

Ricordare le tante persone che nel corso di questi anni, hanno contribuito al completamento del presente lavoro con il loro aiuto è compito doveroso e difficile allo stesso tempo. Sono tanti coloro che per qualche anno, hanno viaggiato con me tra Roma e il Cicolano aiutandomi nella ricerca.

In primo luogo il mio ringraziamento va al prof. Francesco Scorza Barcellona che nel corso degli anni del dottorato è sempre stato prodigo di consigli e suggerimenti, oltre che di inviti a “non mollare”, sia in fase di concorso che durante gli studi;

allo stesso modo la mia gratitudine è per il prof. Vincenzo Fiocchi Nicolai il quale passo dopo passo mi ha accompagnato, mi ha seguito, mi ha consigliato con pazienza e perizia, leggendo ogni pagina che lentamente producevo.

un grazie al prof. Emore Paoli, anch'egli paziente e prodigo di aiuti nei miei confronti.

Tante sono state le mie “guide” sul territorio, le quali mi hanno fisicamente accompagnato in luoghi altrimenti irraggiungibili: ringrazio Domenico Spacca per avermi dato la possibilità di poter indagare sulle evidenze archeologiche di Collorso; Domenico Martorelli per aver camminato una mattina intera alla volta della Grotta di San Nicola; l'amico Cesare Silvi per avermi concesso i suoi appunti, per i suoi utili consigli e per avermi guidato sul sito di Alzano.

Soprattutto ringrazio mio nonno e mio padre così legati alla loro terra nativa, capaci di rintracciare percorsi ormai dimenticati: sia con la neve che in estate hanno fatto sì che la fitta rete viaria del Cicolano fosse un po' meno complicata.

Un grazie a mia madre e a Silvia che spesso si sono sostituite a me come “inviate” nelle biblioteche di Roma alla ricerca di testi, ovviando così ai miei problemi di orario dovuti al lavoro.

La sistemazione digitale e l'assetto fotografico, le devo all'amico Simone Ascenzi sempre pronto a colmare le mie lacune informatiche.

Un grazie a coloro che con il loro attaccamento alle proprie origini e alla propria terra, hanno stimolato in me l'idea del presente lavoro supportandola, sebbene oggi non possano vederla compiuta! È a loro che dedico la mia fatica.

La ricerca delle origini ha da sempre stimolato l'essere umano: capire chi siamo e da dove veniamo rappresentano due interrogativi per cui è difficile spesso trovare una risposta esaustiva. Nasce da qui l'idea di indagare il Cicolano nell'affermarsi della religione cristiana: le mie radici e quelle della mia famiglia affondano nella terra cicolana, da sempre sentita come la "patria delle origini" e della "tradizione". E allora questo lavoro nasce come un dovere verso i miei nonni e verso i miei avi e, più in generale, verso il Cicolano tutto, troppo spesso considerato una terra emarginata abitata da rozzi contadini e da fieri pastori.

Se le fasi etrusca e romana appaiono sufficientemente studiate e, comunque, catalizzatrici dei maggiori sforzi di coloro i quali al Cicolano si sono avvicinati con i loro studi nel corso degli ultimi anni, lo stesso non può essere affermato per la fase tardoantica che ha visto l'imporsi e l'affermarsi del Cristianesimo sul paganesimo. E così, oggi, l'attenzione sul Cicolano si deve soprattutto alla grande campagna di scavo presso il cosiddetto "Tumulo" di Corvaro (il "Montariolo"), riferibile alla fase etrusca; numerosi poi gli interventi circa l'analisi dell'organizzazione socio-amministrativa dell'area in età romana che trovano compimento nei recenti lavori di G. Firpo e di M.F. Perotti (di cui si darà conto nella trattazione). Per il tardoantico e l'altomedioevo il lavoro di A.R. Staffa (il quale ha concentrato la sua attenzione, soprattutto negli anni '80, sullo sviluppo e sulla diffusione del Cristianesimo nella zona) è ancora da prendere come guida, sebbene necessiti di doverose precisazioni e integrazioni.

Questo lavoro prenderà in considerazione tutte le fonti (siano esse letterarie o archeologiche) in grado di poter definire un quadro sufficientemente ampio circa la nascita e lo sviluppo del cristianesimo stesso nell'area cicolana.

Con il termine geografico “Cicolano” si intenderà la sub-regione appenninica dell’Italia centrale, ricadente per lo più nell’attuale provincia di Rieti, nei territori dei moderni comuni di Pescorocchiano, Fiamignano, Borgorose e Petrella Salto, interessata dalla conquista romana terminata da M. Curio Dentato nel 290 a.C.. Un territorio quasi esclusivamente montuoso che si estende da Capradosso (Petrella Salto) fino a Sant’Anatolia (Borgorose), all’interno del quale il corso del fiume Salto ha da sempre rappresentato un punto di riferimento fondamentale.

Il termine “[...] Cicolano è una sopravvivenza toponomastica dovuta alla trasformazione del nome attestato per la regione sin dall’età romana” (M.F. PEROTTI, *Per la storia degli Aequicoli in età romana*, in “Il Territorio, 1-2 (1989), p. 29): dalla prima citazione di *Ecyculanus ager* riportata nel *Liber Coloniarum*, il territorio in questione è sempre stato così identificato fino ad oggi. Numerose le sue “sfumature” formali con cui si ritrova lo stesso toponimo in fonti diverse: e così ritroviamo (nelle fonti epigrafiche e in quelle letterarie), accanto alla presenza di *Cliternia* e *Nersae* (i centri che nella prima età imperiale sembrano assurgere alla dignità municipale), molte attestazioni della *res publica Aequicolanorum* (che sembra riferirsi più all’area orientale gravitante intorno a *Nersae*) e dell’etnonimo *Aequicolanus* (che invece sembra estendersi a tutta l’area, fino a *Cliternia*). Da qui le numerosissime citazioni nei documenti di Farfa, in cui più volte vedremo che sono citati possedimenti definiti *in finibus Ciculanis*, *in Ciculis*, *in Aeciculis*, *in Eciculis*, oltre alla presenza di una *massa Ciculana* (o *Eciculana*).

La ricerca delle fonti ha reso evidente la loro stessa drammatica penuria, rendendo necessaria una trattazione “a ritroso” (anche sulla base di recenti interventi), partendo dalle testimonianze a noi più vicine nel tempo per poi tentare una ricostruzione delle origini. Le fonti meno antiche, numericamente maggiori e più ricche di notizie, aiutano nella formulazione di ipotesi circa la storia a noi più lontana. Canale privilegiato risulterà così l’archivio farfense, capace di dare un quadro sufficiente per l’alto medioevo da cui partire integrando le poche testimonianze delle epoche precedenti. E così si andrà alla ricerca di spunti riferibili alla realtà del cristianesimo dalla situazione attestata per la fase altomedievale fino a tentare di definire un quanto mai difficile quadro tardoantico.

Il presente lavoro vuole essere lo spunto per un ritrovato interesse per il Cicolano antico nell’affermazione e nello sviluppo del Cristianesimo: sono troppi (e lo vedremo nel corso della trattazione) gli edifici e i luoghi che versano in uno stato di pietoso abbandono, spesso taciuto o non considerato dalle realtà locali. La loro indagine storica poco vale se non seguita e supportata da una campagna archeologica capace di poter almeno preservare i segni e gli indizi di antichità. L’augurio

è che le ipotesi qui proposte (in mancanza di dati certi) vengano smentite o confermate da interventi successivi: sarà allora che il presente lavoro avrà raggiunto lo scopo di catalizzare sul Cicolano un sufficiente interesse.

1. Per una topografia religiosa del Cicolano in età longobardo-franca

La ricostruzione storica dell'altomedioevo nel Cicolano¹ non può prescindere dalla documentazione raccolta e messa insieme organicamente nel monastero di Santa Maria di Farfa dal monaco Gregorio di Catino, tra la fine dell'XI secolo e gli inizi del secolo successivo². Le carte raccolte da Gregorio abbracciano un ampio arco cronologico: esse testimoniano la grande espansione dei possedimenti farfensi a partire dai primi anni dell'VIII secolo, anche in zone meno prossime al medesimo monastero, come lo stesso Cicolano. In assenza di indagini archeologiche sistematiche, esse risultano essere l'unica fonte attendibile.

Un recente contributo di Tersilio Leggio³ apre una nuova prospettiva di ricerca per il Cicolano in età altomedievale: la espansione farfense, pur rimanendo la principale nella regione, è, come vedremo, verosimilmente accompagnata da "penetrazioni minori" riconducibili all'azione di monaci di altri cenobi, come, ad esempio, quelli del monastero di San Pietro in Valle presso Ferentillo. L'assenza di menzione per alcune sub-regioni del Cicolano nella documentazione farfense potrebbe essere così spiegata.

L'indagine storica qui proposta seguirà, dunque, una duplice chiave di ricerca: da un lato saranno prese in considerazione le testimonianze della documentazione di Farfa per analizzare le tappe della penetrazione del cenobio sabino nella regione; dall'altro la stessa indagine sarà fatta per poter individuare l'azione parallela di altri centri monastici. Si presterà maggiore attenzione a tutti quegli indizi che più possono concorrere alla ricostruzione della vita e dell'organizzazione religiosa del Cicolano. Per un elenco di tutti i documenti farfensi relativi al Cicolano si veda la tabella 1 in appendice.

¹ Opere fondamentali per lo studio del Cicolano in età altomedievale rimangono: A.R. STAFFA, *L'assetto territoriale della Valle del Salto fra la tarda antichità ed il medioevo*, in "Xenia", 13 (1987), pp. 45-87, d'ora in poi STAFFA 1987; E. MIGLIARIO, *Uomini, terre e strade. Aspetti dell'Italia centroappenninica fra antichità e alto medioevo*, Bari 1995, in particolare le pagg. 29-41; 74-87; 136-153; d'ora in poi MIGLIARIO 1995. Tra la fine degli anni '70 e gli inizi degli anni '80, vennero organizzati nel Cicolano alcuni convegni, per i quali riporto gli interventi più utili alla nostra ricerca: A.R. STAFFA, *Il basso Cicolano dalla tarda antichità al secolo XII*, in "Atti del Convegno: Storia e tradizioni popolari di Petrella Salto e Cicolano, Petrella salto 1981", Rieti 1982, pp. 7-41; ID., *La topografia altomedievale della zona di Corvaro (Borgorose)*, in "Atti del Convegno: L'antipapa Niccolò V", Borgorose 1979, Rieti 1981, pp. 113-124; ID., *La topografia pievana del Cicolano nei secoli XI-XIV*, in "Atti del Convegno: San Francesco nella civiltà medievale", Borgorose 1982, Rieti 1983, pp. 193-212. Tutte le ricerche di Staffa sono poi confluite in STAFFA 1987.

² Gregorio ha raccolto tutti i documenti del monastero di santa Maria di Farfa in diverse opere: *Liber gemniagraphus sive cleronomialis Ecclesiae Pharpensis*, più noto come *Regesto*, disponibile nell'edizione a cura di I. GIORGI e U. BALZANI, *Il Regesto di Farfa compilato da Gregorio di Catino*, Roma 1872-92 (voll. II, III, IV, V) e 1914 (vol. I), d'ora in poi RF; *Il Chronicon Farfense* nell'edizione a cura di U. BALZANI, Roma 1903, d'ora in poi *Chron.*; *Liber Largitorius vel Notarius Monasterii Pharpensis*, edito da G. ZUCCHETTI nella serie *Regesta Chartarum Italicarum*, Roma 1913, d'ora in poi LL; il *Liber Floriger*, edito da M.T. Maggi Bei, Roma 1984, d'ora in poi LF.

³ T. LEGGIO, *Esercizio del potere e santità ai confini della Marsica. I Mareri nel Duecento*, in G. LUONGO (a cura di), *La Terra dei Marsi, cristianesimo, cultura, istituzioni. Atti del Convegno di Avezzano 24-26 settembre 1998*, Roma 2002, pp. 159-167. D'ora in poi LEGGIO 2002. In particolare le pagine 159-161 e relative note.

1.1 La documentazione farfense

Prima di iniziare l'analisi sistematica dei documenti farfensi relativi alla nostra regione, lo storico dovrà porsi dei criteri di metodo da seguire, per non perdersi nella sconfinata ricchezza delle fonti:

A. Limiti cronologici. Come già detto, Gregorio di Catino raccoglie moltissimi documenti, i più antichi dei quali riconducibili ai primi anni dell'VIII secolo. L'attenzione sarà qui posta proprio sulle carte più antiche, sulla base delle quali si tenterà, procedendo cronologicamente a ritroso, di porre basi credibili per la storia precedente che analizzeremo nei capitoli successivi. Saranno dunque presi in considerazione tutti i documenti dell'VIII e del IX secolo, spingendosi oltre, solo in caso di attestazioni interessanti per la ricostruzione della storia precedente.

È ovvio che le fonti farfensi ci presentano il territorio in un periodo in cui la prima penetrazione longobarda è ormai definitivamente avvenuta: basterà ricordare che Carlo Magno nominerà il primo duca franco, Winichis, già nel 789.

B. Questioni terminologiche – topografiche. La chiave di ricerca seguita per rintracciare i documenti relativi al Cicolano non può che essere il toponimo. Va fatta da subito un'importante precisazione: le carte farfensi offrono varianti differenti per indicare la nostra regione, derivanti dall'aggettivo latino *Aequicolanus*, attribuito all'*ager* che i romani avevano conquistato intorno al 290 a.C. grazie a M'. Curio Dentato e riorganizzato amministrativamente⁴. Da notare dunque, che lo stesso ambito territoriale può essere indicato con termini differenti: per indicare terreni e possedimenti nel Cicolano avremo l'indicazione *in finibus cicolanis*⁵, *in ciculis* (o *in ciculi*)⁶, *in ecicule* o *in eciculi* (talvolta *aeciculi*, con il dittongo iniziale)⁷, *in eciculis* (indicazione maggiormente presente)⁸; dai primi anni del IX secolo compare anche l'indicazione *in massa ciculana*⁹. In tutti gli altri casi il confronto dei toponimi sicuramente delineati da queste attestazioni

⁴ Notevole la bibliografia sul Cicolano in età romana. Sull'organizzazione amministrativa, gli interventi più recenti: G. FIRPO, *Un Magister iure dicundo nella res publica Aequicolanorum*, in *Magister. Aspetti culturali e istituzionali*, a cura di G. ZECCHINI e G. FIRPO. Atti del Convegno, Chieti 13-14 novembre 1997, Alessandria 1999, pp. 55-64; ID., *Alcune considerazioni sull'ager Aequicolanus*, in ΤΕΡΨΙΣ. *In ricordo di Maria Coletti*, a cura di M.S. CELENTANO, Alessandria 2002, pp. 113-137; M.F. PEROTTI, *Sulla respublica degli Aequicoli*, in G. GHINI (a c. di) *Lazio e Sabina 3, Atti del Convegno, Terzo Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina*, Roma 18-20 Novembre 2004, pp. 123-134.

⁵ RF II, doc. 48.

⁶ RF II, doc. 50; RF II, doc. 229, in cui compare un Teudiperto, *actionarius de ciculi*.

⁷ RF II, doc. 57; II, doc. 70; II, doc. 143; V, doc. 1227 (=Chron. I, 281).

⁸ RF II, doc. 72 (=Chron. I, 154); II, docc. 85-86; II, doc. 112 (=Chron. I, 161); II, doc. 118; II, doc. 119; II, doc. 157; II, doc. 182; II, doc. 201; II, doc. 250, in cui compare Teudiperto *castaldius de eciculis*;

⁹ RF II, doc. 167; II, doc. 198; II, doc. 213; II, doc. 251; II, doc. 275; LL I, docc. 52 e 55 (=Chron. I, 228).

nel territorio cicolano con altri simili negli indici, o l'esistenza di sicuri punti di riferimento (si pensi al fiume Salto), hanno permesso di rintracciare altre carte utili alla nostra ricerca.

C. Questioni spaziali. L'analisi dei documenti farfensi ha permesso l'individuazione di nuclei maggiori di espansione del monastero di Santa Maria rispetto ad altri, giustificabili dalla loro posizione e appetibilità per lo stesso cenobio sabino. In questo senso, alcuni siti del Cicolano entrano, fin dagli inizi dell'VIII secolo, nell'orbita dei possedimenti degli abati di Farfa, in aree ben delineate, che lasciano fuori la maggior parte del territorio della nostra regione. Va assolutamente specificato, in questa fase iniziale della ricerca, l'idea geografica che nell'alto medioevo davano le varie accezioni toponomastiche riferibili al Cicolano. Come ben nota la Migliario¹⁰, infatti, le fonti farfensi riportano *in Ciculis* porzioni di territorio comprese tra le zone degli attuali centri di Fiumata, Petrignano e Cliviano-Corvaro, lasciando fuori ad esempio, le pertinenze del *municipium* romano di *Cliternia*, molto più a nord, nei pressi dell'attuale centro di Capradosso¹¹. Risulterà evidente come il passaggio dall'organizzazione romana a quella longobarda abbia consolidato l'idea del Cicolano, come quella dell'area gravitante intorno al *vicus* di *Nersae*, corrispondente al solo *Ager Aequicolanus*, del quale proprio *Nersae* è, in età romana, il centro amministrativo principale. Da un'attenta analisi del territorio, apparirà ancora più palese che i centri più importanti riportati nei documenti di Farfa si trovano a ridosso del fiume Salto, in relazione al quale, lo vedremo in seguito, si sviluppano i principali assi viari della regione.

Stabilite le coordinate della ricerca, dalle carte raccolte da Gregorio di Catino, sono risultati degni di nota tre centri principali nel Cicolano in possesso dei monaci di Farfa: i territori intorno al centro di *Clivianus*, presso l'attuale abitato di Santo Stefano, nei pressi della piana di Corvaro; il gualdo di Sant'Angelo *in flumine*, i cui territori possono essere individuati intorno all'attuale centro di Fiumata; la *cella Sancti Benedicti* presso Petrignano.

¹⁰ MIGLIARIO 1995, p. 30, nota 13. Nella stessa nota si riporta come lavoro di riferimento G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, in "Archeologia laziale" VI, 1984, pp. 165-177; il citato lavoro propone una interessante ricostruzione dell'*Ager Aequicolanus*, secondo il sistema dei poligoni di Thiessen. Oltre al lavoro di Filippi, da segnalare, sulla stessa problematica: A. MORANDI, *Epigrafia latino-italica del Cicolano. Per una definizione etnica degli Aequicoli*, in "Archeologia Classica", 36, 1984, pp. 299-328 (Tavv. LII-LXI).

