [anche in http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_2004_num_82_4_4868].
- SAINT-JEAN VITUS B. 2007, «*Palais des hôtes*» ou bâtiments laïcs aux marges des abbayes, VIII^e-X^e siècles. Comparaison et évolutions des sites jusqu’aux XI^e-XII^e siècles. À propos de la fouille du 12 rue Saint-Genest à Nevers, in ‘*Bulletin CEM Auxerre*’, 11 [anche in <http://cem.revues.org/index1110.html>].
- SAPIN CH. 1996, “*Dans l’église ou hors l’église, quel choix pour l’inhumé?*”, in H. GALINIÉ, E. ZADORA-RIO (ed.), *Archéologie du cimetière chrétien, Actes du Colloque (Orléans 1994)*, Tours, pp. 65-78.
- SAPIN CH. (ed.) 2002, *Avant-nefs et espaces d’accueil dans l’église entre le IV^e et le XII^e siècle*, *Actes du Colloque International (Auxerre 1999)*, Paris.
- SENNHAUSER H.R. (ed.) 1996, *Wohn- und Wirtschaftsbauten frühmittelalterlicher Klöster, Internationales Symposium (Zurzach - Müstair 1995)*, Zürich.
- SENNHAUSER H.R. 1996^a, *Klostermauern und Klostertürme*, in SENNHAUSER (ed.) 1996, pp. 195-218.
- SENNHAUSER H.R. 1996^b, *Funktionale Bestimmung von Trakten und Räumen der karolingischen Klosteranlage von Müstair*, in SENNHAUSER (ed.) 1996, pp. 283-300.
- SENNHAUSER H.R. 2010, *Kirche und Konventflügel im Kloster St. Johann in Müstair: Raumorganisation und Nutzung*, in ‘*Zeitschrift für Schweiz. Archäologie und Kunstgeschichte*’, 67, 1-2, pp. 1-8.
- SMITH J.M.H. 2001, *L’accès des femmes aux saintes reliques durant le Haut Moyen Âge*, in ‘*Médiévales*’, 40, pp. 83-100 [anche in http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/medi_0751-2708_2001_num_20_40_1513].
- TREFFORT C. 1996, *L’église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon.

- TREFFORT C. 2007, *Une consécration «à la lettre». Place, rôle et autorité des textes inscrits dans la sacralisation de l'église*, in MÉHU (ed.) 2007, pp. 220-251.
- UGGÉ S. cds, *Monasteri tardoantichi e altomedievali: una ricerca sulle strutture materiali*, in G. CANTINO WATAGHIN, E. DESTEFANIS (ed.), *Cristianizzazione e popolamento tra tarda antichità e medioevo, Atti del Seminario (Vercelli 2004). Uomo e spazio 2003 – Uomo e spazio nell'alto medioevo, Atti della L Settimana di Studio del CISAM (Spoleto 2002)*, II, Spoleto.
- VICINI D., SPINI M., TOLOMELLI D. 2000, *Pavia capitale del regno*, in BERTELLI, BROGIOLO (ed.) 2000, pp. 236-240.
- WEIDEMANN M. 1986, *Das Testament des Bischofs Berthramn von Le Mans vom 27. märz 616*, Mainz.
- WYSS M. 1996, *L'agglomération du Haut Moyen Âge aux abords de l'abbatiale de Saint-Denis*, in SENNHAUSER (ed.) 1996, pp. 259-268.
- ZETTLER A. 2008, *Public, collective and communal spaces in early medieval monasteries: San Vincenzo and the Plan of Saint Gall*, in DE RUBEIS, MARAZZI (ed.) 2008, pp. 259-273.

