



UnissResearch



Spanu, Pier Giorgio Ignazio (1999) *La Cristianizzazione dell'ambiente rurale in Sardegna*. In: *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno: atti del Convegno nazionale di studi*, 10-12 ottobre 1996, Cagliari, Italia. Cagliari, Pontificia Facoltà teologica della Sardegna. p. 485-496. (Studi e ricerche di cultura religiosa. Nuova serie, 1).

<http://eprints.uniss.it/6476/>

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA
DELLA SARDEGNA

STUDI E RICERCHE DI CULTURA RELIGIOSA

Nuova serie

I

LA SARDEGNA PALEOCRISTIANA
tra Eusebio e Gregorio Magno

Atti del Convegno Nazionale di studi
Cagliari 10-12 ottobre 1996



CAGLIARI

1999



Università degli studi di Cagliari



Università degli studi di Sassari



Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna

LA SARDEGNA PALEOCRISTIANA tra Eusebio e Gregorio Magno

Atti del Convegno Nazionale di studi
Cagliari 10-12 ottobre 1996

a cura di

Attilio Mastino, Giovanna Sotgiu, Natalino Spaccapelo

con la collaborazione di

Antonio M. Corda

CAGLIARI

1999

© 1999 Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna
Tutti i diritti riservati

*Realizzazione editoriale a cura
dell'Università degli studi di Cagliari
e della Pont. Facoltà Teologica della Sardegna*

LA CRISTIANIZZAZIONE DELL'AMBIENTE RURALE IN SARDEGNA*

Pier Giorgio Spanu

Nei decenni che intercorrono tra l'Editto di Costantino e il riconoscimento del Cristianesimo come religione di stato da parte di Teodosio, anche la Sardegna dovette conoscere una netta contrapposizione tra le *civitates*, caratterizzate da una larga maggioranza cristiana e una minoritaria élite municipale legata alla religione avita, e le campagne dove la popolazione, ad onta di sei secoli di romanizzazione, viveva prevalentemente *pagatim*, perpetuando forme culturali millenarie, soprattutto per quanto concerne i culti.

Infatti, ancorché una scarsa documentazione epigrafica e letteraria indichi l'esistenza di alcuni teonimi indigeni quali Babai¹, Merre e Carisus², si può ipotizzare che in età tardoantica e nell'alto medioevo sopravvivessero ancora, soprattutto nelle aree interne dell'Isola, forme di culto ancestrali ferme ad un livello aniconico precedente l'antropomorfizzazione delle divinità; tale fenomeno si esprimeva qui in modo particolare nei

* Il presente contributo prende spunto dalla tesi dottorale di chi scrive, discussa nel novembre 1995 (P. G. SPANU, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*, Università di Roma "La Sapienza", Dottorato di ricerca in Archeologia e Antichità Postclassiche (III-XI secolo), AA. AA. 1991-1994); nucleo principale di una successiva monografia a cui si rimanda per ulteriori approfondimenti: P. G. SPANU, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*, Oristano 1998 (= Mediterraneo tardoantico e medievale Scavi e ricerche, 12). Colgo l'occasione per ringraziare la prof.ssa Letizia Ermini Pani, mio tutor durante il Corso di dottorato, per avermi incoraggiato e fornito preziosi consigli nel corso della ricerca.

¹ Babai verrà identificato in età romana con il Sardus Pater: si veda a tal proposito P. MELONI, *La Sardegna romana*, Sassari 1990², pp. 384-389.

² Sulle divinità indigene Merre e Carisus vedi R. ZUCCA, *La tavola di Esterzili e la controversia finium tra Vanacini e Mariani in Corsica*, in *La Tavola di Esterzili. Il conflitto tra pastori e contadini nella Barbaria sarda*. Atti del Convegno di studi (Esterzili 13 giugno 1992), a cura di A. MASTINO, Sassari 1993, p. 204, nota 73.

culti delle acque, a cui erano funzionali i numerosi santuari, diffusi sin dall'età del Bronzo³.

Dopo oltre due secoli Gregorio Magno esprime nelle sue lettere una grande preoccupazione per la persistenza di sacche di paganesimo nell'isola, che accoglievano non solo genti ancora pagane, ma anche strati della popolazione già cristianizzati, ma ancora dediti a riti precristiani.

Sin dal 594 Gregorio in una lettera ai nobiles et possessores di Sardinia lamenta che *pene omnes vos rusticos in vestris possessionibus idololatriae deditos habere*⁴.