¹¹ Di assoluta utilità risultano le tavole extratestuali della Migliario, le quali ricostruiscono l'assetto topografico del Cicolano tenendo conto degli stanziamenti antichi in relazione a quelli altomedievali e infine, a quelli attuali. Utile il confronto con le cartine intratestuali di Staffa.

1.1.1 *Clivianus*¹²(RF V, doc. 1303 = Chron. I, 139-140: APPENDICE, DOC. N. 1)

La più antica donazione fatta da un duca longobardo al monastero di Farfa risale ai primissimi anni dell’VIII secolo. Gregorio di Catino non aveva a disposizione il documento originale di tale donazione, ma lo ricostruisce da una lettera molto posteriore inviata da un prete, Adamo *de Cliviano* all’abate di Farfa Berardo¹³. La paternità della concessione è attribuibile a duca Faroaldo II, il quale è a capo del Ducato di Spoleto dal 703/5 al 719/720¹⁴. Il documento originale deve essere quindi stato redatto durante il regno di Faroaldo e risulterà così, una delle attestazioni più antiche della penetrazione farfense nel territorio reatino. Da notare che altri documenti del



monastero di Farfa riportano una lettera del duca Faroaldo II con cui si chiede la conferma delle sue donazioni a papa Giovanni VII e la bolla di conferma del pontefice¹⁵.

I territori menzionati in RF 1303, vengono identificati *in Cliviano et per eius vocabula*. Nello stesso documento si dice che la donazione consta di millecinquecento moggi¹⁶ di terre *cultae* o *arabiles*, affidate alle cure di dodici *manentes*, cioè contadini che risiedono nella zona.

Figura 1. Chiesa della Madonna delle Grazie presso Cliviano. Sono visibili gli elementi in muratura antica su cui è stata costruita la chiesa.

¹² Il sito di Cliviano in età altomedievale è trattato in MIGLIARIO 1995, pp. 29-34. Va fatta una precisazione: nella figura 3 a pag. 35 in realtà non è riportata la chiesa di Santo Stefano di Cliviano, come nota la stessa Migliario, ma la chiesa di Santa Maria delle Grazie, comunque nei pressi di Cliviano, ma al di fuori dell’abitato del paese. Su Cliviano anche STAFFA 1987, pp. 71-72. Nel lavoro di Staffa, alla figura 25 è riportata correttamente l’attuale pieve di Santo Stefano. Staffa riporta, inoltre, gran parte del documento RF V, 1303 con evidenti errori di trascrizione su cui si tornerà in seguito.

¹³ Cfr. RF V, doc. 1303. La stessa notizia è riportata in Chron. I, 139-140. Da notare che lo stesso Gregorio ha annotato nel Regesto (cfr. RF I, doc. VI) alcuni appunti riguardanti sempre questa medesima donazione. Egli riprenderà poi la stessa lettera in LF p. 166 n. 190.

¹⁴ Per la successione dei duchi longobardi di Spoleto si veda S. GASPARRI, *I duchi longobardi*, Roma 1978.

¹⁵ RF II, docc. 1 e 2.

¹⁶ si noti che in Chron. I, 139 e in RF I, doc. VI, i moggi indicati sono milleseicentodieci.

Il documento risulta di particolare interesse se si presta attenzione alle indicazioni topografiche in esso contenute. Vengono indicati in questo modo i confini del territorio donato, il quale è specificato essere la terza parte dei possedimenti ducali nella zona: “*Usque frontinum et usque macclam felicosam et usque criptam machelmi...*”. Sull’identificazione del primo toponimo non ci sono problemi. In effetti il monte Frontino sovrasta il centro di Santo Stefano che sorge praticamente lungo la costa del monte stesso. Difficilmente rintracciabili risultano essere gli altri due elementi menzionati: si tratta di una macchia, cioè di un bosco di estese dimensioni, denominato *Felcosa* o *Felicosam*¹⁷ e di una non meglio precisata cripta, forse una grotta adibita a luogo di culto. Per quel che riguarda quest’ultimo sito è possibile che si possa identificare (a livello di ipotesi) con quella che oggi è conosciuta col nome di Grotta di San Nicola, raggiungibile ancora tramite un sentiero non carrozzabile proprio dalla costa del Monte Frontino.

Non lascia adito a dubbi la notizia secondo cui in questo territorio sarà poi edificato *Corvarium*¹⁸. Il centro di Corvaro sorge, infatti, nelle immediate vicinanze di Santo Stefano e presenta ancora oggi testimonianze archeologiche dell’incastellamento medievale.

Una analisi attenta deve essere fatta circa la composizione della locale comunità, onde poter in qualche modo determinare la sua reale articolazione. La menzione dei dodici *manentes* dà adito a due diverse interpretazioni possibili. Come notato¹⁹, infatti, la grande estensione del fondo ducale donato ai farfensi mal si adatterebbe alla presenza di soli dodici coloni; tale dato ha fatto supporre che il riferimento numerico potrebbe essere solo corrispondente ai coloni che effettivamente vengono donati insieme alle terre da Faroaldo; parimenti valida potrebbe risultare l’ipotesi per cui il numero dodici indicherebbe soltanto i capifamiglia ai quali vanno inevitabilmente associati i restanti componenti del nucleo familiare. A sostegno di questa seconda ipotesi possono concorrere altri documenti riguardanti il sito di Cliviano, sebbene distanti dal punto di vista cronologico. Nell’813 l’*ancilla Dei* Elina²⁰ dona parte delle sue sostanze *in eciculis, loco qui dicitur Clivigianus*²¹: vengono menzionati tre *opiliones* (Teudemundo, Trasone e Alemundo) con le loro case e con tutte le terre da loro lavorate, e si aggiunge *cum mulieribus et filiis et filiabus suis*. Per avere un’idea della composizione di una famiglia residente a Cliviano ci soccorre l’inventario delle

¹⁷ Si presti attenzione al fatto che una *Maccla Felcosa* è riportata nel *Liber Floriger*. Si veda M.T. MAGGI BEI, *Il Liber Floriger*, Roma 1984, p. 217.

¹⁸ La notizia del regesto è poi approfondita nel *Chronicon*, in cui si legge: *estque ibi constructum unum castellum quod nominantur Corvarum*.

¹⁹ Vedi MIGLIARIO 1995, p. 30, nota 12.

²⁰ RF II, doc. 201. Si noti che il documento riportato dalla Migliario per la donazione di Elina è errato. Si veda MIGLIARIO 1995, p. 34, nota 21, in cui è riportato RF II 213, dell’814, e non RF II 201 dell’813. Tale documento riguarda comunque il Cicolano, ma riporta le donazioni di Grifo *in massa ciculana, fundo stenaciano* e non il sito di Cliviano.

²¹ Accanto al toponimo *Clivianus*, nei documenti farfensi ritroviamo varianti come *Clivigianus* (RF II 201), *Clividianus* (RF V 1227), *Clevigianus* (Chron. I, 268).

terre e dei servi di Farfa²², un importante documento riconducibile alla fine dell'VIII, inizi IX secolo²³. Tra i territori riconducibili al Cicolano, si riporta l'elenco dei servi *in Clevigiano* in cui si leggono quattro nomi, *Adolfus, Pintulus, Probatulus e Utulus* ciascuno *cum uxore et filiis suis, casis et substantiis*. In tutte queste donazioni risulta chiaro che si prende sempre in considerazione il capofamiglia e che se ne elencano poi tutti i parenti, a partire dalla moglie, per arrivare ai figli. È assai probabile che i dodici *manentes* di RF V 1303 altri non siano che i capi di ciascuna delle famiglie lì stabilite. Il numero delle persone residenti a Cliviano risulterebbe così assai più ampio e l'intera comunità sarebbe potuto essere quantitativamente cospicua.

I documenti fin qui menzionati ci presentano una realtà ben articolata in cui è ovviamente preponderante la dimensione agricola e pastorale del centro di Cliviano. La posizione felice del sito, sulla costa del monte Frontino, a dominare la piana di Corvaro, il più esteso e fertile territorio pianeggiante dell'intero Cicolano, giustifica la presenza di numerose famiglie residenti. Non dobbiamo dimenticare che i personaggi riportati nei documenti farfensi riferibili a Cliviano sono soltanto quelli che vengono donati dai nobili del luogo a Farfa. È ovvio che l'intera comunità deve annoverare un numero ben maggiore di famiglie che giustificerebbe la presenza di ben tre edifici di culto presenti nella zona citati nello stesso documento. In effetti tre sono le *ecclesiae* menzionate concernenti il sito di Cliviano: l'*ecclesia Sancti Sauini*²⁴, l'*ecclesia Sancti Sebastiani* e l'*ecclesia Sanctae Anatholiae de Turano*²⁵. Dei tre edifici non rimane alcuna testimonianza archeologica in grado di poter determinare con certezza la loro antica ubicazione. Tuttavia sono state proposte delle soluzioni. Il lavoro minuzioso di Staffa ha portato lo studioso a tentare una plausibile identificazione dei tre edifici, inquadrandoli nel territorio.

La chiesa di San Savino/Sabino (Tavola I, n. 1) è stata rintracciata nei pressi dell'attuale paese di Castelmenardo, a circa un paio di chilometri di distanza dal centro di Cliviano, dove si conserva effettivamente il toponimo di Cimitero di San Saino²⁶. Una recente ricognizione *in loco* (giugno 2005) mi ha permesso di rintracciare con certezza ciò che rimane dell'antica *ecclesia*: sull'attuale strada carrozzabile tra i paesi di Castelmenardo e Pagliara, nei pressi del vecchio

²² Chron. I, 243-301 = RF V, doc. 1280, pp. 254-279.

²³ Il documento è stato studiato: si veda G. LUZZATTO, *I servi nelle grandi proprietà ecclesiastiche italiane dei secoli IX e X*, Pisa 1910. Il lavoro è stato inserito in *Dai Servi della gleba agli albori del capitalismo*, Bari 1966. All'interno vi è *L'inventario dei servi e delle terre di Farfa*, pp. 32-42.

²⁴ Variante per *Sabini* presente invece in Chron. I, 139.

²⁵ Si noti che la specificazione *de Turano* è presente solo in RF V, 1303, mentre è stata omessa da Gregorio nel Chronicon. Nel riportare il documento, Staffa (cfr. STAFFA 1987, p. 51) sostituisce arbitrariamente la chiesa di Santa Anatolia con un'altra assolutamente non presente nelle fonti, di Santa Maria *de Turano*.

²⁶ STAFFA 1987, p. 68, n. 83. Si noti, comunque, che il sito del cimitero di Castelmenardo è posto nelle vicinanze del versante opposto del monte Frontino rispetto a quello in cui sorge il centro di Cliviano e da cui si vede la piana di Corvaro.

cimitero del paese ora abbandonato, sono visibili tracce di muri poste sulla sommità di un colle che domina la vallata sottostante (fig. 2). Una prima analisi permette di poter identificare, oltre all'ambiente più grande, verosimilmente della chiesa, una serie di piccoli vani forse adibiti al ricovero dei monaci o del clero locale. La chiesa sarebbe stata costruita su resti di opera poligonale attribuiti ad una cisterna. La perdita totale del materiale da costruzione dovrebbe essere dovuta al reimpiego dello stesso per i lavori effettuati per l'edificazione successiva dello stesso cimitero, tra le rovine del quale è effettivamente possibile identificare materiale di spoglio di età romana (fig. 3). Molto del materiale da costruzione è caduto più a valle ed è visibile anche nei pressi della strada Castelmenardo – Pagliara.



Figura 3 (in alto). Vecchio cimitero di Castel Menardo (Borgorose). Muro perimetrale. Materiale di reimpiego.

Figura 2 (a lato). Località San Saino, Castel Menardo (Borgorose). Resti dei muri perimetrali dell'antica chiesa.

Assolutamente problematica risulta la ricerca sul territorio della seconda *ecclesia*, quella dedicata al martire Sebastiano. L'unica soluzione proposta lascia spazio a dubbi: Staffa²⁷ pone, infatti, l'identificazione dell'edificio ai piedi delle montagne della Duchessa aggiungendo che nulla ne resta dal punto di vista archeologico. La soluzione del problema è risolta sulla base di documenti molto posteriori, i più antichi dei quali addirittura risalenti alla fine del XIV secolo, nei quali è effettivamente riportata una chiesa dedicata a Sebastiano alle pendici dei monti della Duchessa. Tali

²⁷ STAFFA 1987, p. 72, n. 103.

dati apportati rendono la deduzione una pura ipotesi, poco valida, ma pur sempre l'unica fin d'ora proposta e accettabile solo in mancanza di alternative valide.

Ampie argomentazioni già presenti nelle fonti aiutano lo studioso nell'analisi e nell'inquadramento sul territorio della terza *ecclesia* citata nel documento, dedicata alla martire Anatolia (fig. 4; Tav. I, n. 2). Dell'antichità e dello sviluppo del culto di Anatolia nel Cicolano si renderà conto più avanti, in una trattazione specifica. Per ora ci limiteremo al tentativo di chiarire l'ubicazione della chiesa menzionata nel documento che stiamo analizzando.



Figura 4. Attuale aspetto della chiesa di Sant'Anatolia all'interno dell'abitato dell'omonimo paese, nei pressi del comune di Borgorose.

La lettera ricostruita da Gregorio aggiunge all'*ecclesia sanctae Anatholiae* l'elemento topografico *de Turano*. La presenza della specificazione geografica potrebbe far pensare alla contemporanea presenza nel territorio di altre *ecclesiae* dedicata alla stessa santa, e può, dunque, essere stata inserita per ovviare a problemi di identificazione: la ampia diffusione del culto di Anatolia nel reatino e nel Cicolano è infatti un dato certo²⁸. Anche per questo edificio si è proposta una identificazione sul territorio, rintracciandolo nella moderna chiesa dedicata alla martire nella

²⁸ Si veda capitolo relativo alla diffusione e allo sviluppo del culto di Anatolia.

piccola frazione che da questa ha preso il nome²⁹. Il centro di Sant'Anatolia, nei pressi della piana di Corvaro, presenta oggi una chiesa moderna, ricostruita nel XIX secolo considerata da alcuni il santuario martiriale sorto sul sito della morte della giovane³⁰ (fig. 5). Verosimilmente il centro moderno si è formato intorno alla chiesa antica e l'indicazione *de Turano* è, molto probabilmente, riferita a un periodo in cui il centro abitato di sant'Anatolia è praticamente inesistente³¹.



Figura 5. Chiesa di Sant'Anatolia. Particolare della cappella posta all'interno della chiesa, non in asse con l'assetto della stessa. La foto (giugno 2005), presenta la cappella dopo i recentissimi restauri (settembre 2004), che hanno restituito l'aspetto originale. È stata scoperta l'intera figura della santa sotto l'intonaco e altri elementi decorativi altrimenti nascosti. Una seconda figura di Anatolia è stata scoperta nella parte posteriore della stessa edicola (cfr. figure 5-6).

La chiesa di santa Anatolia viene poi data da un abate di Farfa (il cui nome non è riportato da Gregorio) a un certo Soldone, in cambio della chiesa di santa Maria *de Lorianio*³². La Migliario³³ giustifica lo scambio notando la distanza di sant'Anatolia rispetto alle altre due chiese citate nel documento. Tesi poco valida se si presta attenzione al fatto che l'identificazione di questi edifici di

²⁹ STAFFA 1987, p. 74, numero 111. In realtà Staffa annoverando l'attuale chiesa di sant'Anatolia non parla affatto di RF V 1303, ma riferisce documenti assai più recenti. Questo perché legge erroneamente lo stesso documento, in cui confonde la chiesa di Santa Anatolia *de Turano* con una Santa Maria *de Turano* assente nelle fonti. I documenti farfensi vengono riferiti alla chiesa "fantasma" di santa Maria, identificata poi arbitrariamente con l'attuale chiesa della Madonna Addolorata nel territorio di santa Anatolia.

³⁰ Cfr. *infra*, capitolo 3.

³¹ MIGLIARIO 1995, p. 31, nota 16. La Migliario pensa che la chiesa di sant'Anatolia riportata in RF V 1303 possa essere sorta su un luogo differente da quello in cui sorge oggi la chiesa dedicata alla martire. Suppone infatti che la denominazione *de Turano* sia stata posta proprio per inquadrarla nel territorio del vicinissimo centro di Torano. La vicinanza dei luoghi non lascia, però, spazio a dubbi: la chiesa delle fonti farfensi è certamente sorta sul sito della attuale, che altro non è che un suo rifacimento.

³² Questo edificio è stato ubicato presso *Amiternum*; cfr. MIGLIARIO 1995, p. 51-52. Inaccettabile l'osservazione di Staffa secondo cui la *curtis de Lauriano* è ubicabile presso la piana di Corvaro (cfr. STAFFA 1987, p. 55).

³³ MIGLIARIO 1995, p. 31, nota 16.

culto è solo ipotizzabile, e che, comunque, è brevissima la distanza di questa nei confronti del centro di riferimento di Cliviano.



Figure 6-7. Chiesa di Sant'Anatolia. Affreschi di san'Anatolia. A sinistra l'affresco riportato alla luce dopo i recenti restauri, nel lato della cappella rivolto verso l'altare della chiesa: la santa reca nelle mani il libro e la palma del martirio. A destra una seconda immagine di Anatolia all'interno della cappella così come si presenta ora (giugno 2008). Prima del restauro si credeva non fosse intera: un vecchio altare, ora rimosso, ne obliterava la parte inferiore. Come visibile, il busto era stato incorniciato in muratura. Anche qui la santa reca nelle mani libro e palma, ma vi è in più un cartiglio con il nome scritto sopra: è questa l'immagine di culto più venerata.

1.1.2 Gualdus S. Angeli in flumine³⁴ (RF II, d. 48 = Chron. I, 153. APPENDICE, DOC. N. 2; Tav. I, n. 3).

La prima attestazione che confermi la presenza di un gualdo³⁵ nel territorio cicolano è riferibile al 761, anno in cui il duca di Spoleto Gisulfo decide di *cedere [...] medietatem de gualdo nostro qui est positus in finibus cicolanis, et dicitur ipse gualdus ad sanctum angelum in flumine* all'abbazia di Farfa. Nello stesso documento farfense si aggiunge che nel territorio di pertinenza del gualdo è presente una chiesa (*quae ibi est*), dedicata ancora a sant'Angelo: Gisulfo decide di donare dunque, la metà del possedimento ducale *cum ipsa ecclesia* e si aggiunge, in riferimento allo stesso fondo e alla chiesa, *cum omnibus adiacentiis et pertinentiis suis in integrum*. La zona interessata è stata rintracciata nei pressi della frazione di Fiumata, nel territorio del comune di Petrella Salto.