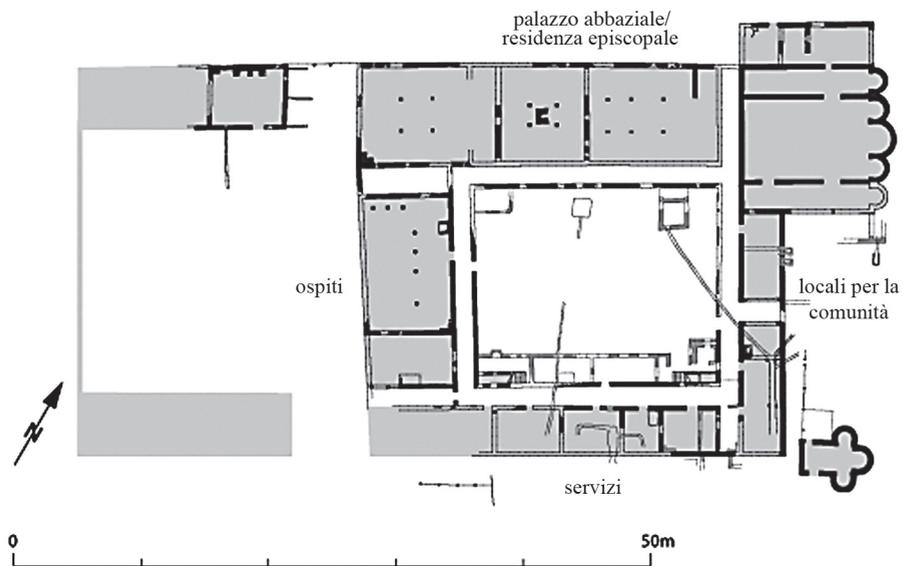


Fig. 1 – Müstair, monastero di S. Giovanni. Planimetria del complesso monastico con le principali destinazioni d'uso (rielab. da SENNHAUSER 2010, p. 1, fig. 1).

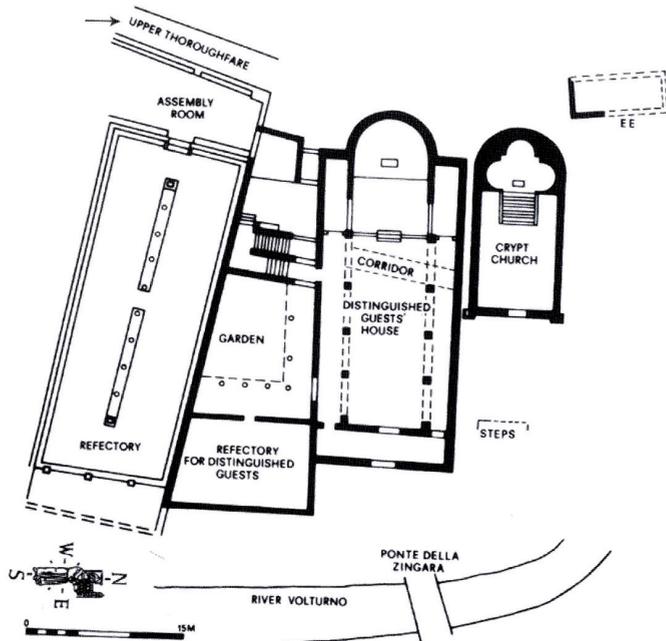


Fig. 2 – S. Vincenzo al Volturno. Settore nei pressi del ‘ponte della Zingara’ (ipotesi restitutiva di Richard Hodges, riprodotta in DE RUBEIS, MARAZZI (ed.) 2008, p. 359, fig. 13b).