Ancora nel 594 il pontefice redarguiva aspramente Gianuario per la diffusione del paganesimo nelle campagne; Gregorio arrivava a minacciare terribili sanzioni per quel vescovo che avesse avuto anche un solo contadino pagano nella propria diocesi, scrivendo che *nam cuiuslibet in Sardinia insula paganum rusticum invenire potùero, in eodem episcopo fortiter vindicabo*⁵.

Pochi mesi dopo, Gianuario vescovo di *Karales* viene invitato a ordinare sacerdoti destinati alla diocesi di Fausiana, priva da lungo tempo del proprio pastore, poiché *autem nunc sacerdotum indigentia quosdam illic paganos remanere cognovimus, et ferino degentes modo Dei cultum penitus ignorare*⁶.

La religione pagana diffusa soprattutto presso gli strati più umili della popolazione delle campagne poteva contare anche sulla interessata connivenza degli *iudices*, sicché il papa si rivolse direttamente nel 595 all'imperatrice Costantina, denunciando la gravità del problema e facendo presente che *in Sardinia insula multos esse gentiles cognovissem eosque adhuc pravae gentilitatis more idolorum sacrificiis deservire*⁷.

³ Per i pozzi sacri di età nuragica si rimanda a G. LILLIU, *Nuovi templi a pozzo della Sardegna nuragica*, SS, XIV-XV, 1955-57 [1958], pp. 197-288; si veda inoltre, come sintesi sull'architettura templare nuragica, in particolare sui pozzi e le fonti sacre, V. SANTONI, *I templi di età nuragica*, in AA.VV., *La civiltà nuragica*, Milano 1990, pp. 169-193, con bibliografia aggiornata (pp. 181; 193).

⁴ GREG. M. *epist.* IV, 23 (S. GREGORII MAGNI *Registrum epistularum*, edidit D. NORBERG, (Corpus Christianorum, series Latina, CXL), Turnholti 1982, p. 241; anche nelle successive citazioni si fa riferimento a tale edizione).

⁵ GREG. M. *epist.* IV, 26 (p. 245).

⁶ GREG. M. *epist.* IV, 29 (p. 247).

⁷ GREG. M. *epist.* V, 38 (p. 312).

Il problema del paganesimo continuava a manifestarsi con virulenza se nel 599, in una lettera a Gianuario, Gregorio si scagliava *contra idolorum namque cultores vel aruspicum atque sortilogorum*⁸.

A parte i Barbaricini, che nella nota definizione gregoriana *ut insensata animalia vivant, Deum verum nesciant, ligna autem et lapides adorent*⁹, è tutta la Sardegna dei *rustici* ad essere implicata nelle secolari pratiche della religione tradizionale.

Il quadro tratteggiato dal pontefice della fine del VI secolo è puntualmente confermato dalla documentazione archeologica, che fornisce da una parte un'enorme quantità di dati sulla continuità di frequentazione in fase tardoantica e già altomedievale dei luoghi di culto pagani sparsi nelle campagne, dall'altra testimonia, attraverso elementi di diverso tipo, i numerosi tentativi di riconversione cristiana. Pertanto diversi edifici cultuali e luoghi sacri pagani non furono abbandonati o distrutti, ma accolsero nuovi elementi strutturali, in particolare piccole cappelle, che continuavano a richiamare le masse rurali attorno agli stessi luoghi sacri un tempo dedicati agli antichi idoli¹⁰. Tali fenomeni di rifrequentazione si individuano soprattutto presso le fonti sacre e i templi a pozzo - "la parte più importante e la più raffinata e significativa dell'architettura religiosa nuragica" per usare le parole di Giovanni Lilliu¹¹ -, ma non mancano in monumenti di altro tipo, quali l'ipogeo di San Salvatore di Cabras (Oristano), dove non si esclude un culto delle acque di età romana¹². Per brevità si evita di enumerare i molteplici esempi del fenomeno, che nei singoli casi una limitata e ben definita tipologia di indizi rivela¹³.

⁸ GREG. M. *epist.* IV, 27 (p. 246).

⁹ GREG. M. *epist.* IX, 205 (p. 764).