La presenza di un gualdo presuppone una determinata morfologia del territorio, in quanto esso sta ad indicare un fondo destinato prevalentemente a sfruttamento silvo-pastorale³⁶. A giustificare tale tesi ci soccorre lo stesso documento (ma più in generale l'organizzazione globale dell'intero Cicolano per quel che concerne lo sfruttamento del territorio³⁷): vi è citato un *archiporcarius*, Lupo, un responsabile locale, evidentemente legato all'allevamento dei maiali, lasciati spesso al pascolo semiselvaggio nei boschi³⁸. A rafforzare questa tesi, nel documento si afferma che la restante metà del gualdo è occupata da un grande bosco di castagni *qui dicitur Sessiale*³⁹ ugualmente concesso all'abate di Farfa.

La formazione artificiale dell'invaso del Salto nel 1940, rende oggi impossibile la ricognizione e l'indagine archeologica circa il sito del gualdo di Sant'Angelo e della stessa chiesa. Le acque dell'attuale lago hanno sommerso, infatti, il centro medievale che non è più ispezionabile:

³⁴ Su S. Angelo *in flumine*: MIGLIARIO 1995, pp. 34-38; STAFFA 1987, pp. 58-59. Si veda anche S.P. BRUNTERC'H, *Les circonscriptions du Duché de Spolète du VIII^e au XII^e siècle*, in *Atti del 9° congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 27 settembre-2 ottobre 1982*, Spoleto 1983, pp. 207-230; in particolare la pag. 221.

³⁵ Si noti bene che il gualdo di S. Angelo *in flumine* non è l'unico nel Cicolano menzionato dalle carte di Farfa. Non si è infatti finora notato che in RF II, d. 251 (= Chron. I, 185), documento dell'821 è riportata la menzione (ma solo la menzione) di un *gualdus Patianus in massa eiciculana* altrimenti sconosciuto.

³⁶ Sulla diffusione dei gualdi nel territorio reatino, in particolare nell'area sabino-tiberina, si veda E. MIGLIARIO, *Strutture della proprietà agraria in Sabina dall'età imperiale all'alto medioevo*, Firenze 1988, d'ora in poi MIGLIARIO 1988, in particolare le pp. 42-43, sul gualdo di san Giacinto nei pressi di Farfa.

³⁷ Si veda D. ROSE, *Quadro produttivo e forme di insediamento nell'Alta Valle del Salto (Cicolano)*, in *Rivista di Topografia Antica (JAT= Journal of Ancient Topography)*, XII (2002), pp. 169-196.

³⁸ Non è questa l'unica attestazione di una carica riferibile alle attività di pascolo nel Cicolano: nel 786 il *clericus Hildericus*, tra le tante donazioni fatte all'abbazia di Farfa, offre anche *in aeciculi casam Gratosuli pecorarij cum pecoribus capita cc* (RF II d. 143); nell'813, tra le donazioni fatte da Elina, *ancilla Dei*, si riportano anche tre *opiliones*, *Teudemundus*, *Traso* e *Alemundus*, tutti residenti a Cliviano con le loro famiglie (RF II d. 201). Per l'organizzazione territoriale e per quella amministrativa del ducato di Spoleto, e sul ruolo dell'*archiporcarius* e del *porcarius* si veda S. GASPARRI, *Il ducato longobardo di Spoleto. Istituzioni, poteri, gruppi dominanti*, in *Atti del 9° congresso internazionale*, cit., pp. 72-122.

³⁹ Lo stesso castagneto è riportato anche in LF, p. 308, n. 610, ma non si aggiunge nulla in più rispetto a RF II, d. 48.

il paese moderno di Fiumata altro non è che la ricostruzione del vecchio centro più a monte⁴⁰ e la stessa chiesa è stata ricostruita in un sito diverso, ma ha mantenuto la stessa dedicazione. Il sito, comunque, risulta geograficamente posto in un punto di passaggio importante per tutta l'area: assolutamente centrale rimane infatti il ruolo del fiume Salto non solo per l'età romana, ma per tutto il medioevo⁴¹. Come vedremo in seguito, è molto probabile che sulla sponda destra del fiume sia rintracciabile una antica strada che, anch'essa sommersa dal lago, un tempo ne seguiva il corso, passando ovviamente per il centro del gualdo⁴².

La chiesa di sant'Angelo dovrebbe essere stata costruita a fondo valle, centro amministrativo e religioso insieme della piccola comunità locale. È assai probabile che la sua fondazione sia di molto anteriore alla prima menzione del 761. La dedicazione a San Michele Arcangelo porta immediatamente a ipotizzare una sua edificazione avvenuta nella prima fase di penetrazione longobarda: il legame strettissimo tra le alte gerarchie longobarde e il culto dell'Arcangelo è stato ampiamente accertato⁴³. L'esistenza di epigrafi romane⁴⁴ nei pressi della vecchia chiesa sommersa ha fatto pensare che il sito possa essere stato occupato fin da età romana⁴⁵ e che la chiesa possa essere molto antica. In questo caso la dedicazione all'Arcangelo avvenuta in età longobarda, potrebbe averne sostituita una precedente. Secondo lo Staffa la chiesa sarebbe poi stata incendiata e distrutta *a gente Sarracenorum* e poi restaurata nel 923⁴⁶.

⁴⁰ Nei mesi estivi, in cui il livello delle acque del lago scende sensibilmente, è ancora possibile osservare il campanile e gli edifici più alti del vecchio paese.

⁴¹ Vedi D. ROSE, *Quadro produttivo e forme di insediamento nell'Alta Valle del Salto*, cit., p. 179, per le attività connesse con il fiume.

⁴² MIGLIARIO 1995, pp. 77-78 e tavola 10.

⁴³ Tra la sconfinata bibliografia: A. PETRUCCI, *Origine e diffusione del culto di san Michele nell'Italia medievale*, in *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, III, Parigi 1971; S. GASPARRI, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983, pp. 155-161; utilissimo al nostro discorso è un recente contributo di Tersilio Leggio che analizza il culto dell'Arcangelo nel reatino nell'età medioevale: T. LEGGIO, *Il culto per san Michele nella Sabina longobarda durante il medioevo*, in *La Basilica delle Acque. La chiesa di San Michele Arcangelo al borgo di Rieti*, Terni 2003, pp. 11-46 (d'ora in poi LEGGIO 2003). Per le prime testimonianze di culto in Sabina e per il gualdo di Sant'Angelo *in flumine* in particolare si vedano le pp. 15-18. Per la diffusione del culto dell'Arcangelo in Abruzzo è ora disponibile: G. MARUCCI, *L'Arcangelo* (Antropologia e Storia 4), Roma 2003.

⁴⁴ CIL IX 4142, perduta.

⁴⁵ STAFFA 1987, pp. 58-59.

⁴⁶ LL I, doc. 314; STAFFA 1987, pp. 58-59. La notizia sembra però, poco attendibile. Nel documento non si fa mai esplicita menzione né del luogo di edificazione e né della dedicazione della chiesa in questione. Staffa lo associa alla chiesa di sant'Angelo *in flumine*, in base alla sola indicazione di una *ecclesia sancti Angeli in gualdo* presente nell'indice del *Liber Largitorius*. Mi sembra difficile l'identificazione, anche perché la chiesa di sant'Angelo nel Cicolano è sempre detta *in flumine* nei documenti farfensi e mai *in gualdo*.

1.1.3 *Cella Sancti Benedicti in Petroniano*⁴⁷ (LL I, dd. 52 e 55 = Chron. I, 228: APPENDICE DOC. N.3-4; Tav. I, n. 4).

Proseguendo in ordine cronologico, il terzo centro, tra quelli maggiori nel Cicolano, risulta essere la *Cella Sancti Benedicti in loco qui vocatur Petronianus*. La prima attestazione della sua esistenza è un documento databile al mese di giugno dell'876 (LL I, d. 52) con il quale *Godipertus presbiter filius Iohannis, habitans in massa Ciculana*, dopo aver donato al monastero sabino alcuni suoi beni *in Fungie*, sempre nel Cicolano, chiede, in cambio di una *pensio* annuale, la “gestione” della *cella S. Bendedicti*.

Il centro amministrativo in cui sorge la *cella S. Benedicti* è stato rintracciato da Staffa nei pressi dell'attuale centro di Petignano, nel comune di Pescorocchiano, in località Colle San Giovanni, dove egli riconosce i ruderi della vecchia chiesa abbandonata già in età medievale⁴⁸. Effettivamente sono ben visibili resti imponenti di mura perimetrali attribuibili non solo alla chiesa, ma anche alle sue varie pertinenze: sulla sommità del Colle san Giovanni vi è infatti una grande spianata, molto probabilmente un tempo sfruttata per l'agricoltura e l'allevamento.



Figure 8-9. Località Colle San Giovanni, Petignano (Pescorocchiano). *Cella Sancti Benedicti*. Resti dei muri perimetrali. Nella figura 8 (a sinistra), è visibile parte del muro dall'esterno. Nella figura 9 (a destra), interno della chiesa: è possibile ancora riconoscere una nicchia.

Risulta evidente come la costituzione della *cella* a Petignano debba necessariamente essere riportata a una data assai precedente la sua prima attestazione. Come già notato, infatti, tra la fine

⁴⁷ Su S. Benedetto: MIGLIARIO 1995, pp. 38-40; STAFFA 1987, pp. 67-68.

⁴⁸ STAFFA 1987, pp. 67-68, n. 76.

dell'VIII e gli inizi del IX secolo, si redige un documento-inventario delle terre e dei servi di Farfa⁴⁹, in cui tra le terre *in ciculi*, si riporta un paragrafo relativo anche ai servi residenti *in Praetoriano* (è chiaro l'errore per *Petroniano*). Ciò significa che in quella data la comunità di Petignano è già numerosa (si menzionano ben sei famiglie, ciascuna *cum filiis, casa et substantia*): valida l'ipotesi della Migliario per cui la *cella* è istituita per poter meglio gestire la sostanziale crescita dei possedimenti farfensi nel Cicolano a partire, come abbiamo visto, dai primissimi anni dell'VIII secolo.

A sostegno di questa ipotesi, vi è la stessa posizione della *cella*, assolutamente strategica rispetto all'intero territorio cicolano: dall'attenta analisi della carta topografica risulta chiaro che essa sorge tra i territori di pertinenza del gualdo di sant'Angelo e quelli intorno al centro di Cliviano, in posizione centrale dunque tra i possessi farfensi nella zona. La grandiosità delle rovine ancora visibili, confrontate con quelle degli altri centri menzionati nelle carte di Farfa, può essere prova dell'eminenza del centro di Petignano rispetto a tutti gli altri del Cicolano.

Anche dal punto di vista agricolo, i terreni di giurisdizione della *cella S. Benedecti* risultano particolarmente appetibili e fertili, in una regione poco adatta allo sfruttamento agricolo intensivo: basterà ricordare che nell'877 i figli di Aciprando, di nome Giovanni, Leoniano e Lupo, i quali sono detti *habitatores de massa ciculana et villa quae vocatur Petronianum*⁵⁰, scambiano con l'abbazia di Farfa, diversi loro possedimenti ubicati presso San Benedetto, i cui toponimi (una vigna e terreni *in loco qui dicitur ad viculum* e *in loco qui dicitur vinealis*), fanno presupporre l'esistenza di numerose vigne nella zona. I tre fratelli ottengono così altra terra *quae pertinet ad cellam sancti benedicti in loco qui dicitur in fine sancti Antimi*. Quest'ultima attestazione risulta interessante perché testimonia la presenza di una chiesa nel territorio di pertinenza della *cella* farfense, dedicata a sant'Antimo, affidata forse a uno dei *praesbiteri* riportati nello stesso documento⁵¹.

Essa non è solo vicina ai centri maggiori in possesso di Farfa, ma, cosa di particolare interesse, risulta essere posta in prossimità di un'antica strada che, secondo la ricostruzione della Migliario⁵², metteva in comunicazione diretta i territori del Cicolano con la piana di Amiterno. Si spiega solo così il motivo per cui nel giugno del 957⁵³ *Ingizo filius Ansegisi de Marsi*, entrato in possesso dei possedimenti intorno a Cliviano, ne paga la locazione non nel Cicolano, ma *in curte de*

⁴⁹ Cfr. *supra*, note 22-23. Per Petignano l'elenco del Regesto è lievemente differente rispetto a quello del Chronicon, anche se si può poi desumere lo stesso numero di famiglie in tutti e due i testi.

⁵⁰ RF III, doc. 325.

⁵¹ Nel testo abbiamo infatti riportati alcuni personaggi, esponenti del clero locale: i presbiteri *Dominicus* e *Baruncellus* e il diacono *Liudenus*. Sulla composizione delle locali gerarchie ecclesiastiche si tornerà in seguito.

⁵² MIGLIARIO 1995, pp. 82-83 e fig. 10.

⁵³ LL I, doc. 180.

Lauriano, nel territorio di Amiterno⁵⁴ (i legami tra il Cicolano e l'Amiternino sono già stati messi in evidenza per la chiesa di santa Anatolia, ceduta in cambio di santa Maria *de Lorian*o, ancora nel territorio di Amiterno; cfr. *supra* nota 32)⁵⁵.



Figura 10. Località Colle San Giovanni, Petrigliano (Pescorocchiano). *Cella Sancti Benedicti*. Resti dei muri perimetrali. Si può vedere come sulla sommità del colle, vicino ai resti della chiesa e delle sue pertinenze, sia stato spianato il terreno, dal quale emergono resti di materiale da costruzione.

⁵⁴ Si noti bene che Staffa (1987, pp. 54 e 65) confonde la *cella sancti Benedicti in Petroniano* con una *curtis sancti Benedicti* che le fonti di Farfa riportano essere *in territorio Furconino* (cfr. LL, I, doc. 328, del dicembre 967).

⁵⁵ Si noti bene che nel *Liber Floriger* (p. 82 n. 7) è riportata una *ecclesia Sancti Angeli in Petroniano* dono fatto all'abbazia di Farfa dai fratelli *Probat*us e *Picco*. Il documento originale è riportato nel Regesto (RF II, doc. 158 dell'802). Si deve comunque escludere l'idea che la chiesa sorgesse presso la cella benedettina del Cicolano soprattutto perché nel Regesto la si indica *in casale Petruniano*. È pur vero però che il documento RF II, doc. 158 altro non è che l'elenco dei beni donati dai due fratelli con un'altra carta, e cioè RF II doc. 157, in cui si dice chiaramente che essi hanno possedimenti anche *in eciculis*. Per la chiesa di Sant'Angelo *in casale Petruniano* si veda anche LEGGIO 2003, p. 28.

1.1.4 L'organizzazione ecclesiastica e la cura animarum nel Cicolano nelle carte di Farfa

Nei documenti fin qui analizzati si è tentato di mettere in evidenza, oltre alle testimonianze letterarie ed archeologiche degli edifici di culto riportati nei documenti farfensi, anche eventuali spunti per la ricostruzione e l'analisi delle locali comunità afferenti a ciascuna chiesa: tutto ciò per meglio contribuire alla definizione, seppure ipotetica, del vissuto cristiano del territorio cicolano nell'altomedioevo. È comunque vero che non è attestata esplicitamente l'esistenza di edifici con diretto controllo della *cura animarum* nella zona tra la tarda antichità e tutto l'altomedioevo⁵⁶: per arrivare a una definizione di *plebs* nel Cicolano si dovranno attendere le bolle di conferma dei beni diocesani nel XII secolo⁵⁷. La situazione del Cicolano è, a mio parere, assai simile a quella della vicina diocesi dei Marsi, per la quale "...nonostante l'alto numero degli edifici di culto testimoniati, in nessuno dei documenti monastici si fa esplicito riferimento a chiese adibite alla *cura animarum* o ad istituti plebani. Non esistono fonti di provenienza vescovile e capitolare per un periodo così antico, né raccolte di altra natura, ma anche i documenti più tardi di origine non monastica [...], definiscono gli edifici di culto solo con il termine *ecclesia*"⁵⁸.

Oltre alle carte fin qui menzionate, è opportuno, a questo proposito, ricordare che numerose altre donazioni fatte all'abbazia di Santa Maria di Farfa riguardano il Cicolano nell'altomedioevo, spesso anche di modeste entità (una sola casa, piccoli appezzamenti di terreno)⁵⁹. Come si vedrà in seguito, il territorio della regione equicola sfugge ad un'organizzazione amministrativa accentrata e presenta numerosi insediamenti vicani di piccole dimensioni, sparsi su tutto il territorio. Inevitabile che qui, più di altrove, la chiesa diventi il centro di riferimento obbligato per le piccole, a volte piccolissime, comunità locali. La cura e l'organizzazione della vita religiosa e quotidiana insieme ricade inevitabilmente su coloro i quali hanno l'onere di gestire gli edifici di culto: dalle carte di Farfa emerge un quadro interessante circa la composizione del locale clero e la "gestione" della *cura animarum*⁶⁰. Nei secoli VIII e IX presi in considerazione in questa sede, va da subito precisato

⁵⁶ L'assenza di documentazione e di dati a riguardo è comune anche a tutta la regione abruzzese per cui, però, nel IX secolo sono menzionate la *plebs Sancte Marie de Amiterno* e la *plebs S. Iohannis* nei pressi di Chieti. Si veda in proposito A.M. GIUNTELLA, *Abruzzo e Molise*, in *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Ecole Française de Rome – 19 marzo 1998), Città del Vaticano 1999, pp. 379-396.

⁵⁷ Come esempio: Bolla di Anastasio IV al vescovo di Rieti Dodone circa il confini della sua diocesi con l'elenco delle chiese ad essa soggette, del 24 agosto 1153. Pubblicata in M. MICHAELI, *Memorie storiche della città di Rieti e dei paesi circostanti, dalle origini al 1560*, vol. IV, pp. 265-268.

⁵⁸ L. SALADINO – LADINOOMMA, *Un caso anomalo: la Marsica*, in *Alle origini della parrocchia rurale, cit.*, pp. 401-402.

⁵⁹ Per gli altri numerosi toponimi basterà ricordare l'elenco presente in MIGLIARIO 1995, pp. 40-41 e note 36 e 37.