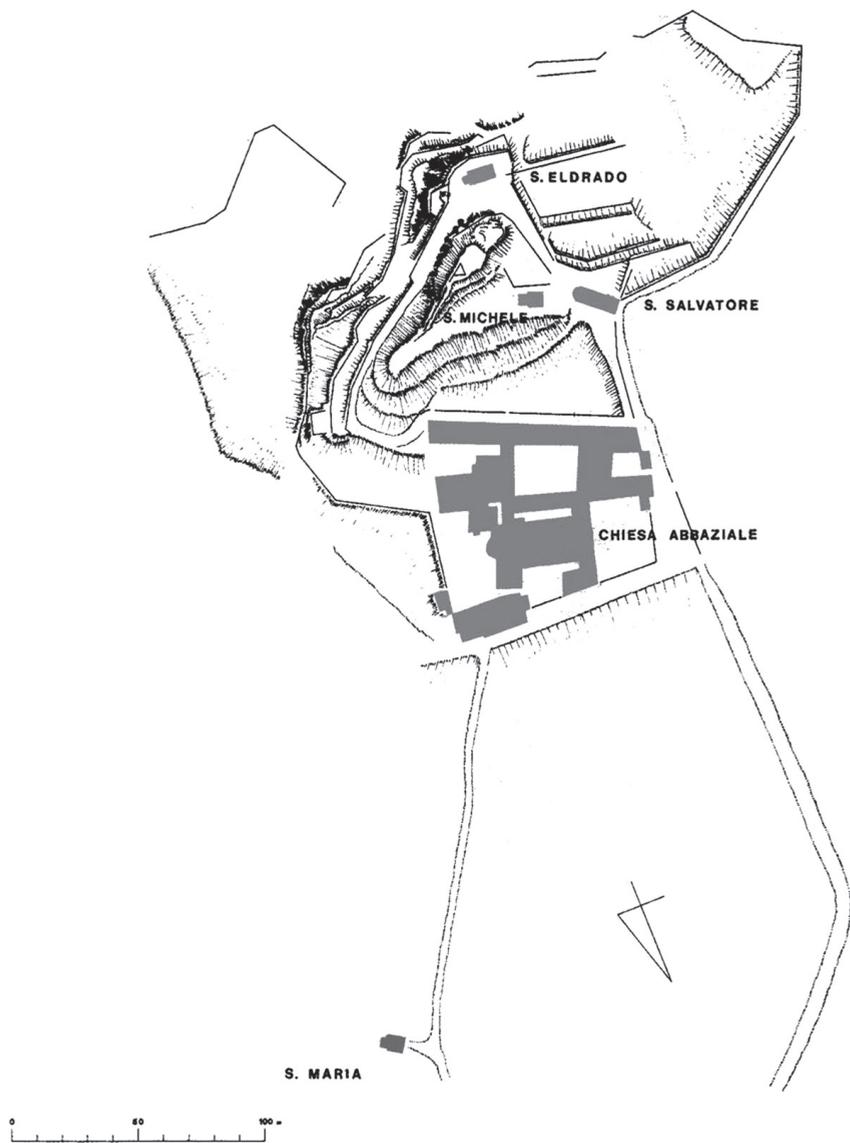


Fig. 3 – Noalesa, monastero dei SS. Pietro e Andrea. La disposizione delle cappelle in rapporto al nucleo abbaziale (da CANTINO WATAGHIN 1988, p. 579, fig. 1).



Fig. 4 – Centula/Saint-Riquier. Veduta dell'abbazia secondo una stampa del 1612 (Parigi, Bibliothèque Nationale, da HUBERT, PORCHER, VOLBACH 1968, fig. 2).