¹⁰ Analoghi casi si riscontrano in altre aree, come quella padana (M. SANNAZZARO, *La cristianizzazione delle aree rurali della Lombardia (IV-VI secolo). Testimonianze scritte e materiali*, Milano 1990, in particolare pp. 21-22 e 83-85) e la stessa Gallia, dove croci e oratori furono costruiti presso le fonti sparse per le campagne (R. MANSELLI, *Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze*, Atti della XXVIII Settimanale di Spoleto 10-16 aprile 1980, Spoleto 1982, pp. 91-94).

¹¹ G. LILLIU, *La civiltà nuragica*, Sassari 1982, p. 160.

¹² Sul problematico monumento si veda D. LEVI, *L'ipogeo di San Salvatore di Cabras*, Roma 1949 e, più recentemente, A. DONATI, R. ZUCCA, *L'ipogeo di San Salvatore*, Sassari 1992 (= *Sardegna Archeologica. Guide e Itinerari*, 21), e A. MELUCCO VACCARO, *L'ipogeo di San Salvatore di Cabras*, in AA.VV., *Omaggio a Doro Levi*, Ozieri 1994 (= *Quaderni della Soprintendenza ai Beni Archeologici per le provincie di Sassari e Nuoro*, 19), pp. 181-205.

¹³ Una più approfondita analisi del problema è stata affrontata da chi scrive nel corso di un Seminario di studi su *Il santuario tra Tarda Antichità e Altomedioevo*, tenutosi presso il Dipartimento di Studi Classici e

In alcuni casi la vicinanza tra il luogo di culto pagano e quello cristiano costituisce un eloquente indizio, come può osservarsi in numerosi esempi. Talvolta, come si è potuto rilevare, in queste aree il nuovo edificio cristiano si imposta sul preesistente luogo di culto¹⁴. Altrove è proprio il riutilizzo di strutture preesistenti a rivelare la continuità culturale¹⁵, o ancora la presenza di materiali o altri segni che ne dimostrano la frequentazione in età cristiana¹⁶, o semplicemente la continuità è suggerita dagli stessi agiotoponimi.

Esistono inoltre altri contesti che, sebbene non legati a culti delle acque, con ogni probabilità non dovettero rimanere estranei al fenomeno di riconversione che caratterizzò la politica religiosa di questi secoli; tra questi si ricorda il significativo caso di Linna Pertunta, presso Sant'Andrea Frius (Cagliari), dove nello scorso secolo venne indagata una *favissa* che restituì, unitamente a manufatti di età protostorica, materiali tardoantichi e altomedievali, segno evidente dell'immutata sacralità del sito durante un ampio arco cronologico¹⁷.

Cristiani dell'Università degli Studi di Bari il 30 maggio 1992; si veda inoltre SPANU, *La Sardegna bizantina*, pp. 156-171.

¹⁴ Si ricorda a tal proposito che a Santa Anastasia presso Sardara (Cagliari) un secondo pozzo nuragico, oltre a quello ubicato nel sagrato della chiesa, è visibile all'interno dell'aula di culto, in una posizione di rispetto: sul pozzo di Sant'Anastasia si veda A. TARAMELLI, *Il tempio nuragico di S. Anastasia in Sardara (prov. di Cagliari)*, *MonAL*, XXV, 1918, coll. 5 - 130, e, come sintesi degli studi più recenti, SANTONI, *I templi di età nuragica*, p. 193. Anche l'ipogeo di San Salvatore di Cabras occupa una posizione centrata rispetto alla chiesa soprastante, anche se occorre ricordare che questa si presenta in forme settecentesche, mentre è probabile che l'aula di culto paleocristiana occupasse gli ambienti dello stesso ipogeo, come sembra evincersi dalle fonti dotte cinquecentesche ("*Digressiuncula de urbe Tarro*" in S. VIDAL, *Clypeus aureus excellentiae Calaritanæ*, Firenze 1641, p. 39).

¹⁵ Come l'accesso della domu de janas preistorica inglobato in un luogo di culto altomedievale, che a sua volta preesisteva al settecentesco santuario di San Priamo nel villaggio di San Vito (Cagliari): nell'ipogeo il culto martiriale sembrerebbe collegarsi con il fenomeno delle acque sorgive (A. SAIU DEIDDA, *Architettura rupestre medioevale in Sardegna*, in AA.VV., *Archeologia paleocristiana e altomedievale in Sardegna: studi e ricerche recenti*. Atti del Seminario di studi (Cagliari, maggio 1986), a cura di P. BUCARELLI e M. CRESPPELLANI, Cagliari 1988, pp. 163-166).