⁶⁰ Si veda per la *cura animarum* nel ducato di Spoleto: G. CONSTABLE, *Monasteries, rural churches and the cura animarum in the early Middle Ages*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenze. XVIII Sett. CISAM (1980)*, Spoleto 1982, pp. 349-390; per il Cicolano il tema è stato

come - e seguo il Di Nicola – “l’autorità vescovile nel Cicolano sia pressoché inesistente”⁶¹. La presenza preponderante è sicuramente quella dei grandi centri monastici, (tra cui Farfa riveste assolutamente un ruolo preminente) i quali, ottenuti tramite donazioni notevoli possedimenti, ne gestiscono l’amministrazione. Il caso più eclatante nel Cicolano, come abbiamo visto, è la costituzione della *cella Sancti Benedicti* presso Petrignano, nella quale sembra logico ipotizzare la presenza di un piccolo gruppo di monaci, almeno fino all’876, anno in cui il *presbiter Godipertus*, come già visto, ne ottiene la gestione⁶². Come vedremo, i documenti che riportano esponenti del clero per i territori del Cicolano sono abbastanza numerosi: è il caso della monaca Elina, *sanctimonialis femina e ancilla Dei*, la quale, a distanza di molti anni, concede tutti i suoi beni al Monastero di Farfa, sparsi in diversi territori⁶³. Non ci è dato sapere se ella risiedesse nel Cicolano o in altra parte, così come *Teudepertus clericus*⁶⁴: il fatto però, che, in questo secondo caso, egli abbia possedimenti nel solo Cicolano, autorizzerebbe a pensare che potesse lì risiedere. Seguendo l’ordine cronologico, sappiamo che nel 778 la vedova Ansa dona alcuni suoi possedimenti, tra cui alcune case nel Cicolano. Nel documento viene citato anche il figlio *Petrus clericus*⁶⁵. Nel 786 è la volta di *Hildericus clericus* a donare i suoi terreni *in aeciculi*⁶⁶, mentre nell’801 è *Rainaldus clericus* ad offrire se stesso e i suoi beni a Farfa⁶⁷. Le donazioni compiute da esponenti del clero si susseguono e nell’811 il *clericus Teudolfus e Teuprandus presbiter*⁶⁸, tra le altre cose, donano *omnem [...] substantiam [...] in massa eciculana*. Anche in questo caso è assai difficile stabilire il loro luogo di residenza o anche le pertinenze del loro magistero religioso.

Abbiamo più volte parlato di *Godipertus presbiter* (cfr. *supra*), il quale ottiene nel giugno dell’876 la *cella Sancti Benedicti in Petroniano* in cambio di una *pensio* annuale. In LL I, doc. 52 egli si dice espressamente *habitans in massa Ciculana, villa que vocatur Fungie*. In questo caso non vi sono dubbi sul fatto che egli non solo abbia possedimenti nel Cicolano, ma che espliciti la sua missione nello stesso territorio.

Un interessantissimo documento, l’unico tra quelli analizzati che è stato redatto nel Cicolano (*actum in eciculi*) e non a Rieti, testimonia uno scambio di terreni avvenuto tra *Iohannes, Leonianus e Lupo*, definiti *habitatores de massa ciculana* e il monastero di Farfa⁶⁹: costoro offrono al cenobio

trattato: A. DI NICOLA, *Monasteri, laici, ordinari e curae animarum nel Cicolano (Secc. IX-XIII). Appunti e spunti per una ricerca*, in “Atti del Convegno: San Francesco nella civiltà medievale con riferimento alla valle reatina, al Cicolano e a Corvaro”, Borgorose 18-19 dicembre 1982, Rieti 1983, pp. 213-223; STAFFA 1987, pp. 50-53.

⁶¹ A. DI NICOLA, *Monasteri, laici, ordinari, cit.*, pp. 215-216.

⁶² LL I, doc. 52.

⁶³ RF II, docc. 85 e 85 del 770-771 (CDL V, nn. 56 e 57); RF II, doc. 201 dell’813.

⁶⁴ RF II, doc. 112 del 778 (CDL V, n. 79).

⁶⁵ RF II, doc. 119 del 778 (CDL V, n. 84).

⁶⁶ RF II, doc. 143 del 786 (CDL V, n. 101).

⁶⁷ RF II, doc. 167 dell’801.

⁶⁸ RF II, doc. 198 dell’811.

⁶⁹ RF III, doc. 325 dell’877.

sabino una loro vigna *in Petroniano iuxta congregum Sancti Benedicti* e un terreno *in loco qui dicitur ad viculum* e ottengono in cambio *terram de ipso monasterio quae pertinet ad cellam Sancti Benedicti in loco qui dicitur in fine Sancti Antimi*. Minuziosa è la definizione dei confini delle terre menzionate: per indicare dimensioni e pertinenze di ciascun appezzamento, si indicano i possessori delle terre stesse e, tra loro, ritroviamo *dominicus presbiter*, *baruncellus presbiter* e *liudenus diaconus*. La donazione avviene, infine, alla presenza del *diaconus Gradicisius* e del *presbiter et monachus Iohannes*.

È sicuramente difficile stabilire chi gestisse (e come lo facesse) la *cura animarum* nel Cicolano. È verosimile ipotizzare la presenza di gruppi di monaci laddove i grandi centri monastici esercitano la loro giurisdizione: è probabile che essi stessi si accollassero anche il compito di guidare i fedeli.

Abbiamo visto che è presente un buon numero di chierici e di presbiteri. Colpisce che tutti abbiano dei nomi di sicura origine longobarda (*Hildericus*, *Tuedolfus*, *Teuprandus*, *Godipertus*).

1.2 Altre presenze monastiche nel Cicolano.

Come già accennato in sede di premessa, recenti studi tendono a dimostrare come il Cicolano sia stato oggetto dell'attenzione di diversi cenobi del ducato Longobardo di Spoleto, oltre a quello di Farfa, già nell'altomedioevo⁷⁰. È molto probabile che due monasteri in particolare, avessero possedimenti nel nostro territorio: si tratta dell'abbazia di San Pietro in Valle presso Ferentillo, in Umbria, e del vicinissimo cenobio di San Salvatore Maggiore sul monte Letenano, presso le frazioni di Pratojanni e Vaccareccia, nel territorio dell'attuale comune di Concerviano. Gravoso problema per entrambi è la completa scomparsa dei relativi documenti d'archivio: risulterà dunque evidente la difficoltà dello studioso nel lavoro di ricostruzione della storia stessa dei due cenobi, del loro sviluppo e, ciò che a noi più interessa, dei loro possedimenti nel territorio.

È assolutamente importante premettere come la presenza di possedimenti dei due monasteri nel Cicolano sia quindi solo ipotizzabile: l'assenza totale di documentazione letteraria altomedievale, accompagnata da pressoché inesistenti campagne di scavo, fa sì che ci si debba necessariamente rifare a fonti anche molto lontane nel tempo, e che all'interno di queste, si debbano cercare "indizi di antichità".

⁷⁰ Vedi *supra*, nota 3.

1.2.1 L'azione dei monaci di San Pietro in Valle di Ferentillo: San Pietro de Molito e San Giovanni in Leopardis (ex chiesa di San Leopardo).

La storia del monastero di San Pietro in Valle⁷¹ è assai oscura. La stessa bibliografia moderna è scarsa ed è auspicabile che il tema venga ripreso e trattato più ampiamente di quanto non è stato fatto finora, come già auspicava la Pani Ermini nel 1983⁷². Le origini del cenobio debbono essere desunte da documentazione tarda e leggendaria: la tradizione vuole che il sito su cui sorgerà il monastero sia stato indicato direttamente da San Pietro a duca Faroaldo II⁷³ (personaggio già incontrato e uomo di primo piano nell'organizzazione dell'intero ducato spoletino e del Cicolano in particolare, nei primi anni dell'VIII secolo). Il luogo sarebbe stato riconosciuto perché contraddistinto da una grotta in cui si era ritirato il monaco Lazzaro: nello stesso monastero da lui fondato, Faroaldo è costretto poi forzatamente a farsi monaco, per volontà del figlio *Transamundus*, così come riferisce Paolo Diacono (*“Contra hunc Faroaldum ducem filius suus Transamundus insurrexit, eumque clericum faciens [...]”*)⁷⁴.

Secondo Leggio, il monastero sarebbe sorto successivamente ad una *ecclesia* dedicata sempre all'apostolo Pietro. Per giustificare questa deduzione e la stessa precocità dell'insediamento di Ferentillo, egli riprende un passo iniziale della *Constructio Monasterii Farfensis*. Secondo questa fonte, un compagno di Tommaso di Morienna, *Martyrius*, al ritorno dalla terra santa, *apud beati Petri aeccliam postmodum monasterio preluit*⁷⁵. Il cenobio in questione è così identificato con quello di Ferentillo, per il quale, e seguo ancora Leggio, si riconosce “un ruolo non irrilevante nella riorganizzazione della frontiera meridionale del ducato di Spoleto”. Del resto l'antichità del sito è ampiamente testimoniata dal rinvenimento *in loco* di numerosi reperti scultorei riconducibili all'insediamento longobardo⁷⁶, sebbene manchino ancora scavi archeologici capaci di riportare alla luce con una certa sicurezza le strutture del primigenio edificio.

È scontato che i monaci di Ferentillo abbiano goduto di favori e di donazioni da parte di personaggi più o meno influenti del ducato anche se una carta relativa ai possessi entrati a far parte

⁷¹ Bibliografia su San Pietro in Valle: E. BORSELLINO, *L'abazia (sic) di San Pietro in Valle presso Ferentillo*, Spoleto 1974; A.M. ORAZI, *L'abbazia di Ferentillo. Centro politico, religioso, culturale dell'Alto Medio Evo*, Roma (seconda edizione); L. PANI ERMINI, *Gli insediamenti monastici nel ducato di Spoleto fino al secolo IX*, in “Atti del 9° Congresso internazionale di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 27 settembre-2 ottobre 1982, Spoleto 1983, pp. 569-570; importante anche l'intervento già segnalato di LEGGIO 2002, pp. 159-167; è stato recentemente pubblicato un volume che raccoglie numerosi interventi circa il restauro degli affreschi raffiguranti storie del Vecchio e del Nuovo Testamento del complesso monastico: si veda G. TAMANTI (a cura di), *Gli affreschi di San Pietro in Valle a Ferentillo: le storie dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Napoli 2003.

⁷² L. PANI ERMINI, *Gli insediamenti monastici*, cit, pp. 569-570.

⁷³ LEGGIO 2002, p. 160-161.

⁷⁴ *Paol. Diac., Hist. Lang.*, VI, 44.

⁷⁵ *Constructio Monasterii Farfensis* in *Il Chron.*, I, p. 3, 13-15.

⁷⁶ E. BORSELLINO, *L'abazia (sic) di San Pietro in Valle*, cit., p. 22; L. PANI ERMINI, *Gli insediamenti monastici*, cit, pp. 569-570;

del patrimonio del monastero nella sua primissima fase di sviluppo è impossibile da tracciare, vista l'assenza di testimonianze in merito.

Fonti tarde rispetto al nostro periodo possono però concorrere alla formulazione di ipotesi circa la reale consistenza dell'espansione del monastero nei territori circostanti e anche nello stesso Cicolano. La prima e l'unica fonte in grado di far luce sui possessi di San Pietro in Valle nel nostro territorio, è un privilegio di riconferma dell'età del pontefice Gregorio IX, datato 1231⁷⁷: in esso si legge che i due centri principali dipendenti dal monastero umbro nel Cicolano sono la chiesa di San Pietro *de Molito* (Tav. I, n. 6) presso un ponte sul fiume Salto (che diventerà poi il monastero di famiglia dei Mareri, in cui svolgerà la sua azione la santa della famiglia, la baronessa Filippa) e quella di San Giovanni *in leopardis* (Tav. I, n. 7), su un colle presso l'attuale comune di Borgorose.

La prima chiesa è oggi scomparsa: anche per essa, così come per quella di Sant'Angelo *in flumine*, l'innalzamento delle acque dovuto all'invaso artificiale del lago del Salto non permette oggi l'indagine diretta. L'intero monastero è stato ricostruito più a monte, presso il paese di Borgo San Pietro, nella cui toponomastica è dunque vivo il ricordo dell'antica chiesa. La sua doveva essere una posizione assolutamente strategica nell'area cicolana, nelle immediate vicinanze del gualdo di Sant'Angelo controllato dai benedettini di Farfa.

Molte più notizie sono quelle relative al secondo edificio di culto in possesso dei monaci di San Pietro in Valle nel Cicolano. I resti della chiesa di San Giovanni *in leopardis* sono, innanzitutto, ancora visibili e ispezionabili, nonostante il loro stato di pietoso abbandono. L'antichità del possesso sembra, in questo caso, essere confermata da un secondo documento, più antico di qualche anno rispetto al privilegio di Gregorio IX. Al principio del secolo XIII, infatti, è testimoniata un'aspra e lunga controversia tra il monastero umbro e il vescovo di Rieti circa il possesso della chiesa in questione. Presso l'archivio capitolare di Rieti, sono conservate tre diverse pergamene tutte concernenti la medesima disputa (vedi figura 11)⁷⁸: questi documenti non sono stati editi criticamente, ma sono stati comunque ben studiati⁷⁹. Si tratta di una lunghissima serie di testimonianze raccolte onde poter venire a capo del problema circa il privilegio di possesso della chiesa. Va da subito notato che la dedicazione all'evangelista Giovanni della chiesa non è originaria: in principio essa è sicuramente dedicata a San Leopardo, così come si evince dalle

⁷⁷ *Les registres de Grégoire IX (1227-1241)*, Paris 1890-1955, I, coll. 465-468, n. 473 del 1231 ; si veda anche T. LEGGIO, *Profilo biografico di un funzionario di Federico II. Tommaso Mareri rettore di Treviso, podestà di Forlì e Ravenna, vicario imperiale di Romagna e di Puglia, protagonista della fondazione dell'Aquila*, in "Ravenna. Studi e ricerche", 3 (1996), pp. 126-127 e relative note.

⁷⁸ Archivio capitolare di Rieti, armadio IV, fasc. P, n. 3, pezzi nn. 305-306-307.

⁷⁹ R. BRENTANO, *A new world in a small place. Church and religion in the diocese of Rieti, 1188-1378*, Berkeley – Los Angeles – London 1994, pp. 40-45.

fonti⁸⁰. I testimoni sono tutti personaggi del posto, più o meno residenti nelle vicinanze della chiesa: nel documento si legge chiaramente, per la maggior parte di loro, anche la rispettiva occupazione. Si tratta per lo più di contadini (accanto al nome di battesimo compare spessissimo la parola *agricola*), anche se non mancano altri mestieri (anche un caso di *miles*). La testimonianza per noi più interessante è quella di un certo Nicola Jordani, contadino, il quale riferisce che la chiesa è di pertinenza dell'abate di Ferentillo, da sempre accolto dalla comunità locale come “uno di casa”. Ma



Figura 11. Archivio Capitolare di Rieti, arm. IV, fasc. P., n. 3, pezzo 306. Si riporta, a puro scopo didascalico, una parte del documento circa la controversia sul possesso di San Leopardo di Borgocollepegato (oggi Borgorose) tra il vescovo di Rieti e l'abate di Ferentillo.

il passo più utile al nostro discorso riferisce che, secondo lo stesso Nicola, l'edificio di culto sarebbe stato concesso a San Pietro in Valle molto tempo prima, direttamente *ab antiquis imperatoribus*. È chiaro, dunque, che a livello popolare, è accertata la convinzione che un'autorità imperiale abbia, da tempo immemore, concesso agli abati umbri di Ferentillo il controllo e il possesso della chiesa.

Ma con chi possono essere identificati questi “antichi imperatori” chiamati in causa dal contadino Nicola intorno al 1210? E, soprattutto, a quale età, più o meno consapevolmente, sembra far riferimento lo stesso teste? In base a quanto sopra scritto, non sembra sbagliato ipotizzare che gli stessi duchi longobardi di Spoleto possano essere gli antichi imperatori citati, i quali sarebbero così stati i primi benefattori del cenobio di Ferentillo. Seguendo ancora Leggio, possiamo affermare, in

⁸⁰ Verosimilmente il nome di San Giovanni viene associato a quello di San Leopardo solo intorno al 1300, negli anni in cui il monastero di San Pietro in Valle è affidato da Bonifacio VIII proprio al capitolo Lateranense, e per il quale avviene il cambiamento. Vedi R. BRENTANO, *A new world*, cit., p. 337, nota 96.

relazione a San Pietro in Valle, che “non sembra azzardato ipotizzare una sua presenza precoce, già in VIII secolo, nel Cicolano, come avvenuto per la stessa Farfa”⁸¹.

Come dicevamo, l’edificio è, in parte ancora visibile, anche se versa in condizioni fatiscenti. Nel 1985, infatti, ignoti vandali hanno devastato gran parte della cripta, distruggendo completamente alcune delle colonne di sostegno onde poter sottrarre bellissimi capitelli a decorazione antropomorfa e fitomorfa quindi perduti. L’intervento sconsiderato ha causato un irreparabile danno alla stabilità della cripta che è purtroppo destinata al crollo se non ci saranno interventi tempestivi (vedi figura 12).



Figura 12-13. San Giovanni *in leopardis*. È visibile lo stato attuale della cripta dopo le devastazioni del 1985. Come si vede, le colonne sono state spezzate e sostituite con pali di legno. All’esterno della cripta si nota la presenza di un recinto di muro in opera poligonale.

Il complesso era infatti costituito da una chiesa soprastante la cripta di cui rimane ben poco, e che doveva avere un’abside la cui struttura era appena visibile prima dei restauri del 1981. Certamente dalla cripta era possibile l’accesso alla chiesa soprastante tramite una porta poi murata, e una scalinata. Si può, comunque, a ragione congetturare che un edificio precedente a questo possa essere stato il primo luogo di culto di San Leopardo, poi sostituito da uno più grande. Le attuali strutture devono essere attribuite, infatti, a una fase pienamente medievale dell’intero complesso, con l’utilizzo di materiale di spoglio, molto probabilmente di epoca romana: le stesse colonne della cripta, alcune circolari, altre a sezione quadrangolare, è probabile che provengano da un edificio più

⁸¹ LEGGIO 2002, p. 160. Si veda in proposito anche STAFFA 1987, p. 71.

antico⁸². Bisogna precisare, infatti, che non si è mai proceduto alla messa in atto di scavi archeologici sistematici per poter rintracciare eventuali prove di occupazione tardo antica e alto medievale: si deve notare, infatti, che il complesso cristiano è sorto sui resti in opera poligonale di quello che è stato riconosciuto essere un precedente santuario pagano, dal momento che ricognizioni di superficie hanno restituito, all'interno della chiesa, un frammento di terracotta verosimilmente appartenente a un ex-voto⁸³. In prossimità della chiesa sono state inoltre rinvenuti sicuri indizi di frequentazione del sito almeno fino alla seconda metà del IV secolo: un frammento di moneta della zecca di Roma con busto di imperatore con corazza ed elmo ed un secondo frammento di moneta di Valentiniano I (morto nel 375) della zecca di Siscia.

Solo nuovi lavori di scavo potrebbero permettere di gettare luce sulle origini cristiane della antica chiesa di San Leopardo, onde poter indagare la vita dell'edificio nel periodo V-XII secolo, assolutamente ignota, e poter infine sciogliere le ipotesi fatte finora.