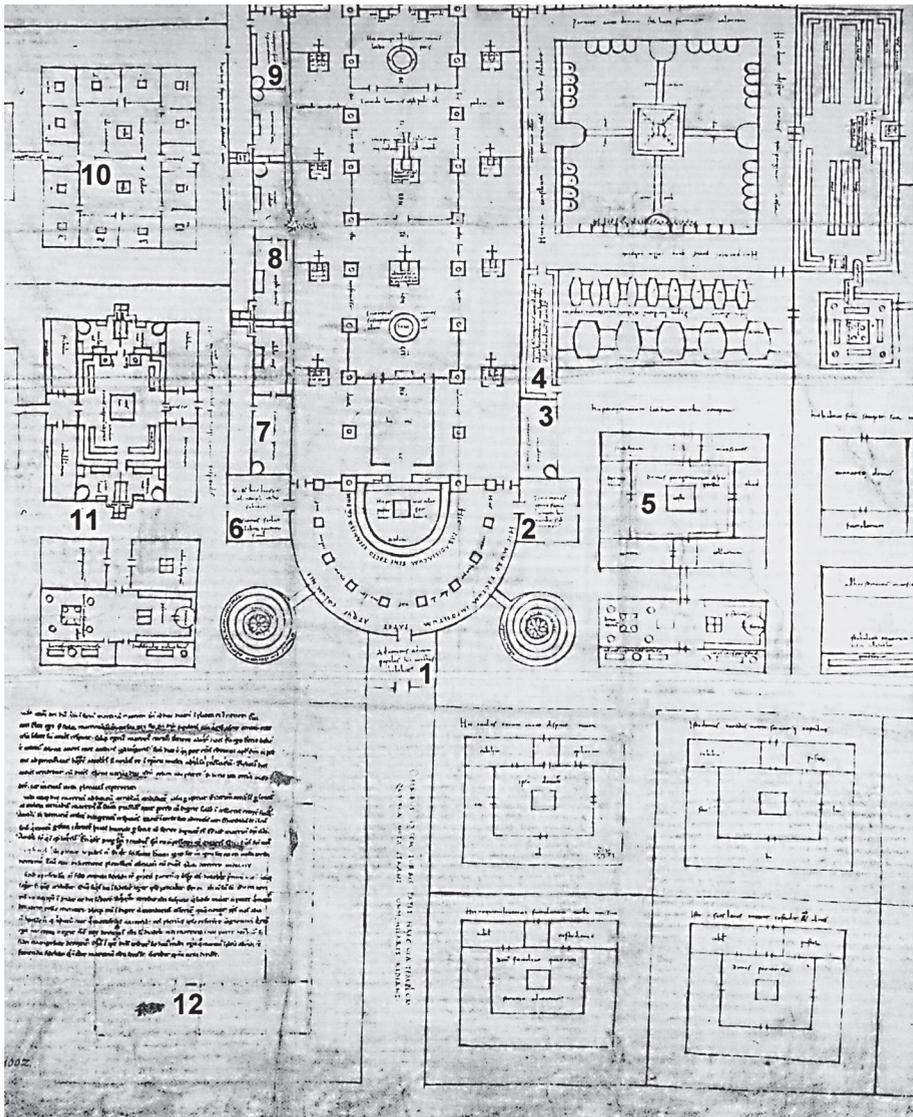


Fig. 5 – Pianta di S. Gallo. Particolare del settore occidentale: 1. spazio antistante l'accesso all'atrio; 2. locale di transito dei *famuli*; 3. *pausatio* del *procurator pauperum*; 4. *salutatorium*; 5. *domus* dei *pauperes* e dei *peregrini*; 6. locale di smistamento degli *hospites*; 7. portineria; 8. locali del *caput scolae*; 9. locali di accoglienza per i religiosi in visita; 10. *scola*; 11. *domus* degli *hospites*; 12. altro complesso per gli *hospites*? (elaborazione su base tratta da *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Roma 1991, fig. a p. 12).

INDICE

<i>Presentazione</i> , Ugo PERONE.....	13
<i>Per diversa temporum spatia. Una Premessa</i> Eleonora DESTEFANIS e Chiara LAMBERT.....	15
<i>Gisella Cantino Wataghin</i> Nancy GAUTHIER.....	17
<i>Bibliografia di Gisella Cantino Wataghin</i> a cura di Eleonora DESTEFANIS e Chiara LAMBERT.....	21
<i>Uso e gestione delle acque in età tardoantica: alcuni spunti dalle Variae di Cassiodoro</i> Gabriele ARDIZIO.....	33
<i>Ad portam monasterii. Accessi e spazi liminari nei monasteri dell'Occidente altomedievale (secoli VI-IX)</i> Eleonora DESTEFANIS.....	51
<i>Archeologia dei monasteri altomedievali: l'abbazia dei SS. Pietro e Colombano a Pagno</i> Egle MICHELETTO, con <i>Appendice</i> di Amanda ZANONE.....	85
<i>La scrittura epigrafica nei monasteri alpini: alcune linee di ricerca</i> Chiara LAMBERT.....	121
<i>Sulla via romea. Pellegrini e ospedali gerosolimitani tra Asti e Tortona</i> Alberto CROSETTO.....	143
<i>Per un aggiornamento della carta archeologica della Valle di Susa</i> Luisella PEJRANI e Sofia UGGÉ.....	171