¹⁶ Croci in ferro sono state recuperate all'interno del pozzo di Santa Vittoria di Serri (A. TARAMELLI, *Il tempio nuragico e i monumenti primitivi di S. Vittoria di Serri*, *MonAL*, XXIII, 1914, col. 388), mentre una croce è incisa nella lastra di chiusura della copertura a cupola della fonte sacra di *Su Lumarzu* a Rebeccu, in territorio di Bonorva (ID., *Fortezze, recinti, fonti sacre e necropoli preromane nell'agro di Bonorva (prov. di Sassari)*, *MonAL*, XXV, 1919, col. 821); nel piazzale antistante la stessa fonte sono state recuperate monete di Costantino I e Costante II (*Ibidem*, col. 821, nota 3). E ancora, dall'area di Sa Funtana Coperta a Ballao nel Gerrei proviene una lampada con la raffigurazione di una colomba e un'ansa di una seconda lampada, con voluta desinente a croce radiata (ID., *Ballao nel Gerrei. Tempio protosardo scoperto in regione "Sa Funtana Coperta"*, NSA, 1919, pp. 185-186).

¹⁷ All'interno della *favissa* erano presenti emissioni monetali che giungono fino a Costantino I (G. SPANO, *Scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1867*, Cagliari 1868, p. 35) e materiali di età bizantina

Sempre per quanto concerne l'impegno di evangelizzazione, si può pensare che in ambito rurale la Chiesa sia stata destinataria dell'offerta, da parte dei proprietari terrieri, di alcuni ambienti delle ville rustiche: nella donazione vengono privilegiati spazi probabilmente non più utilizzati, come gli ambienti termali, ma non in cattive condizioni, se spesso furono sufficienti solo aggiunte e piccole modifiche per le nuove destinazioni d'uso. La scelta dovette privilegiare tali ambienti anche per il fatto che questi avevano una struttura facilmente riadattabile. Si è notato ad esempio che nell'ambito degli edifici termali il riuso interessò soprattutto gli ambienti absidati; negli edifici a pianta più semplice conveniva di certo regolarizzare il piano di una vasca piuttosto che operare grossi cambiamenti intervenendo sugli elevati.

La villa continuava così ad avere un importante ruolo come centro di aggregazione per la popolazione residente nelle campagne circostanti, che per le pratiche di culto cristiane continuava a far riferimento alle strutture della stessa villa. In questo momento si dovette dunque rispondere ad esigenze assolutamente funzionali, basate appunto sulla necessità della Chiesa di acquisire nuovi spazi, alla quale corrispose una consistente disponibilità di ambienti in quel momento inutilizzati; a questi fattori determinanti può aggiungersi l'evergetismo dei proprietari e la stessa praticità degli ambienti, molto spesso facilmente adattabili alle nuove destinazioni d'uso.

Naturalmente la possibilità di sfruttare strutture già esistenti condizionò alcuni fattori, tra i quali senza dubbio l'orientamento. L'esistenza di un'abside nell'ambiente termale poteva ad esempio costituire un utile elemento anche per la nuova destinazione culturale, mentre in un ambiente con più absidi le esigenze liturgiche determinarono la convergenza di interesse verso una di queste. Non mancano esempi di questo genere, tra i quali senza dubbio si ricordano le chiese di Santa Maria in agro di Villa-

quali orecchini a cestello (*Ibidem*, p. 35) e a globo mammellato (ID., *Memoria sopra l'antica città di Gurulis Vetus oggi Padria e Scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1866*, Cagliari 1867, p. 40), elementi di collana in pasta vitrea (ID., *Scoperte archeologiche*, p. 35) e una brocca bronzea (ID., *Memoria sopra l'antica città*, p. 40), materiali tutti riportabili ad età bizantina. Non distante, nel deposito votivo di Sa Dom'e s'Ossu presso Dolianova, si attesta una continuità culturale che va dal IV sec a.C. almeno alla fine del V sec. d.C. e probabilmente oltre (D. SALVI, *Testimonianze archeologiche*, Dolianova 1989, p. 17).