⁸² STAFFA 1987, pp. 70-71 e immagini relative in cui è possibile osservare i capitelli asportati dai ladri e lo stato del complesso prima del restauro e della seguente devastazione.

⁸³ G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni*, cit., p. 177, nota 55.

1.2.2 Il monastero “imperiale” di San Salvatore Maggiore sul monte Letenano.

Al confine tra il territorio più propriamente cicolano e quello più vicino alla zona del Turano e dell'antica città di *Trebula Mutuesca* (Monteleone Sabino), presso l'attuale comune di Concerviano, ancora oggi sono visibili gli imponenti resti di uno dei centri religiosi più importanti dell'Italia centrale nel medioevo: alle spalle degli abitati moderni di Vaccareccia, Pratojanni e Longone Sabino si erge quello che nelle fonti è indicato come il monte *Laetenanus* o *Boianus*, luogo scelto nell'VIII secolo per la costruzione del monastero di San Salvatore Maggiore (Tav. I, n. 5)⁸⁴. L'importanza e la grandiosità del cenobio e dei suoi possedimenti è insita nel titolo di “Monastero Imperiale” di cui si poteva fregiare proprio come quello di Farfa. La ricostruzione della storia e dell'espansione della potente abbazia è, però, assai problematica, dal momento che l'intero *corpus* dei documenti d'archivio di San Salvatore è andato completamente perduto. La strettissima vicinanza, non solo geografica, con i benedettini di Farfa, da sempre legatissimi a quelli di San Salvatore⁸⁵, ha fatto sì che, fortunatamente, alcune notizie del monastero siano rintracciabili negli stessi archivi di santa Maria: l'anno di fondazione è infatti riportato all'interno del Regesto Farfense, nei Fasti, in cui si legge “Anno DCCXXXV, indictione III, coenobium Domini Salvatoris aedificatur in Laetaniis”⁸⁶. Nelle stesse carte raccolte da Gregorio di Catino, ritroviamo, già a partire dal 752, cioè solo 15 anni dopo la fondazione, il nome del monastero di San Salvatore: è il monaco salvatoriano *Teuto* che vende a Farfa il *casalem qui dicitur Longitia*⁸⁷. Del 768 è la prima donazione in favore dell'abbazia, fatta da *Teuderacius*, soldato, il quale prima di partire per una campagna militare, dispone che i suoi beni siano concessi non solo a Farfa, ma anche *in monastero Domini et Salvatoris, quod situm est in Laetenano*, al quale offre *casalem nostrum in Villa Veneria*⁸⁸.

⁸⁴ Su San Salvatore Maggiore: P. DE SANCTIS, *Notizie storiche del monastero di San Salvatore Maggiore e del Seminario di Rieti*, Rieti 1884; I. SCHUSTER, *Il Monastero imperiale del Salvatore sul monte Letenano*, in “Archivio della Regia Società Romana di Storia Patria, XXXVII (1914), pp. 393-451 (i due interventi sono stati raccolti e integrati con nuove annotazioni e sono ora disponibili nel volume: G. MACERONI – CERONIASSI, *L'abbazia di San Salvatore Maggiore e la Massa Torana*, Rieti 1989); M.G. FIORE CAVALIERE, *San Salvatore Maggiore di Concerviano: indagine e problematiche*, in “Archeologia Laziale VIII” (Quaderni del Centro di Studio per l'Archeologia Etrusco-italica, 14), 1987, pp. 376-383; M. D'AGOSTINO - OSTINOIORE CAVALIERE, *Il Monastero Imperiale di San Salvatore Maggiore: nuove problematiche e prospettive di ricerca*, in “Il Territorio”, III – 1987, pp. 3-30; G. CHISARI – ISARE PAOLIS, *L'Abbazia di San Salvatore Maggiore*, in “Tra le abbazie del Lazio” (Lunario Romano, 1988), Roma 1988, pp. 111-126.

⁸⁵ “D'estate quei di Farfa solevano recarsi in gran numero sulle alture del Letenano, mentre d'inverno i Salvatoriani scendevano nel piano lambito dal garrulo fiume Farfa, ove le due comunità trattavansi con ogni riguardo di familiarità e amicizia”: così I. SCHUSTER, *Il Monastero imperiale del Salvatore*, cit., in G. MACERONI – CERONIASSI, *L'abbazia*, cit., p. 191.

⁸⁶ RF II, anno 735, p. 12.

⁸⁷ RF II, doc. 33 del 752.

⁸⁸ RF II, doc. 75 del 768.

Ancora dai Fasti Farfensi, apprendiamo che il monastero non viene risparmiato dalla furia distruttrice dei saraceni penetrati nel Lazio alla fine del IX secolo: “Anno DCCCXCI, ind. VIII, Guido imperator monasterium Salvatoris a paganis incenditur”⁸⁹. Il complesso sarà ricostruito solo molti anni più tardi, nel 974, riedificato sulle ceneri della costruzione precedente⁹⁰.

Altre notevoli donazioni, in maggior parte nella *massa Torana*⁹¹ vanno ad ampliare la quantità dei possedimenti a partire dal IX secolo: non esistono, però, testimonianze, per il periodo più antico, che facciano riferimento a possessi diretti di San Salvatore nel Cicolano. Un solo documento, del 794⁹², conferma che i monaci del Letenano controllano terreni nella valle di Teve, al confine tra il Cicolano e la Marsica: vi posseggono undici *modii* di terra, in una zona non lontana dalla piana di Corvaro, già oggetto dell’attenzione di Farfa. Bisognerà attendere i secoli XII e XIII per avere notizie dirette di dipendenze cicolane di San Salvatore.



Figura 14-15. San Salvatore Maggiore di Concerviano. Stato attuale (agosto 2007) della chiesa. Esterno, con particolare del portone d’entrata.

Sarà necessario notare che la perdita dell’archivio del monastero non permette di rendersi conto dell’effettivo patrimonio, sicuramente ricchissimo di terreni ed edifici anche nel Cicolano. Dalle sole carte farfensi si apprende comunque un dato interessante: la stessa ubicazione del monastero, può essere considerata “di controllo” per le vie di accesso nel Cicolano, provenienti

⁸⁹ RF II, anno 891, p. 15. La notizia è aggiunta, però, di seconda mano, poiché non era stata inserita da Gregorio.

⁹⁰ RF II, anno 974, p. 17.

⁹¹ Per i possessi del Salvatore nella *massa Torana* si veda: I. SCHUSTER, *Il Monastero del Salvatore e gli antichi possedimenti farfensi nella massa Torana*, in “Archivio della Regia Società Romana di Storia Patria”, XLI (1918), pp. 3-58 (il contributo è stato ristampato nel volume G. MACERONI – A.M. TASSI, *L’abbazia di San Salvatore Maggiore*, cit.)

⁹² RF II, doc. 160.

dalla zona trebulana e dunque dalla via Salaria⁹³; i possedimenti già citati *in valle Tybae*, invece, permettono ai monaci del Letenano di avere una qualche giurisdizione anche sulle strade che provengono dalla Marsica. In qualche modo non mi sembra azzardato affermare che, più o meno volutamente, il monastero del Salvatore abbia diretto controllo sulle principali vie di accesso nella nostra regione: fa eccezione la sola direttrice di collegamento con il territorio amitermano, per il quale non esistono fonti letterarie. Se si pensa poi all'amicizia documentata con Farfa e che il possedimento farfense più vicino alle vie di collegamento con la Salaria è il gualdo di Sant'Angelo *in flumine*, ben lontano da *Trebula*, sembra inevitabile pensare che il monastero possa essere considerato un ideale "punto di appoggio" per i benedettini di Santa Maria, nell'accesso ai loro numerosi possedimenti nel Cicolano.



Figura 16-17. San Salvatore Maggiore di Concerviano. Stato attuale (agosto 2005) della chiesa. Interno, con particolare del pavimento a mosaico presente al di sotto dell'attuale piano di pavimentazione messo in opera durante il restauro. Il mosaico è visibile nelle immediate vicinanze del portone d'ingresso.

Una qualche considerazione deve essere fatta circa la struttura del complesso del monastero, oggetto di attenzione intorno alla fine degli anni 80 del secolo appena passato. Innanzitutto si è notato come lo stesso toponimo *Laetenanus*, già nelle fonti nei primi anni dell'VIII secolo, possa essere di origine prediale romana: molto probabile che la grande spianata che ospita le strutture del complesso monastico sia stata precedentemente occupata, infatti, da una grande villa o addirittura

⁹³ Per i collegamenti tra il monastero e la Via Salaria si veda M. D'AGOSTINO - OSTINOIORE CAVALIERE, *Il Monastero Imperiale di San Salvatore Maggiore*, cit., p. 5.

da un piccolo centro abitato collegato, come già detto, direttamente alla via Salaria. A sostegno di quella che, in mancanza di scavi, rimane solo un'ipotesi, vi è poi la documentata ricchezza di materiale romano, in parte perduto ma visto e pubblicato dal De Sanctis e dallo Schuster, e spesso riutilizzato nelle murature degli edifici. L'incendio subito ad opera dei saraceni ha sicuramente distrutto le originali strutture di VIII secolo e ne ha resa necessaria la ricostruzione. Si è tentato di evidenziare ambienti e murature che possano essere riconducibili alla prima fase di costruzione e i risultati sono stati molto interessanti⁹⁴. Scavi clandestini hanno involontariamente creato piccoli crateri all'interno e all'esterno della chiesa, rendendo possibile la parziale esplorazione di alcuni ambienti. In particolare si è potuto vedere un grande vano sotterraneo, accessibile da un'apertura esterna alla chiesa, sicuramente precedente gli interventi pienamente medievali. Le ipotesi circa la datazione e l'identificazione dell'ambiente sono diverse e da riscontrare dopo scavo sistematico, anche se è suggestivo pensare che si possa essere di fronte al primigenio edificio o a quello ricostruito dopo il rogo saraceno. Possibile anche che il vano possa essere pertinente a una seconda chiesa, menzionata nelle fonti, e dedicata all'apostolo Pietro, edificata all'interno del complesso monastico e databile almeno al IX secolo⁹⁵.

Purtroppo lo stato di totale abbandono in cui ha versato l'intero complesso nel corso degli ultimi anni rende difficile qualsiasi ipotesi in mancanza di precisi dati di scavo. Si deve notare che al restauro della chiesa avvenuto nei decenni passati si aggiunge oggi quello degli altri imponenti ambienti del cenobio: nel settembre del 2005 sono infatti iniziati nuovi lavori tesi almeno a mantenere in piedi le strutture murarie portanti dell'intero complesso monastico altrimenti destinate all'inevitabile crollo.

⁹⁴ Cfr. M.G. FIORE CAVALIERE, *San Salvatore Maggiore di Concerviano*, cit., pp. 376-383; M. D'AGOSTINO - M.G. FIORE CAVALIERE, *Il Monastero Imperiale di San Salvatore Maggiore*, cit., in particolare le pp. 13-18.

⁹⁵ Cfr. I. SCHUSTER, *Il Monastero imperiale del Salvatore*, cit., in G. MACERONI - CERONIASSI, *L'abbazia*, cit., p. 184-185; M.G. FIORE CAVALIERE, *San Salvatore Maggiore di Concerviano*, cit., pp. 382-383. A questa seconda chiesa è possibile che siano dovuti alcuni doni fatti da papa Pasquale I (817-824): vedi L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, Paris 1955, p. 59, in cui si ricava l'esistenza di due distinti altari cui spettano i doni papali. Questa notizia va ad avvalorare l'ipotesi di due chiese, una del Salvatore, una di San Pietro presenti nel monastero. Per la chiesa di San Pietro si veda anche I. SCHUSTER, *Il Monastero imperiale del Salvatore*, cit., in G. MACERONI - CERONIASSI, *L'abbazia*, cit., p. 185, in particolare la nota 39.

2. La rete viaria antica del Cicolano: la diffusione dei culti.

Abbiamo già visto come i possessi di Santa Maria di Farfa nel Cicolano siano precocemente attestati e come, allo stesso tempo, la nostra regione possa essere stata oggetto di presumibili attenzioni da parte di altri importanti cenobi dell'Italia centrale. Tutto ciò non può prescindere dall'esistenza di collegamenti tra il Cicolano e i monasteri interessati al suo stesso territorio. L'idea di una fitta rete viaria, seppure di secondaria importanza, che percorreva l'intero territorio equicolo ancora in età altomedievale, risulta essere una conquista degli studi decisamente recente. Scorrendo le prime opere "pionieristiche"¹ di storia locale si nota, da subito, la tradizionale tendenza a considerare il Cicolano un territorio quasi completamente isolato dal contesto stradale centro appenninico, sebbene vi si rintracci comunque il tracciato di almeno un percorso stradale antico². Ed è proprio a questo relativo isolamento che si attribuisce il motivo di una fortissima tendenza conservatrice affiorante in ogni settore storico e sociale della regione: basterà qui riportare una breve nota sul suo territorio in studi comunque non lontani nel tempo: "[...] esso è rimasto fino ad oggi in un quasi totale isolamento, che ha permesso la conservazione di strutture notevolmente arcaiche"³. In realtà un ottimo intervento recente ha fatto notare come "[...] il Cicolano d'età antica [...] non fu un'area *marginale*, [...] né chiusa ai contatti e agli scambi culturali. In generale [...] si tratta, più verosimilmente, di una continuità nell'assetto socio-ambientale e la sua marginalità *può* (nda) essere piuttosto il prodotto di un'immagine culturale"⁴. I già citati lavori di Staffa e della Migliario, hanno, in questo senso, evidenziato una serie di problematiche su cui è lecito porre l'attenzione in un discorso che vuole essere esaustivo sull'organizzazione territoriale del Cicolano tra tarda antichità e alto medioevo. Per l'economia del nostro lavoro, pare opportuno tentare di ricostruire, sulla base di studi già effettuati, la reale consistenza dei tracciati viari della regione, onde poterli mettere in relazione agli sviluppi che taluni culti hanno assunto rispetto ad altri nell'alto medioevo. Definire un quadro generale dei culti effettivamente praticati nel Cicolano tra tarda antichità e alto medioevo è compito quasi proibitivo: bisognerà necessariamente tracciare delle linee generali per poter meglio definire ciò che, in questa sede, si intende per culto. L'unico mezzo per lo storico risulta essere, in maniera quasi esclusiva, il vasto patrimonio documentario

¹ Per tutti valgano: F. MARTELLI, *Le antichità de' Sicoli*, L'Aquila 1830-1835 e D. LUGINI, *Memorie storiche della regione equicola*, Rieti 1907.

² Si tenga conto di un importante lavoro di fine '800 su cui si tornerà anche in seguito: N. PERSICHETTI, *Alla ricerca della Via Caecilia*, in *RömMitt*, 13 (1898), pp. 193-220.

³ F. COARELLI, *Il Cicolano*, in *Lazio* (Guida Archeologiche Laterza), Bari-Roma 1982, p. 27.

⁴ cfr D. ROSE, *Quadro produttivo e forme d'insediamento*, cit., p. 170. Si veda, per lo stesso problema: A. MORANDI, *Epigrafia latino-italica del Cicolano*, cit., p. 302.

farfense: nel lavoro del precedente capitolo si sono individuati con certezza i luoghi di culto presenti nel territorio equicolo citati nelle carte di Farfa, o in un solo caso (San Leopardo di Borgorose), in documenti d'archivio della diocesi di Rieti. È opportuno, a questo punto precisare che:

1. Un culto prestato è qui identificato solo con la dedicazione della chiesa a un determinato santo. Le fonti hanno permesso di individuare alcune chiese, ma non aiutano lo studioso nel difficile compito di stabilire il perché di un culto piuttosto che un altro. La rete viaria può essere, ovviamente, il mezzo attraverso il quale un culto può “aver viaggiato” e raggiunto il Cicolano. Si tenterà, dunque, di cercare di trovare maggiori contatti possibili tra la diffusione del culto di un santo e l'eventuale asse viario che ne può avere determinato la diffusione e la radicalizzazione in questo territorio.

2. Non possiamo pensare che in un tale discorso possano essere inclusi tutti i culti che effettivamente venivano prestati: il lavoro tiene conto delle sole chiese menzionate nelle fonti antiche, e non potrà essere considerato esaustivo.

3. Da questo capitolo rimane fuori l'analisi delle testimonianze relative alla martire Anatolia. La scelta è dettata dalla maggiore diffusione di questo culto rispetto a tutti gli altri, tale che richiede, a mio parere, una trattazione specifica.

Stabilite, al solito, le coordinate della ricerca, è necessario notare come sia molto difficile un qualsiasi tentativo di ricostruzione esaustivo degli assi viari che attraversavano il Cicolano, dovuto alla totale assenza di rilevazioni archeologiche e al quasi totale silenzio delle fonti in proposito. Va comunque notato che le strade antiche pertinenti alla nostra regione dovevano essere piccole arterie viarie le quali, eccetto rarissimi casi, non possono che essere considerate di importanza locale, sebbene fondamentali per la vita economica e sociale, essenzialmente legate all'attività di transumanza a lungo e a breve raggio delle greggi.

2.1 L'importanza della Via Salaria: i collegamenti con Farfa.

La straordinaria importanza della via Salaria per la regione centro-appennica d'Italia e per la Sabina in particolare già in epoca romana è un dato indiscutibile. Dal punto di vista economico essa rappresenta l'asse di collegamento tra Roma e l'Adriatico, in quanto strada del "sale"; dal punto di vista sociale e storico-cristiano risulta essere un fattore imprescindibile per la diffusione del cristianesimo in una vasta area dell'Italia centrale: per definirla con le parole di Saxer, la Salaria è la strada "del Vangelo nel paese dei Sabini"⁵: il suo tracciato è disseminato di testimonianze paleocristiane⁶.

Dall'asse principale della grande strada consolare si staccano numerosissimi diverticoli e intersezioni che la mettono in diretta comunicazione con centri più interni, spesso in zone per lo più montuose, altrimenti tagliati fuori da qualsiasi contatto con Roma e con altri centri maggiori. Questa stessa situazione è riscontrabile per il Cicolano.

Superato l'antico centro di *Eretum*, il tracciato della Salaria devia verso nord-est, non lontano dal sito di Santa Maria di Farfa e si avvicina, poco più a nord, al centro romano di *Trebula Mutuesca* (oggi Monteleone Sabino). Come ampiamente dimostrato, da qui, una serie di strade minori doveva deviare verso l'interno e raggiungere, una volta superato il fiume Turano, la Valle del Salto e il Cicolano.

La ricerca di questi percorsi ha appassionato il lavoro di numerosi studiosi che hanno cercato di ricostruire, sulla base delle poche evidenze archeologiche esistenti e delle altrettanto scarse notizie delle fonti, i loro tracciati. I risultati dei molti lavori scaturiti dalla ricerca hanno dato esiti a volte contrastanti, e ancora oggi, lontani dall'essere arrivati a dati incontrovertibili. Le testimonianze antiche riportano, nell'area tra la Salaria, *Trebula Mutuesca* e l'interfluvio Turano-Salto, la possibilità di esistenza di due tracciati importanti, la *via Quinctia* e la *via Caecilia*⁷.

⁵ V. SAXER, *I santi e i santuari antichi della Via Salaria da Fidene ad Amiternum*, in "Rivista di Archeologia Cristiana", 1990, p. 245-305, d'ora in poi SAXER 1990.

⁶ Oltre al lavoro di Saxer già citato nella nota precedente si veda anche M.G. MARA, *I Martiri della Via Salaria*, Roma 1964, d'ora in poi MARA 1964.

⁷ Per la Salaria in generale, con rimandi alle problematiche della Cecilia e della Quinzia, si veda L. QUILICI, *La via Salaria da Roma all'alto Velino: la tecnica costruttiva dei manufatti stradali*, in L. QUILICI e S. QUILICI GIGLI (a cura di), *Strade romane. Percorsi e infrastrutture*, Roma 1994, pp. 85-154. Per la *via Quinctia*, attestata in *Dion. Hal.* I, 14, 2-3, si possono vedere: G. RADKE, *Via Salaria und zugehörigen Strassen*, in *RE*, suppl. XIII, 1973, coll. 1646 e ssgg.; P. LIVERANI, *Nota sulla Via Quinzia*, in "Archeologia Classica", 37 (1985), pp. 279-282; A.M. REGGIANI MASSARINI, *Il sistema viario*, in M.C. SPADONI CERRONI – RRONI EGGIANI MASSARINI, *Reate*, Pisa 1992, pp. 146-147. Per la *via Caecilia*, oltre al già citato articolo di N. PERSICHETTI (*Alla ricerca della Via Caecilia*, in *RömMitt*, 13 (1898), pp. 193-220), si vedano C. HÜLSEN, *L'iscrizione della Via Cecilia*, in *NdSA*, 1896, pp. 87-98. Per l'identificazione delle due strade nel territorio Cicolano si tenga conto, oltre a STAFFA 1987 e MIGLIARIO 1995, di T. LEGGIO, *Continuità e trasformazioni della viabilità in Sabina e nel Reatino nel Medioevo*, in "Il Lazio tra Antichità e Medioevo. Studi in onore di Jean Coste", Roma 1999, in particolare le pp. 391-392; A.R. STAFFA, *La viabilità romana della Valle del Turano*, in "Xenia" 6, 1983, pp. 37-44.

Come già detto, si è dibattuto molto sul loro effettivo tracciato e su quale delle due strade fosse, in realtà, quella che avesse in effetti attraversato il Cicolano. Non mi sembra utile, in questa sede, ripercorrere gli studi su un dibattito ancora aperto (per cui rimando alla vasta bibliografia della nota 7) ma quel che più interessa è l'aver riscontrato comunque l'esistenza di dati certi:

1. è innegabile la presenza di collegamenti tra la Salaria e la nostra regione;
2. dalla via Salaria doveva staccarsi un asse viario nei pressi di *Trebula Mutuesca* e deviare verso la valle del Turano;
3. da qui doveva proseguire verso il Monastero di San Salvatore Maggiore e l'area dell'antico *municipium* di *Cliternia* (Capradosso) da dove si immetteva nel Cicolano.

Una prova sicura dell'esistenza di collegamenti stradali tra Farfa e la nostra zona può essere anche costituita dai ben documentati rapporti di amicizia tra i benedettini di Santa Maria e quelli di San Salvatore Maggiore di Concerviano. Abbiamo già avuto l'occasione di notare⁸ e di sottolineare l'importanza di questo cenobio nell'organizzazione amministrativa del Cicolano: è praticamente certo che con estrema facilità i monaci dei due monasteri potevano spostarsi dall'una all'altra abbazia percorrendo evidentemente tracciati conosciuti.

Il legame tra Farfa, la Salaria, *Trebula Mutuesca* e il Cicolano possono essere ancora più avvalorati dalla presenza nel territorio della nostra regione di determinati culti, testimoniati contatti certi tra realtà solo apparentemente lontane: interventi recenti hanno ben dimostrato, infatti, come Farfa abbia perseguito una precisa "politica culturale" tesa all'appropriamento di culti già diffusi in area sabina propugnati insieme a culti più propriamente romani o comunque legati tradizionalmente a Santa Maria⁹.

⁸ Si veda *supra* nota 85 e ssgg.

⁹ Oltre ai lavori di Saxer e della Mara si veda E. SUSI, *I culti farfensi nel secolo VIII*, in S. BOESCH GAJANO – E. PETRUCCI (a cura di), "Santi e culti del Lazio. Istituzioni, società, devozioni. Atti del Convegno di Studio, 2-4 maggio 1996", Roma 2000, pp. 61-81, d'ora in poi SUSI 2000.

2.1.2 Il culto di Sant'Antimo.

La presenza del culto di Antimo¹⁰ nel Cicolano è attestata, seppure indirettamente, da un documento del Regesto di Farfa che reca la data dell'anno 877¹¹. La devozione per questo santo è antica e il suo nome compare già nel Martirologio Geronimiano, che ricorda alla data dell'11 maggio: *Romae. Via Salaria. Miliario vigesimo secundo. Natale Sci. Antimi*¹². Altri indizi testimoniano con certezza lo sviluppo e la diffusione del suo culto nell'area sabina già a partire dagli inizi del secolo VI: Dulcizio, vescovo di *Cures Sabini*, presente nel 501 a un sinodo, firma come *episcopus ecclesiae S. Antimi*. È assolutamente certo che Antimo, dunque, fosse santo titolare della diocesi di *Cures*¹³, fatto questo che fa ragionevolmente pensare che il suo culto fosse ampiamente diffuso in tutta l'area.

La citazione del XXII miglio della via Salaria come luogo del martirio e di sepoltura del santo ha portato numerosi studiosi a tentare di rintracciare l'area per identificare poi il luogo esatto riportato nelle fonti: nel territorio dell'attuale comune di Montelibretti, presso il piccolo centro abitato di Montemaggiore, in località "Colle sant'Antimo", già nel XVIII secolo si compirono ricognizioni che portarono alla identificazione dei resti della antica basilica che costeggiava la via Salaria e alla scoperta di una catacomba che il Boldetti pensò essere il primigenio luogo di sepoltura del martire. Alla fine del secolo XIX anche lo Stevenson si recò sul posto e ha lasciato disegni in grado di poterci informare con esattezza circa l'ubicazione dei due complessi antichi¹⁴.

Ulteriori indicazioni topografiche sono presenti nella *Passio Antimi*¹⁵ (BHL, I, nn. 561-565): secondo tale racconto, il *presbiter Antimus* si era rifugiato sulla Salaria, non lontano da Roma, *circa Piniani praedia*. Tale dato trova preciso riscontro, come già notato da studi precedenti, in indicazioni presenti nei documenti di Farfa, i quali, a partire dal secolo VIII, riportano spesso

¹⁰ Su Sant'Antimo: AASS Maii, II, *Parisii et Romae* 1866, pp. 612-617; A. DUFOURCQ, *Étude sur les "Gesta martyrum" romains*, III, Paris 1907, pp. 46-58; F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Faenza 1927, I (Studi e Testi, 35), pp. 345-347; I. DANIELE, *Antimo, prete, Massimo, Basso, Fabio, martiri sulla via salaria in Sabina, Sisinnio, diacono, Diocleziano (Dioclezio) e Fiorenzo, martiri ad Osimo nel Piceno, Faltonio Piniano e Anicia Lucina, santi, confessori*, in *Bibliotheca Sanctorum* II, Roma 1962, coll. 62-65; MARA 1964, pp. 15-83, con l'edizione della *Passio S. Anthimi*; V. FIOCCHI NICOLAI, *Montelibretti: prime ricerche*, in "Archeologia Laziale" II, Quaderni del Centro di Studio per l'Archeologia Etrusco-italica, 3, 1979, pp. 265-268; SAXER 1990, pp. 251-259; SUSI 2000, in particolare le pp. 69 e ssgg.

¹¹ RF. III, doc. 325.

¹² I.B. DE ROSSI – L. DUCHESNE, *Martyrologium Hieronimianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis*, Bruxellis 1894, (AASS Novembris, II, 1), p. 59.

¹³ La diocesi di *Cures*, solo poco meno di un secolo dopo, sarà aggregata a quella di *Nomentum*, forse in seguito alla devastazione della basilica di s. Antimo, operata dagli invasori longobardi.

¹⁴ Il resoconto dettagliato delle ricognizioni su basilica e catacomba è presente in V. FIOCCHI NICOLAI, *Montelibretti: prime ricerche*, cit., pp. 266-267.

¹⁵ La *Passio* è pubblicata in MARA 1964, pp. 54-83.

l'indicazione di un *fundum Pinianum* e di un *casalis Pinianus*¹⁶: numerosi interventi¹⁷ hanno ribadito come tali luoghi siano da ricercare non nelle vicinanze di Montelibretti, come già dalla Mara affermato, quanto piuttosto vicino alla stessa abbazia farfense. Egli va così ad avvalorare una ipotesi già formulata dal Saxer¹⁸, secondo cui l'indicazione dei *Piniani praedia* sarebbe soltanto una aggiunta topografica al nucleo narrativo iniziale della *passio*, opera di un rielaboratore-redattore postumo riconducibile al cenobio di Santa Maria: in questo modo si “spostava” la centralità del culto dal XXII miglio della Salaria ai dintorni dell'abbazia, permettendo al cenobio di “far proprio” un culto ampiamente diffuso nell'area¹⁹.

Per comprendere quanto e come fosse ampia tale diffusione ci soccorrono, al solito, i documenti farfensi: prendendo in considerazione solo quelli precedenti e contemporanei al secolo IX, ci si accorge che le chiese dedicate a questo santo sono quattro. La più antica menzione di un edificio di culto il cui titolare sia Antimo è dell'anno 761²⁰: si tratta di un documento attestante una disputa tra l'*exercitalis* Alfrido e l'abbazia farfense circa il possesso della chiesa in questione. Il funzionario longobardo afferma esplicitamente che l'edificio era stato costruito per volontà di un suo avo *in casalis qui dicitur Acutianus*. Tali dati permettono diverse osservazioni: innanzitutto è da notare l'antichità della chiesa, fondata almeno qualche decennio prima della sua attestazione, forse anche nel secolo VII; in secondo luogo, il documento testimonia la diffusione del culto di Antimo anche tra la classe dirigente longobarda di cui fa parte Alfrido in qualità di *exercitalis* e della quale è ragionevole pensare facessero parte anche i suoi antenati. Difficile stabilire con esattezza l'ubicazione della chiesa: l'indicazione topografica *in Acutiano* (con la quale non si intende il luogo in cui sorge il monastero farfense) potrebbe far propendere per la localizzazione dell'edificio in un *fundus Acutianus* nei pressi del gualdo di Pozzaglia, nella valle del Turano²¹. Si tratterebbe, seppure a livello di ipotesi, di un'attestazione di culto vicina alla valle del Salto e parimenti, alla stessa via Salaria: pare suggestivo pensare che potesse essere un ipotetico “punto di appoggio” per la penetrazione del culto nel Cicolano, seguendo le direttrici viarie di collegamento tra Sabina, via Salaria, valle del Turano e Cicolano. Si tenga poi conto del fatto che l'attestazione del culto nel Cicolano è fatta sulla base di documenti posteriori di un secolo.

¹⁶ Vedi RF, II, docc. 57 e 60; LL, I, docc. 298, 467, 625.

¹⁷ E. MIGLIARIO, *Strutture della proprietà agraria in Sabina dall'età imperiale all'alto medioevo*, cit. , in particolare p. 26 e sgg; SUSI 2000, p. 70.

¹⁸ SAXER 1990, pp. 258-259.

¹⁹ Un indizio ulteriore che potrebbe testimoniare la vicinanza dei *Predia Piniani* a Farfa lo si trova nei tanti documenti di riconferma imperiale sui possedimenti di santa Maria, in cui tale indicazione è posta immediatamente dopo la menzione *in Acutiano*, riferibile all'abbazia.

²⁰ RF II, doc. 46: *...Avus meus cum aliis parentibus meis aedificavit aecclesiam in honorem beati Anthimi*.

²¹ Si veda ad esempio LL, I, doc. 20 in cui si parla di terre situate *in eadem Massa Torana, in gualdo qui vocatur Puzalia et in loco ubi dicitur Acutianus*; cfr. SUSI 2000, p. 73, nota 52.

Altre due *aecclisiae* sono riportate nei documenti di Farfa a partire dal principio del secolo IX, e sono dedicate al medesimo santo: una *aecclisia sancti Anthimi in fundo Serviliano* e un'altra *aecclisia sancti Antimi in fundo Sentiano*²². Dei due edifici non abbiamo ulteriori notizie, se non la loro semplice attestazione. È difficile stabilire con esattezza la loro ubicazione: i toponimi citati non risultano inquadrabili sul territorio e documenti già pienamente medioevali²³ si limitano ad annoverare le due chiese *in territorio sabinensi* senza aggiungere altro.

La presenza di una chiesa dedicata al martire Antimo è attestata, come già osservato anche nel Cicolano. Si deve notare con attenzione che tale edificio non è, parimenti agli altri, un possesso di Farfa, ma è solo citato per questioni di confine tra terreni spettanti ai rispettivi locatari e all'abbazia. Doveva sorgere nei pressi della *cella sancti Benedicti*, assai vicina alla piana di Corvaro, che sappiamo essere attraversata da un asse viario importante per la zona, forse un diverticolo della supposta *via Caecilia*²⁴.

Proviamo a ricostruire, in via del tutto ipotetica, sulla base delle testimonianze antiche fin qui raccolte, la diffusione in area sabina del culto di Antimo. Il centro propulsore del suo culto, deve essere stata la basilica sorta probabilmente sul luogo del martirio, quindi nei pressi del territorio dell'attuale comune di Montelibretti, già attestata almeno agli inizi del VI secolo. Il fatto che sorgesse praticamente sulla via Salaria ha facilitato lo sviluppo del culto del santo titolare, a tal punto che, da subito, il cenobio di Farfa ha teso alla sua "appropriazione".

Sulla base degli studi del Saxer e del Susi, già citati, è assai verosimile pensare che già nell'VIII secolo a Farfa si sia rielaborata la *passio Antimi*, nella quale si sono inserite indicazioni topografiche nuove (sarebbe il caso dei *praedia Piniani*), onde poter "avvicinare" le peripezie di Antimo all'abbazia per farlo diventare un santo proprio. Ad avvalorare tale ipotesi si potrebbe citare di nuovo il documento RF II, 46, in cui ritroviamo i monaci farfensi impegnati in una disputa con gli *exercitales* longobardi nel 761, proprio circa il possesso di una chiesa dedicata ad Antimo in area sabina, forse nella valle del Turano. All'inizio del secolo IX due *aecclisiae sancti Antimi* entrano a far parte dei possessi farfensi in zone non precisamente identificabili, ma *in territorio sabinensi*. È lecito, a questo punto, pensare che la diffusione del culto abbia portato al proliferare di chiese dedicate ad Antimo, magari non in possesso di Farfa, proprio come quella attestata in territorio

²² Ambedue le chiese compaiono insieme, in tre documenti. Si tratta di tre conferme imperiali circa il possesso di terre ed edifici spettanti al monastero di Farfa: RF II, docc. 224 (dell'817) e 282 (dell'840); RF III, doc. 300 dell'anno 857-859. La prima delle chiese citate è poi presente anche nei documenti del *Liber Largitorius*, nella variante del toponimo *in Sorbiliano*. Si tratta però di documenti di X e XI secolo: LL, I docc. 339, 604, 676, 688.

²³ Si veda ad esempio RF V, doc. 1318 dell'anno 1118.

²⁴ Vedi MIGLIARIO 1995, p. 79, fig. 10.

cicolano, sorta in una delle zone sicuramente raggiunte da viabilità locale di buona importanza, comunque vicinissima alla *cella sancti Benedicti*, centro principale di controllo dell'abbazia nell'area cicolana.

2.1.3 Il culto di San Michele Arcangelo.

Il culto per l'Arcangelo Michele è straordinariamente diffuso in tutta l'area sabina ancora oggi²⁵. Le origini di una così radicata devozione vanno inevitabilmente ricercate nell'antichità: le direttrici dello sviluppo del culto micaelico risulteranno essere, così, molteplici e parimenti importanti.

Ancora una volta la via Salaria può essere a ragione considerata un fattore importante e decisivo: tra il VI e il VII miglio (più corretta questa seconda ubicazione) vi sorgeva, infatti, una delle più antiche chiese dedicate all'Arcangelo menzionata dalle fonti²⁶. Al 29 di settembre il Martirologio Geronimiano riporta: *Romae. Via Salaria miliario VI. Dedicatio basilicae Angeli Michaelis*²⁷.

Se la Salaria ha rappresentato un sicuro fattore circa lo sviluppo del culto, parimenti vanno considerate le circostanze per le quali i Longobardi hanno fatto dell'Arcangelo un santo nazionale, contribuendo decisamente alla diffusione della sua immagine e del suo culto nei territori da loro occupati. Più di un re longobardo, infatti, ha legato le sue vittorie all'intercessione del santo: alla metà del secolo VII, Grimolado avrebbe ottenuto la vittoria su non ben definiti uomini di stirpe greca, dopo aver assistito all'apparizione dell'Arcangelo sul promontorio del Gargano²⁸: di lì alla sua nomina a re, egli trasformò il santo in patrono della sua gente, connotandolo di marcate fattezze guerriere, tanto che anche i suoi successori vollero la sua immagine riprodotta sugli scudi e sulle monete. Anche re Cuniperto legò le sue fortune al nome di Michele, grazie all'intervento del quale, secondo un racconto leggendario riportato da Paolo Diacono, riuscì ad avere la meglio sul ribelle Alachis²⁹.

²⁵Ben sei comuni dell'attuale provincia di Rieti hanno mantenuto Michele Arcangelo quale patrono cittadino: Casaprota, Contigliano, Greccio, Montopoli, Poggio Nativo, Varco Sabino. Si vedano in proposito: E. PETRUCCI, *Santo patrono, culto dei santi e vissuto religioso*, in *Santi e culti del Lazio*, cit., pp. 567-572 e i 2 volumi S. BOESCH GAJANO-L. PANI ERMINEI (a cura di), *I Santi Patroni del Lazio. La provincia di Rieti*, Roma 2007.