simius¹⁸ e, caso maggiormente evidente, di Santa Maria di Vallermosa¹⁹, dove con lo sfruttamento di una piccola vasca absidata di un ambiente termale e l'apertura di un accesso, ottenuto con lo sfondamento della parte sottostante una grande finestra situata di fronte all'abside, venne creata una linea assiale tra la nuova porta e l'abside già esistente; è probabile che in tal modo un ambiente a pianta centrale venne trasformato in uno a pianta longitudinale, con il minimo impiego di aggiunte e modifiche. Un caso particolarmente interessante, sul quale esistono tuttora non pochi dubbi, è la chiesa di Santa Maria di Mesumundu presso Siligo, in provincia di Sassari. L'edificio presenta una icnografia abbastanza irregolare, con un corpo centrale al quale si collegano due absidi diverse tra loro per dimensioni e tipologia delle strutture murarie e due ambienti quadrangolari, di cui uno, quello occidentale, costituiva in origine l'avancorpo con in cui si trovava. All'aula di culto preesiste un complesso termale, del quale riutilizza strutture ancora in elevato²⁰, ovvero si imposta semplicemente sulle murature risegate delle terme²¹, il cui impianto planimetrico condizionò comunque quello nuovo.

Un riuso di strutture ancora in elevato è invece evidente a Santa Filittica in territorio di Sorso²² e presso il santuario di Santa Maria di Bonacattu a Bonarcado²³; in questi edifici l'irregolarità dell'impianto a croce greca trova infatti una giustificazione solo con la necessità di riadattare e regolarizzare gli ambienti termali preesistenti.

¹⁸ C. TRONCHETTI, A. FANNI, *S. Maria*, in AA.VV., *Villasimius. Prime testimonianze archeologiche del territorio*, Cagliari 1982, pp. 80 - 84.

¹⁹ Sulla chiesa di Santa Maria di Vallermosa si rimanda a A. FIGUS, *La chiesa di Santa Maria di Vallermosa alla luce di recenti scoperte*, Cagliari 1961.

²⁰ Secondo quanto rilevò Giovanni Spano nel secolo scorso (G. SPANO, *Cenobio di Sant'Elia di Monte Santo*, *Bollettino Archeologico Sardo*, III, 1857, p. 166).

²¹ G. MAETZKE, *Siligo (Sassari): resti di edificio romano e tombe di epoca tardo-imperiale intorno a Santa Maria di Mesumundu*, NSA, 1965, pp. 309-311; R. CAPRARA, *L'età altomedievale nel territorio del Logudoro-Meilogu*, in AA.VV., *Il nuraghe S. Antine nel Logudoro-Meilogu*, a cura di A. MORAVETTI, Sassari 1988, p. 433, nota 12; A. TEATINI, *Alcune osservazioni sulla primitiva forma architettonica della chiesa di Nostra Signora di Mesumundu a Siligo (Sassari)*, *Sacer. Bollettino della Associazione Storica Sassarese*, III, 3, 1996, in particolare pp. 141-143.

²² Vedi da ultimo D. ROVINA, *Sorso (Sassari). Località Santa Filittica: villaggio altomedievale e chiesa bizantina*, *Bollettino di Archeologia*, 4, 1990, p. 135; ivi bibliografia precedente.

²³ Raffaello Delogu assegna alcune strutture in listato all'età bizantina, anche se non giustifica l'irregolarità planimetrica dell'edificio (R. DELOGU, *L'architettura del Medioevo in Sardegna*, Roma 1953, p. 28); tali murature possono invece con maggiore verosimiglianza essere attribuite ad un precedente edificio romano, come sembrano confermare i recenti scavi archeologici (D. SALVI in c.s.).

Il riutilizzo di un ambiente termale a pianta longitudinale con murature in opera listata sembra attestarsi anche a S. Andrea di Pischinappiu (Narbolia - Oristano), nei cui pressi la presenza di numerosi frammenti fittili e il toponimo Telaezza (vecchie tegole) inducono ad ipotizzare l'esistenza di un piccolo insediamento o di una necropoli²⁴. E ancora alcuni indizi portano a ipotizzare che anche uno o più ambienti della villa romana di Sant'Imbenia presso Alghero furono in età cristiana destinati a luogo di culto²⁵.

In altri casi il riutilizzo dovette interessare porzioni di strutture in edifici parzialmente distrutti²⁶, mentre alla rioccupazione degli ambienti e alla conservazione delle strutture ancora in elevato si accompagnò in alcuni casi il mantenimento dei medesimi piani pavimentali delle primitive fasi, costituiti anche semplicemente da cocciopesto²⁷.

Non mancano comunque esempi in cui i nuovi edifici si impostarono sulle antiche strutture risegate a livelli molto bassi, e quindi utilizzate solo come fondazione delle più recenti murature: ciò dovette prevedere con tutta probabilità anche un rialzamento del piano di frequentazione e di conseguenza il totale interro dei vecchi pavimenti. Un caso di questo tipo potrebbe esemplificarsi nel San Lorenzo di Ussana, anche se l'edizione dello scavo che ha rimesso in luce la chiesa e le terme su cui essa si imposta propone alcune problematiche che oggi possono essere diversamente interpretate rispetto al momento immediatamente successivo l'indagine

²⁴ Il complesso è sostanzialmente inedito, così come gli scavi condotti negli anni '60; si dà notizia in L. PANI ERMINI, *Problemi e prospettive dell'Archeologia cristiana in Sardegna*, in Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Torino 22-29 settembre 1979), Roma 1982, p. 617. Per un altro gruppo di edifici è possibile solamente avanzare l'ipotesi che ambienti termali siano stati riadattati in età cristiana ad aule di culto: tra questi si ricordano ad esempio Santa Maria Bangiargia presso Donori, San Pantaleo di Santadi, San Cromazio di Villaspeciosa.

²⁵ Sui primi scavi nella villa, condotti all'inizio degli anni '60 si veda G. MAETZKE, *Scavi e scoperte nelle provincie di Sassari e Nuoro 1959 - 1961*, SS, XVII, 1959-61, pp. 657-658; una rilettura del complesso si deve recentemente ad Alessadro Teatini (A. TEATINI, *Il complesso edilizio di Porto Conte*, Almanacco Gallurese, 1993-94, pp. 25-33), mentre attualmente l'indagine di scavo nella villa di Sant'Imbenia è diretta da Francesca Manconi, Direttore archeologo della Soprintendenza Archeologica per le provincie di Sassari e Nuoro. Ringrazio la dott.ssa Manconi per avermi fornito la notizia precedentemente all'edizione dello scavo, di imminente pubblicazione.

²⁶ Ad esempio la chiesa di Nostra Signora d'Itria, in agro di Selegas, che mostra come sui tratti di muratura più antichi in opera laterizia e listata, che si conservavano a diverse altezze, si siano direttamente impostati i muri perimetrali dell'aula di culto, senza che le precedenti murature venissero regolarizzate ad una uguale altezza: ovviamente l'icnografia dell'ambiente non dovette mutare per le nuove destinazioni d'uso.

²⁷ Come sembra verificarsi a Santa Maria di Valermosa, dove è ancora visibile in un angolo un lacerto di rivestimento impermeabile, relativo con tutta probabilità all'originaria pavimentazione.

archeologica. In primo luogo dovrebbe spiegarsi la coesistenza delle strutture della chiesa, edificata *ex novo* nel pieno medioevo secondo l'autore dello scavo, con le strutture degli ambienti termali ancora in piedi; inoltre occorre tenere in considerazione che un'opera muraria assai simile a quella delle strutture dell'aula di culto venne individuata anche in tardi restauri delle terme stesse. Potremmo allora pensare che il riutilizzo non sia stato limitato ad un solo ambiente, ma piuttosto ipotizzare la rioccupazione dell'intero complesso²⁸.

Anche una piccola chiesa ubicata nel territorio di Ulassai, dedicata a San Giorgio, è costruita al di sopra di un ambiente termale, come dimostrano le *suspensurae* in laterizio visibili al di sotto del pavimento rovinato, chiaro indizio dell'esistenza di una vasca; non è improbabile che la chiesa riutilizzi porzioni degli elevati della terma, considerando anche il fatto che le murature stesse risultano non omogenee in alcune parti²⁹.

Oltre all'analisi dei contesti archeologici ancora evidenti, è possibile trarre alcune notizie dalla letteratura archeologica ottocentesca: una vasca mosaicata e tracce di tubature furono rimesse in luce sotto la chiesa di Santa Marta a Sant'Andrea Frius³⁰, mentre nella chiesa di Santa Lucia di Assolo, furono scoperti pavimenti "come a specie di mosaico"³¹. Tenendo fede alle notizie dello Spano, anche le chiese di San Martino a Ploghe, San Saturnino di Benetutti e San Giovanni a Dorgali si imposterebbero su preesistenti ambienti termali³².