²⁶SAXER 1990, pp. 246-250; V. FIOCCHI NICOLAI, *I monumenti paleocristiani della via Flaminia (territorio laziale) nelle più recenti ricerche archeologiche con un'appendice su S. Michele al VII miglio della via Salaria*, in *Domum tuam dilexi. Miscellanea in onore di Aldo Nestori*, Città del Vaticano 1998, pp. 338-349; per la diffusione del culto in Sabina e nel reatino si veda LEGGIO 2003.

²⁷DE ROSSI I.B.– SUCHESNE L., *Martyrologium Hieronimianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis*, Bruxellis 1894, (*AASS Novembris*, II, 1), p. 127.

²⁸Appare utile, ma non superfluo, ricordare che il centro propulsore del culto micaelico in Occidente è il celeberrimo santuario sorto sul Gargano. La bibliografia è sterminata: valga per tutti G. OTRANTO – RANTARLETTI, *Il santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1990. Per l'episodio della vittoria di Grimoaldo si veda: G. OTRANTO, *Il "Liber de apparitione", il santuario di san Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento*, in M. SORDI (a cura di) *Santuari e politica del mondo antico*, Milano 1983, pp. 224-227. Vedi anche: *Paol. Diac., Hist. Lang.*, IV, 46.

²⁹*Paol. Diac., Hist. Lang.*, V, 41.

Alla data del 29 settembre, festa della *dedicatio* della basilica sulla via Salaria, iniziò ad affiancarsi e, in alcuni casi, a preferirsi quella dell' 8 di maggio, giorno che la tradizione longobarda ha voluto ricordare come quello della già citata vittoria di re Grimoaldo: è indubbio che la monarchia longobarda ha contribuito alla diffusione del culto micaelico nelle zone occupate (un recente lavoro dell'Otranto³⁰ ha messo in luce il fenomeno del pellegrinaggio dalla Marsica, parte del ducato longobardo di Benevento, al santuario garganico. È stato individuato un graffito di IX secolo nel santuario pugliese, tracciato da un pellegrino, *Arricus de Marsica*). Il caso della Sabina, parte integrante del Ducato di Spoleto, può essere considerato paradigmatico. A partire dal secolo VIII, infatti, la ricca documentazione farfense testimonia come ci sia stato un decisivo e notevole incremento di chiese dedicate all'Arcangelo in tutto il territorio del Ducato, a partire proprio dal monastero di santa Maria, all'interno del quale è testimoniata la presenza di una cappella di san Michele³¹. Ulteriore testimonianza della diffusione del culto micaelico tra i monaci è la notizia secondo cui anche tra loro era diffusa la pratica del pellegrinaggio al santuario garganico³².

A questo punto mi sembra ragionevole pensare a una triplice "spinta" per la diffusione del culto in area sabina: in primo luogo la presenza, fin dal principio del secolo V, della basilica extraurbana al miglio VII della via Salaria, testimoniata dal Martirologio Geronimiano; quindi l'enorme impulso dato a tale devozione dalle gerarchie longobarde al momento della riorganizzazione del ducato di Spoleto; in terzo luogo, ma non ultimo come importanza, la considerazione che dell'Arcangelo vi era tra i monaci di Farfa.

Il culto di Michele Arcangelo non poteva mancare nel Cicolano: tra le tante *aecclisiae Sancti Angeli*, i documenti di Farfa riportano, alla data del 761, anche quella all'interno del gualdo *ad S. Angelum in flumine*³³, nei confini cicolani. Come già notato nei precedenti capitoli, ci è sconosciuta la data della fondazione della chiesa, né ci può soccorrere l'archeologia dal momento che il sito è stato sommerso dalle acque del lago del Salto nel 1940. Possiamo però fare delle osservazioni importanti: l'edificio doveva sorgere in un punto del territorio cicolano assolutamente "adatto ad ospitare" un culto micaelico. La chiesa era sicuramente prospiciente le sponde del fiume Salto, in una zona, ancora oggi, ricca di sorgenti naturali e di acqua; nello stesso luogo non è da escludere la presenza di spelonche che possano avere, in principio, contribuito al radicamento del

³⁰ G. OTRANTO, *La diffusione del cristianesimo e l'organizzazione ecclesiastica della Marsica fino all'Altomedioevo*, in G. LUONGO (a cura di), *La Terra dei Marsi. Cristianesimo, cultura, istituzioni*, Roma 2002, p. 37.

³¹ CDL, IV/1, pp. 20-23 n. 8 del dicembre 749.

³² CF, I, p. 41.

³³ Cfr *supra* cap I.

culto³⁴. Essa inoltre, doveva sorgere nei pressi di una delle strade principali del Cicolano, che accompagnava il corso del fiume Salto, battuta, probabilmente, anche dai pastori per la transumanza, diretti verso le alture di Rascino. E ancora: le testimonianze di epigrafi romane rinvenute nel sito³⁵, potrebbero far pensare, a livello di pura ipotesi, non solo a una occupazione fin da età romana, che appare certa, ma alla presenza *in situ* di un santuario pagano, connesso con le virtù salutari dell'acqua (si noti bene che nel Cicolano esistono altri due luoghi di culto micaelici, su cui si tornerà in seguito, in posizioni topografiche abbastanza simili: Sant'Angelo in Vatica, presso Civitella di Pescorocchiano e Sant'Angelo *in cacumine*, presso Fiamignano. Nel caso del primo è certa la presenza di un santuario pagano su cui si è impiantata la chiesa medievale).

Per concludere, mi pare ragionevole ipotizzare che il culto per l'Arcangelo si sia diffuso nel Cicolano in epoca antica, forse anche per la conformazione del territorio, ricco di sorgenti e di grotte, già aree sacre pagane; la conquista longobarda e le donazioni in favore di Farfa potrebbero avere decisamente contribuito, dunque, alla radicalizzazione di un culto già presente. Mi pare utile ricordare che, ancora oggi, nella ricostruita chiesa della frazione di Fiumata, si presta culto all'Arcangelo, e che, forse a testimonianza della presenza longobarda nella zona, si sia mantenuta la data dell'8 di maggio quale *dies festus* del santo³⁶.

³⁴ Per una geografia delle sorgenti e delle grotte nelle vicinanze delle quali sono sorti luoghi di culto micaelici in Abruzzo e Molise si veda .G. MARUCCI, *L'Arcangelo*, cit., pp. 101 e ssgg.

³⁵ Vedi STAFFA 1987, pp. 58-59 e MIGLIARIO 1995, p. 38, nota 27.

³⁶ D. ALFONSI, *Il Cicolano e i suoi santi*, Cittaducale 1997, p. 50.

2.1.4 Il culto di San Sebastiano.

Una chiesa dedicata al martire Sebastiano è menzionata nel già citato documento del Regesto di Farfa che riporta le donazioni fatte da duca Faroaldo II all'abbazia sabina³⁷. Dell'antica chiesa non rimane nulla e per questo è praticamente impossibile tentare di rintracciare l'antico edificio. Ciò che più interessa, è, tuttavia, l'attestazione del culto di Sebastiano nel Cicolano già nei primissimi anni del secolo VIII, sebbene non è improbabile che la chiesa fosse stata costruita anche molto tempo prima.

Il culto di Sebastiano è assai antico e testimoniato nei documenti e nei calendari più antichi della chiesa di Roma: la *Depositio Martyrum*³⁸ associa il nome di Sebastiano al luogo della sua sepoltura “*in catacumbas*”. Pochissime notizie in più ce le offre Ambrogio, il quale presenta il santo come originario di Milano, giunto a Roma per essere martirizzato al tempo di Massimiano e Diocleziano³⁹. La mancanza di dati antichi precisi ha fatto sì che le fonti successive, tra cui una *passio* romana di V secolo, siano state realizzate con l'integrazione di numerose notizie di fantasia. Ciò che appare, comunque, incontrovertibile è l'antichità del suo culto: la *Basilica Apostolorum* sulla via Appia (divenuta successivamente basilica di san Sebastiano) ha rappresentato da sempre il centro propulsore del culto del martire, che ha conosciuto larghissima diffusione in tutta la cristianità.

Ancora una volta la via Salaria può essere considerata, anche per il caso di Sebastiano, assai verosimilmente, il fattore di diffusione principale del suo culto per parte dell'Italia centrale e per l'area sabina in particolare: la presenza di culti di indubbia provenienza romana in Sabina, già in VIII secolo, avvalorava questa ipotesi⁴⁰.

Sembra ancora utilissimo il confronto e l'analisi dei documenti di Farfa per capire quanto e dove il culto del martire romano abbia trovato radicamento in area sabina: oltre alla menzione della chiesa nei confini cicolani, gli indici delle opere di Gregorio da Catino permettono l'individuazione di altre *aecclisiae* dedicate al santo. Come già notato, un documento redatto sotto papa Stefano IV, e cioè una bolla di riconferma dei possedimenti abbaziali, datato all'anno 817⁴¹ risulta essere assai utile non solo nel tentativo di ricostruzione dei beni del cenobio sabino ma anche per

³⁷ cfr. *supra*, cap. 1.1.1. RF V, doc. 1303.

³⁸ *Depositio Martyrum*, in R. VALENTINI – LENTUCCHETTI, *Codice topografico della Città di Roma*, Roma 1842, pp. 17-28. In generale su Sebastiano si vedano: G. D. GORDINI – RDINANNATA, *Sebastiano, santo, martire di Roma*, in BSS, XI, Città del Vaticano 1968, coll. 776-801; V. SAXER, *Sebastiano*, in DPAC, II, Casale Monferrato 1983, col. 3138; F. SCORZA BARCELLONA, *Sebastiano*, in “Il Grande Libro dei Santi”, III, Cinisello Balsamo 1998, pp. 1768-1769.

³⁹ *In Ps. 118*, PL, XV, col. 1574.

⁴⁰ A tale proposito si veda SUSI 2000, p. 72-73.

⁴¹ RF II, doc. 224. Per gli altri documenti di riconferma sempre riconducibili al secolo IX anch'essi riproducenti lunghi elenchi di beni, si veda anche la nota 22.

l'individuazione di quei culti maggiormente prestati in tutti quegli edifici sacri posti sotto il diretto contatto dei monaci farfensi. Per Sebastiano il documento in questione riporta un solo edificio a lui dedicato: “*ex fundo Praetoriolo uncias sex, ubi est aecclisiae sancti Sebastiani*”. Il *Liber Largitorius* non offre notizie maggiori e ripropone tra i beni abbaziali la stessa chiesa, ancora in possesso di Farfa nei primissimi anni del secolo XI, aggiungendo che il sito di *Praetoriolum* è rintracciabile *in territorio sabinensi*⁴².

Da ciò che abbiamo fin qui detto appare chiaro come la prima testimonianza di culto prestato a Sebastiano nelle aree soggette a Farfa sia proprio il documento concernente il Cicolano. È verosimile che tale culto possa essere entrato nella nostra area seguendo le direttrici viarie che come abbiamo già visto, dalla Salaria arrivavano nel Cicolano. Ma un ulteriore indizio che in qualche modo “giustificherebbe” ancora di più tale presenza è l'attenzione degli stessi longobardi per questo santo. Paolo Diacono, infatti, ci informa circa un'avvenuta traslazione di reliquie del martire da Roma a Pavia: nella locale basilica di San Pietro in Vincoli venne costruito un altare dedicato a Sebastiano e vi furono poste le sue reliquie fatte arrivare appositamente da Roma per placare la peste. La tradizione vuole che la peste cessò nel momento in cui l'altare venne costruito e poi consacrato⁴³. A questo punto sembra possibile una fondazione longobarda della chiesa, anche perché essa faceva comunque parte del patrimonio di proprietà di duca Faroaldo II, poi donato al cenobio di Farfa nei primissimi anni del secolo VIII.

È evidente che i longobardi prestano culto a Sebastiano in quanto protettore dalla peste e dalle malattie contagiose: è suggestivo pensare che, qualora la chiesa del santo sia davvero rintracciabile, come affermato da Staffa, alle pendici delle montagne della Duchessa⁴⁴, essa possa aver rappresentato un punto di passaggio quasi obbligato per i pastori che transitavano nelle prospicienti vie delle transumanze e che raccomandavano al santo protettore la loro salute.

⁴² La chiesa di san Sebastiano *in Praetoriolo* è testimoniata ampiamente nel *Liber Larigitorius*: LL I, docc. 257 (anno 953), 455 (anno 1001), 483 (anno 1002), 485 (anno 1003). In verità vi è un'altra chiesa dedicata al martire romano riportata ancora nel *Liber Largitorius*, ma le sue prime notizie non sono anteriori alla seconda metà del secolo XI: si tratta dell'*aecclisia sancti Sebastiani in Flaiano* presente in LL II, doc. 1210 dell'8 marzo 1079.

⁴³ *Paol. Diac., Hist. Lang.*, VI, 5.

⁴⁴ STAFFA 1987, p. 72, n. 103.

2.1.5 Il culto di San Savino (Sabino).

La presenza di una chiesa dedicata a Savino⁴⁵ (Sabino) nel Cicolano è ancora testimoniata da RF V, doc. 1303, che come ampiamente detto, riporta il testo della donazione di duca Faroaldo II di Spoleto in favore di Farfa avvenuta nei primissimi anni del secolo VIII. La precoce attestazione di tale culto nel Cicolano, tra il 703 e il 719, è assai interessante e permette una serie di osservazioni circa la diffusione del culto stesso nell'Italia centrale. Centro propulsore di tale devozione è senza dubbio Spoleto, la città umbra sede del Ducato Longobardo, in cui Sabino sarebbe stato trasferito dopo il suo arresto avvenuto in Assisi, per essere torturato e per subirvi il martirio, secondo il testo della *Passio sancti Savini episcopi et martyris* (BHL 7452). Savino sarebbe morto sotto l'imperatore Massimiano insieme ai suoi compagni della comunità di Assisi, di cui egli, sempre secondo la *passio*, sarebbe stato vescovo.

Si è ampiamente discusso sull'origine e sulle circostanze di compilazione della *passio Savini* con risultati contrastanti: un recente contributo di Emore Paoli⁴⁶ tende a dimostrare come la precoce datazione al V – VI secolo del Lanzoni e del Dufourcq⁴⁷, sia da spostare almeno di due secoli, in favore di una stesura avvenuta dunque tra VIII e IX secolo. In questo caso sarebbe ampiamente avvalorata la tesi di Sofia Boesch, già notata da Paoli, per la quale alcune passioni umbre, tra cui quella di Savino, non hanno lo scopo di contribuire alla evangelizzazione dell'Umbria, ma “si mostrano soprattutto incaricate di giustificare letterariamente l'origine di un culto”⁴⁸ già ampiamente diffuso.

Senza addentrarci in questioni più strettamente filologiche del testo ciò che risulta estremamente interessante per il nostro discorso è il tentativo di questi studi di mettere in luce espliciti legami tra alcune *passiones* umbre, il cosiddetto “ciclo della Via Salaria” e l'abbazia di Farfa. Sulla base degli studi del Susi, infatti, si è cercato di dimostrare come “...all'origine di gran

⁴⁵ Su Sabino (Savino) si vedano: F LANZONI, *La “Passio s. Sabini” o “Savini”*, in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, XVII (1903), pp. 1-26; ID., *Le vite dei quattro Santi Protettori di Faenza*, in *RIS*, XXVIII, 3, pp. 285-396; A. DUFOURCQ, *Études sur les Gesta martyrum romains. III: Le mouvement légendaire grégorien*, Parigi 1907, pp. 29-140; G. LUCCHESI, *Savino (Sabino) vescovo, Essuperanzio e Marcello diaconi, Venustiano e compagni santi, martiri nell'Umbria*, in *BSS*, XI, Città del Vaticano 1968, coll. 705-716; E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale*, in *Umbria Cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV – X)*. Atti del XV Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. Spoleto 23 – 28 ottobre 2000, Spoleto 2001, pp. 479 – 529, in particolare le pp. 515 – 519.

⁴⁶ E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale*, cit., pp. 517-518, il quale nota, a ragione, che doveva essere stata comunque redatta già nell'855, perché nota ad Adone.

⁴⁷ Cfr. F LANZONI, *La “Passio s. Sabini*, cit., p. 11, per cui la *passio Savini* sarebbe stata scritta tra il 450 e il 700; A. DUFOURCQ, *Études sur les Gesta martyrum romains*, cit., p. 90, afferma, invece, che il testo è stato redatto nel pieno secolo VI.

⁴⁸ Vedi S. BOESCH GAJANO, *Martiri, vescovi, monaci: linea di sviluppo dell'agiografia umbra dell'alto medioevo*, in *Il santo patrono nella città medievale: il culto di s. Valentino nella storia di Terni*. Atti del convegno di studio (Terni 9-12 febbraio 1974), Roma 1982, p. 180.

parte dell'agiografia umbra altomedievale può essere ipotizzata l'attività dei monaci dell'abbazia di S. Maria di Farfa. A tale riguardo, significativo è il fatto che più di un santo umbro avverta lo stimolo quasi irrefrenabile a incamminarsi per la via Salaria, che spesso nell'agiografia farfense rappresenta un itinerario tanto agiograficamente obbligatorio (perché permette ai protagonisti delle *legendae* scritte nell'abbazia, immaginata al XXX miglio di quella via, di compiere una sorta di "ritorno all'origine"), quanto topograficamente illogico⁴⁹. L'attenzione di Farfa per l'Umbria è strettamente collegata ai numerosi possedimenti che l'abbazia può vantare nella regione e che "tende" dunque a "giustificare" politicamente avvalendosi proprio delle *legendae* agiografiche⁵⁰.

Altro fattore imprescindibile per capire come e quanto la devozione per Savino fosse radicata nell'altomedioevo è la sua fama diffusissima fra la classe dirigente longobarda. Secondo quanto riporta Paolo Diacono nella *Historia Langobardorum*, infatti, Savino diviene uno dei santi nazionali delle genti longobarde in virtù dell'aiuto da lui conferito a duca Ariulfo nella battaglia vittoriosa di Camerino (anno 601). Lo stesso duca infatti, secondo il racconto leggendario, avrebbe avuto in combattimento l'appoggio di un valoroso uomo sconosciuto, poi identificato con Savino, solo dopo essere entrato nella basilica spoletina a lui dedicata e averlo riconosciuto nelle straordinarie pitture che Paolo Diacono afferma essere state realizzate all'interno⁵¹.

Ancora Paolo Diacono ci informa sull'esistenza di un'altra basilica dedicata a Savino, questa volta costruita a Pavia dal vescovo Pietro: egli avrebbe ordinato la costruzione dell'edificio di culto dopo aver ricevuto la profezia della sua imminente nomina a vescovo dallo stesso santo, proprio all'interno della basilica spoletina⁵².