Occorre constatare che non si hanno elementi certi che possano far assegnare ad un unico momento cronologico il riutilizzo degli ambienti ter-

²⁸ Sullo scavo di San Lorenzo di Ussana si veda G. LILLIU, *Scoperte e scavi fattisi in Sardegna durante gli anni 1948-1949*, SS, IX, 1950, pp. 517-527. Immediatamente impostata su strutture in listato appare anche la chiesa di Santa Maria presso Siliqua (Cagliari).

²⁹ Tali elementi strutturali preesistenti, venuti in luce in seguito a recenti scassi clandestini, non fanno che confermare l'ipotesi, avanzata da Giorgio Cavallo, che suppose un riutilizzo di strutture romane in elevato e assegnò l'edificazione della chiesa ad età protobizantina, in considerazione dell'analisi iconografica e strutturale dell'edificio, unitamente alla stessa intitolazione (si veda a tal proposito G. CAVALLO, *Un edificio altomedievale in territorio di Ulassai: la chiesa di San Giorgio*, Studi Ogliastrini, II, 1987, pp. 63-74). Alla luce delle recenti acquisizioni, è in corso da parte di chi scrive una più approfondita analisi dell'edificio di culto, con la lettura delle unità stratigrafiche murarie.

³⁰ V. ANGIUS, s.v. *Sant'Andrea Frius*, in G. CASALIS, *Dizionario Geografico, storico, statistico, commerciale degli stati di S.M. il Re di Sardegna*, XVIII, Torino 1851, p. 94.

³¹ G. SPANO, *Memoria sopra una lapide terminale trovata in Sisiddu presso Cuglieri e scoperte archeologiche fatessi nell'isola in tutto l'anno 1868*, Cagliari 1869, p. 32.

³² ID., *Aquae Neapolitane, ossia Bagni di Sardara*, *Bullettino Archeologico Sardo*, V, 1859, p. 21, nota 3.

mali, non potendo valutare in alcuni casi contesti stratigrafici certi e a causa dell'impossibilità di datare le strutture. È importante comunque notare che gli esempi per cui possono rilevarsi elementi di datazione si riferiscono alla prima età bizantina; solo per citare alcuni esempi tra i più significativi, si ricordano le chiese di Santa Maria di Mesumundu, di Nostra Signora di Bonacattu, di Sant'Andrea di Pischinappiu. Non possiamo tuttavia escludere che tale fenomeno potesse già attestarsi precedentemente al VI secolo, similmente a quanto avvenne in altre regioni, tra le quali si richiama l'Africa per le numerose affinità che presenta con i contesti sardi³³. Sembra però potersi affermare a ragione che esso ebbe in Sardegna una maggiore diffusione proprio nel secolo che vide l'Isola entrare nell'ambito egemonico del restaurato Impero. La chiesa di Santa Filittica di Sorso può essere assunta come caso emblematico che conferma come le ville rustiche continuassero ad esercitare un ruolo di centro di aggregazione per le popolazioni sparse nelle campagne. La piccola aula di culto rioccupò gli ambienti di una terma posta nella parte rustica di una villa, la cui *pars dominica* era ancora occupata al momento dell'inserimento dell'edificio di culto; questo doveva così garantire lo svolgersi delle pratiche di culto per i lavoratori e gli abitanti del piccolo agglomerato rurale. L'insediamento continuò ad esistere, nonostante ulteriori modificazioni, almeno fino al IX secolo.

Nelle fonti sono comunque pochi i dati che possano contribuire alla ricostruzione delle modalità con cui veniva messo in atto il programma di evangelizzazione e di *cura animarum* delle popolazioni residenti nelle campagne, e in particolare sulle strutture e le realtà insediative legate a tale programma. È evidente ancora una volta come un grosso apporto allo studio di tali problematiche sia stato dato dalla ricerca archeologica, che ha integrato i dati dei nuovi scavi con la rilettura di contesti archeologici già conosciuti e con una più estesa ricerca sul territorio.

Gli elementi strutturali che è possibile riferire con certezza all'esistenza di *ecclesiae baptismales* sono in verità assai pochi; tra questi è si-

³³ Come si è constatato ad esempio a Madaura e Mactar (N. DUVAL, *Eglise et Thermes en Afrique du Nord. Note sur les installations chrétiennes dans les constructions thermales, a propos de Madaure et de Mactar*, BCTH, n. s., 7, 1971 [1973], pp. 297-317; ID., *Thermes romains transformés en église en Afrique et en Gaule (a propos de Jublains et d'Entrammes)*, Bulletin de l'Association pour l'Antiquité tardive, 3, 1994, pp. 45-47).

gnificativo il caso di Nurachi, centro nel quale attraverso un'indagine archeologica è stato rimesso in luce un edificio di culto al quale erano annessi un battistero e una necropoli. Il complesso si collocava probabilmente laddove già esisteva una *statio* o una *mansio* posta lungo la strada che collegava la città di Othoca a Cornus; è possibile identificare il centro con Annuagras, ricordato nelle fonti³⁴. Vasche battesimali presumibilmente riferibili all'esistenza di altre *ecclesiae* plebane di VI - VII secolo sono state inoltre rinvenute sotto il presbiterio della cattedrale romanica di San Pantaleo a Dolianova³⁵, e recentemente presso la chiesa di San Giorgio di Decimoputzu³⁶.

I secoli VI e VII vedono dunque la Chiesa sarda ancora impegnata nel processo di totale affermazione della religione cristiana; un numero sempre crescente di chiese rurali doveva garantire la cura d'anime nelle campagne, e in tale opera di evangelizzazione dovevano essere impegnati non solo membri del clero ma anche laici, in particolare i *possessores* che alla stessa Chiesa avevano donato spazi e ambienti ubicati nelle loro proprietà³⁷. Nonostante fossero diffuse chiese di fondazione privata, non doveva essere estraneo all'Isola l'istituto plebano, come testimonia l'*ecclesia baptismalis* rimessa in luce a Nurachi e gli altri edifici di culto per i quali tale valenza si può ragionevolmente proporre; si può comunque ipotizzare che in Sardegna tale istituto fosse diffuso in maniera minore rispetto ad altre regioni, considerando l'elevato numero di diocesi in proporzione ad una bassa densità di popolazione, per cui i vescovi potevano esercitare un controllo più diretto anche sulle campagne e assolvere ad al-

³⁴ R. ZUCCA, *Ad Nuragas in età romana e altomedievale*, in AA.VV. *Nurachi. Storia di una ecclesia*, Oristano 1985, pagg. 27-31; ID., *Il battistero di Nurachi*, in *L'Archeologia romana e altomedievale nell'Oristanese*, Atti del I Convegno sull'archeologia tardo-romana e medievale in Sardegna (Cuglieri 22-23 giugno 1984) Taranto 1986 (= *Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e Ricerche*, 3), pp. 23-32.

³⁵ C. ARU, *La chiesa di S. Pantaleo in Dolia*, in *Il Convegno archeologico in Sardegna* (giugno 1926), Reggio Emilia 1927, pp. 157-167. A. BOSCOLO, *Su due fonti battesimali protocristiane della Sardegna*, AS-Sard, XXVII, 1961, pp. 101-105; 111-114.

³⁶ D. MUREDDU, *S. Giorgio di Decimoputzu: una ecclesia rurale alto-medievale*, in *Coordinate mediterraneo-bizantine da Giustiniano a Gregorio Magno*, Atti del VII Convegno sull'archeologia tardo-romana e medievale in Sardegna (Cagliari-Cuglieri 28-30 settembre 1990), in c.s.

³⁷ Nell'opera di evangelizzazione, sebbene in forma non ufficiale, gli stessi monaci eremiti o riuniti in insediamenti monastici di ispirazione lavrotica dovettero svolgere un importante ruolo, se non altro per l'esempio che essi costituivano per le popolazioni che abitavano le campagne (vedi SPANU, *La Sardegna bizantina*, pp. 203-210).

cuni compiti di cura d'anime generalmente affidati, laddove la densità delle diocesi era più rada, al clero residente nelle pievi rurali³⁸.

³⁸ Le diocesi sarde aumentarono certamente di numero tra la fine del V e il VI secolo: durante il pontificato di Gregorio Magno, come testimonia lo stesso epistolario del pontefice (GREG. M. *epist.* IX, 203, pp. 760-761), si contano sette sedi vescovili, quasi tutte (tranne Forum Traiani) localizzate in città costiere, mentre sembrano esclusi da qualsiasi controllo da parte di un'autorità religiosa i territori montuosi dell'interno. Sui problemi relativi alle diocesi, soprattutto per quanto riguarda le ipotesi riguardanti l'estensione delle singole circoscrizioni diocesane, e per i problemi relativi all'extraterritorialità delle zone montuose interne, si rimanda a SPANU, *La Sardegna bizantina*, pp. 143-147.