Sembra opportuno, a questo punto, notare che Paolo Diacono tace completamente sulla figura di Savino, non inserendo nella sua opera alcun elemento legato alla vita o alle azioni del santo: è possibile che non conosca affatto la *passio*. Potrebbe questo essere un elemento in più che contribuirebbe ad avvalorare la tesi del Paoli circa la compilazione del testo avvenuta dunque dopo l'opera di Paolo, tra la fine del secolo VIII e gli inizi del secolo IX⁵³. L'attenzione dei duchi e degli alti esponenti del clero longobardo per Savino appare, comunque, un dato assolutamente certo e avvalorato dalle fonti.

⁴⁹ Si veda E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale*, cit., p. 495, il quale fa riferimento agli studi del Susi. A tale riguardo sono da consultare: E. SUSI, *Strategie agiografiche altomedievali in un leggendario di Farfa*, in *Cristianesimo nella storia*, 18 (1997), pp. 289-290; si veda anche SUSI 2000, pp. 65-71.

⁵⁰ Per i possedimenti di Santa Maria di Farfa in Umbria nell'altomedioevo si veda tra gli altri contributi: T. MAGGI BEI, *I possedimenti dell'Abbazia di Farfa in Umbria nei secoli VIII – XII*, in *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria*, 91 (1994).

⁵¹ *Paol. Diac., Hist. Lang.*, IV, 16.

⁵² *Paol. Diac., Hist. Lang.*, VI, 58.

⁵³ E. PAOLI, *L'agiografia umbra altomedievale*, cit., pp. 517-518.

Si è affermato che la basilica spoletana di san Savino fosse testimoniata da Procopio di Cesarea e da Gregorio Magno già tra il VI e il VII secolo⁵⁴. Un'attenta analisi delle stesse fonti permette, però, di smentire tale notizia: Procopio di Cesarea non parla esplicitamente di un edificio di culto dedicato a san Sabino, quanto di un νεώς τις (un “tempio”) nel suburbio spoletano senza alcun accenno alla sua titolatura⁵⁵. Così Gregorio Magno il quale con una lettera invita il vescovo di Spoleto Crisanto a donare a Valeriano, notaio della chiesa di Fermo, *sanctuarium beati martyris Sauini* affinché allo stesso santo potesse essere dedicato un *oratorium*⁵⁶. Nella stessa epistola non si fa affatto menzione di una basilica né di un qualsiasi altro edificio di culto dedicato a Savino in Spoleto. È comunque palese il fatto che la diocesi spoletana venerasse già Savino e ne possedesse le reliquie: la lettera non ci informa direttamente dell'esistenza di una basilica, sebbene sia assai probabile la presenza in città o nel suburbio di un qualche edificio di culto a lui dedicato almeno, per le fonti in nostro possesso, alla fine del secolo VI. Anche se non abbiamo notizie certe di una chiesa dedicata a Sabino in Spoleto prima di Paolo Diacono, possiamo notare che il suo culto inizia comunque a diffondersi tra la fine del VI e gli inizi del VII secolo almeno in area fermana: oltre al già citato *oratorium* fatto costruire da Valeriano⁵⁷, pochi anni dopo lo stesso Gregorio Magno ordina a Passivo, vescovo di Fermo, di recarsi presso il *fundus Gressianae* (o *Gressianus*) per consacrare un *monasterium* fondato dal diacono della chiesa di Ascoli, Proculo, *in honore sancti Sauini martyris*⁵⁸.

Sebbene ancora una volta la testimonianza relativa al Cicolano sia la prova più antica del culto di un santo, in questo caso di Savino, in area sabino – reatina, non mancano, nei documenti di Farfa, altre citazioni di edifici di culto dedicati al martire umbro. Una *aecclesia sancti Savini in fundo Folliano* è già nel patrimonio farfense nell'anno 817 (altri documenti successivi annovereranno l'edificio *in territorio sabinensi*)⁵⁹.

⁵⁴ G. LUCCHESI, *Savino (Sabino) vescovo*, cit., col 709, in cui si afferma che la basilica è riportata da Procopio di Cesarea e da Gregorio Magno. Per queste fonti si vedano le note successive.

⁵⁵ Procopio di Cesarea, *De bello Gothico*, II, 8, 16-17: ...καὶ π[er] τ[er]ρα[ς] τ[er]ρα[ς] π[er] τ[er]ρα[ς] τ[er]ρα[ς], π[er] τ[er]ρα[ς] τ[er]ρα[ς] τ[er]ρα[ς] π[er] τ[er]ρα[ς] τ[er]ρα[ς] τ[er]ρα[ς].

⁵⁶ Gregorio Magno, *Registrum Epistularum*, IX, 59 del novembre del 598.

⁵⁷ Cfr. nota precedente. Lo stesso *oratorium* è anche riportato, sempre nel *Registrum Epistularum*, in IX, 58, ancora del novembre 598.

⁵⁸ Gregorio Magno, *Registrum Epistularum*, XIII, 16, del novembre del 602.

⁵⁹ Si vedano, al solito: RF II, docc. 224 (dell'817) e 282 (dell'840); RF III, doc. 300 (dell'anno 857-859). La stessa chiesa è ancora tra i possessi di Farfa alla fine del secolo X, come testimoniato da documenti del *Liber Largitorius*: LL, I, doc. 213 del giugno 943, in cui l'edificio è detto essere in un possedimento *qui dicitur Follianum in territorio sabinensi*; LL, I, doc. 343 del maggio 983. Ancora il *Liber Largitorius* è testimone dell'esistenza di una seconda chiesa dedicata a Savino ma menzionata per la prima volta solo nel 998: si veda LL, I, doc. 423, in cui si parla di un fondo *in Agutiano in quo est aecclesia sancti Savini*.

È possibile, a questo punto, sulla base delle fonti esaminate, tentare di tracciare delle linee riassuntive circa lo sviluppo del culto di Sabino nell'Italia centrale e circa la sua penetrazione nel territorio sabino in generale e cicolano in particolare:

- A. È certo che il centro di diffusione di tale devozione sia da individuarsi in Spoleto, città che vanta le reliquie del santo almeno alla fine del secolo VI;
- B. Il culto si diffonde notevolmente in area fermana tra la fine del secolo VI e gli inizi del secolo VII;
- C. La straordinaria fama goduta dal santo tra i longobardi favorisce la nascita di altri edifici di culto che portano il suo nome: non a caso una *aeccllesia sancti Savini* è tra i possedimenti donati a Farfa proprio dal duca longobardo di Spoleto Faroaldo II al principio del secolo VIII;
- D. È probabile che l'appropriazione o solo l'attenzione per edifici e fondi da parte di Farfa abbia "favorito" (e qui seguono Paoli) la nascita della *passio* tra la fine del secolo VIII e i primi anni del secolo IX. Come già detto, studi recenti hanno cercato di provare come l'abbazia di Farfa tenda, dall'VIII secolo, a creare un suo "dossier agiografico" contribuendo alla stesura o alla rielaborazione di *legendae* tese a "collegare" in qualche modo il cenobio di Santa Maria con i santi e i martiri dei luoghi entrati a far parte del suo patrimonio; al contrario, è possibile che alcuni racconti agiografici possano aver avuto anche solo lo scopo di giustificare l'attenzione del cenobio nei riguardi di determinati territori. Non a caso, infatti, Sabino è presentato come vescovo di Assisi, sebbene sia poi subito trasferito a Spoleto: siamo a livello di ipotesi, ma è possibile che il cenobio sabino potesse avere qualche attenzione particolare per il territorio di Assisi e che abbia tentato di giustificarla "proponendo" un santo "capace" di mettere in collegamento l'abbazia, Spoleto e la città di Assisi stessa⁶⁰.
- E. Se si accetta che la *passio Savini* sia un prodotto farfense (è ancora utile ribadire che si tratta di ipotesi, in assenza di dati certi, sebbene gli indizi siano molti), risulteranno scontati i già notati punti di contatto con il cosiddetto "ciclo della via Salaria". A questo punto il Cicolano, potrebbe essere preso a paradigma circa le strategie farfensi: nella nostra regione, infatti, tra VIII e IX secolo si diffondono o si rafforzano culti, come quelli per Antimo o

⁶⁰ Infatti l'attenzione di Farfa per Assisi è tutt'altro che modesta. La prima notizia di un possesso farfense nel territorio della città è del 975: in LL I, doc. 357, si cita una *aeccllesia Sancti Iohannis in comitato asisinato*. Tra la fine del secolo X e gli inizi dell'XI, Farfa entra in possesso di un numero notevole di terreni e di chiese in città e nei pressi di questa: si vedano: RF III, doc. 525 del 1019 (donazione di due chiese in *Asisio*), RF IV, docc. 681, 711, 745; ma soprattutto RF IV, doc. 675 del 1027, in cui, con lo stesso documento, si donano in favore del cenobio sabino chiese e terreni sia nei pressi di Assisi che nei pressi di Spoleto.

per Anotolia, indiscutibilmente legati all'abbazia. Sabino dunque andrebbe ad aggiungersi, nel Cicolano, a queste devozioni strettamente collegate sia alla classe dirigente longobarda che al cenobio sabino.

2.1.6 Il culto di San Benedetto.

Per capire quanto sia straordinariamente diffuso il culto per il padre del monachesimo occidentale nell'Italia centrale nell'alto medioevo, basterà, tra le altre cose, scorrere anche velocemente, gli indici dei documenti farfensi. Il numero elevatissimo degli edifici di culto e delle località che recano il suo nome ne è una testimonianza evidente: si può osservare, infatti, che il nome di Benedetto è secondo soltanto a quello della Vergine. È ovvio che i monaci benedettini abbiano a cuore in maniera particolare il ricordo e la devozione per il padre fondatore: ogni zona nella quale la penetrazione farfense appare massiccia presenta, infatti, una lunga serie di edifici sacri (e non solo) che portano nella titolatura il nome di Benedetto. Ovviamente il discorso fatto fin qui è assolutamente valido per la regione reatina e per il Cicolano in particolare (non dimentichiamo poi che il Sacro Speco è relativamente poco distante dall'area cicolana). Come già osservato, infatti, nella nostra regione, a partire dall'anno 876 è attestata⁶¹ la presenza della *Cella Sancti Benedicti in Petroniano*, punto amministrativo strategico principale del cenobio sabino nel Cicolano. Ancora una volta tale attestazione risulta di primaria importanza se si pensa al fatto che l'edificio nei pressi dell'attuale abitato di Petrignano, è uno dei più antichi presenti nei documenti di Farfa che rechi la dedicazione a Benedetto. La prima attestazione del culto (sempre parlando relativamente ai documenti raccolti da Gregorio da Catino) è dei primissimi anni del secolo IX: sebbene il documento è riportato nel Regesto come contenente elementi di difficile interpretazione e datazione, esso testimonia la presenza di una *curtis sancti Benedicti in territorio sabinensi* già nell'801⁶²; una *aecclisia sancti Benedicti* è poi attestata in *Furnicata fundo* pochi anni dopo, nell'817⁶³. Il culto di Benedetto appare in netta crescita nel secolo X: si moltiplicano gli edifici a lui dedicati in tutta l'Italia centrale⁶⁴.

Tornando al Cicolano appare fin troppo chiaro che i monaci di Farfa abbiano voluto onorare il padre dell'ordine dedicando lui il maggiore centro dell'area in possesso del cenobio di Santa Maria. Non sembrerà superfluo, infatti, ricordare l'imponenza delle rovine della *Cella Sancti Benedicti*

⁶¹ LL I, dd. 52 e 55 = Chron. I, 228.

⁶² RF II, doc. 273.

⁶³ RF II, doc. 224 dell'817; la stessa chiesa è poi menzionata in RF II, doc. 282 dell'840 e in RF III doc. 300 della metà del secolo IX

⁶⁴ Sono testimoniate *aecclisiae, curtes e cellae* dedicate a Benedetto in *territorio Marsicano, in sabinensi territorio, in Firmano territorio, in Asisio comitatu, in territorio esculani, in comitatu narniense* e moltissime chiese a Roma, tra cui una in *regione IX*, una seconda in *thermis Alexandrinis* e una terza in *loco scorticularii*

ancora visibili a Petignano, indizio certo di un centro sicuramente florido nel secolo IX, anche e soprattutto per la sua posizione strategica che domina le vie d'accesso alla piana di Corvaro.

2.1.7 Il culto di San Leopardo.

Prima di cercare di analizzare il culto di San Leopardo nel Cicolano, dobbiamo necessariamente ricordare che la presenza dell'edificio di culto lui dedicato è riportata in un documento di XIII secolo. In tale documento, però, come già notato⁶⁵ la chiesa si dice essere stata donata all'abbazia umbra di San Pietro in Valle di Ferentillo, *ab antiquis imperatoribus*, titolatura sotto la quale il Leggio pensa possano essere identificati addirittura i duchi longobardi.

Non è poi così facile stabilire l'identità del san Leopardo venerato nella chiesa di Borgorose: il culto potrebbe essere antico se si pensa che l'edificio sacro è costruito sulle fondamenta di un antico (probabile) tempio-santuario pagano e che, al penoso stato attuale, è comunque possibile ancora distinguere molti materiali di epoca romana riutilizzati. Le possibilità circa l'identificazione del santo in questione sono due e tutte e due rimandano comunque, seppure in maniera diversa, ad un ambito geografico umbro-marchigiano:

A. San Leopardo martire di Roma⁶⁶. La più antica testimonianza del santo è nel *De locis sanctis martyrum*⁶⁷, in cui si dice che è sepolto nel cimitero romano di Ermete. Non sappiamo se la *passio s. Leopardi*⁶⁸, già nota ad Usuardo, sia da ricondurre a questo personaggio. Come notato dagli studiosi però, non ha assolutamente valore storico. La notizia più interessante desumibile dalla *passio* è il presunto seppellimento del corpo nella cittadina umbra di Otricoli, la stessa città in cui si ha memoria di un altro martire Leopardo⁶⁹ lì venerato insieme ai compagni di martirio Eleozosimo e Nettario. Si sono fatte ipotesi per le quali il Leopardo martire romano possa essere identificato con un presbitero attivo a Roma tra IV e V secolo come restauratore di chiese e di cimiteri romani, il cui nome compare in una iscrizione proprio del cimitero di Ermete, riguardo i lavori di manutenzione della tomba di San Giacinto.

B. San Leopardo vescovo di Osimo⁷⁰. Secondo una tradizione storica locale, un san Leopardo sarebbe stato il primo vescovo e il fondatore della chiesa osimana⁷¹. Il suo

⁶⁵ vedi nota 78.

⁶⁶ F. CARAFFA, *Leopardo, santo, martire di Roma*, in BSS, VII, Città del Vaticano 1966, coll. 1335-1336.

⁶⁷ R. VALENTINI – G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma*, II, p. 117.

⁶⁸ BHL, II, n. 4888.

⁶⁹ G. LUCCHESI, *Eleozimo, Nettario e Leopardo, santi martiri venerati a Otricoli*, in BSS, IV, Città del Vaticano 1964, col. 1000.

⁷⁰ G. BOCCANERA, *Leopardo, vescovo di Osimo, santo*, in BSS, VII, Città del Vaticano 1966, coll. 1333-1335.

culto si sarebbe presto diffuso in un'area abbastanza vasta, se si pensa che chiese a lui dedicate sono testimoniate nei pressi delle cittadine di Fermo, Camerino e Fabriano. L'antichità del suo culto trova prova in un manufatto d'argento custodito ad Osimo, sul quale a sbalzo vi è l'effigie del santo. L'opera è comunemente riconosciuta appartenente al secolo IX.

Il culto di un san Leopardo è certamente testimoniato in area reatina: la presenza di una chiesa dedicata a Leopardo è ampiamente riportata nei documenti farfensi. La sua prima menzione è nel Regesto, e reca la data dell'anno 813⁷²: l'edificio di culto si dice essere ubicato presso le mura della città di Rieti, *insuper portam Interocrinam*, ed è ancora annoverato tra i possessi di santa Maria alla fine del X secolo⁷³. Sappiamo bene che la città di Rieti, grazie alla via Salaria è in ottima posizione per quel che riguarda i collegamenti con l'area marchigiana, e non facciamo fatica a pensare che il culto del Leopardo vescovo di Osimo possa essere penetrato in città già almeno agli inizi del secolo IX. È pur vero che anche la città umbra di Otricoli, la cui storiografia annovera ben due martiri di nome Leopardo tra le memorie della sua chiesa, non è poi così lontana dalla stessa Rieti: il Boccanera ritiene comunque che le chiese reatine siano da ricondurre alla memoria del santo osimano piuttosto che agli altri, e forse la deduzione è da condividere se si pensa alla discreta diffusione di quel culto in una vasta area e al fatto che più di un indizio poi riporti al secolo IX.

Collegando queste riflessioni con le teorie già citate del Leggio circa la chiesa di Borgorose, verrebbe in mente una suggestiva ipotesi: la chiesa di San Leopardo nel Cicolano potrebbe essere sorta proprio nel secolo IX, sulla scia della diffusione di un culto che, per le pochissime testimonianze a noi note, sembra avere in questo secolo la fortuna maggiore anche in area reatina.

⁷¹ BHL II, n. 4884, di scarsissimo valore storico.

⁷² RF doc. 201; doc. 235 dell'anno 817.

⁷³ RF doc. 404 dell'anno 967. La stessa chiesa è riportata più volte nel *Largitorius*: vedi LL I, doc. 170 dell'anno 955: (...) *Insuper portam Interocrinam civitatis reatinae aecclesiam S. Leopardi*; vedi poi LL I, doc. 197 dello stesso anno e LL. doc. 113 del novembre del 936. Esiste anche un'altra chiesa dedicata a Leopardo in *Tazano*, ma attestata dalle fonti farfensi non prima del secolo XI.

Conclusioni

Il Cicolano: un caso paradigmatico?

I recenti e validi studi del Leggio e del Susi, sulla scia del prezioso contributo del Saxer sui culti tardoantichi e di epoca longobarda legati alla via Salaria, a Farfa e all'area reatina in generale, permettono alcune riflessioni e alcune "applicazioni" anche al Cicolano. Abbiamo già evidenziato, anche attraverso l'analisi dei culti, come l'attenzione dei più importanti cenobi dell'Italia centrale per il Cicolano sia un dato certo: essi rappresentano i punti di riferimento per la locale popolazione all'indomani del tracollo delle strutture amministrative romane. Come notato dal Leggio, infatti, i *municipia* "[...] della valle del Salto, come *Cliternia* e la *Res publica Aequicolanorum*, colpiti forse più precocemente dalla crisi demografica e dalla depressione economica, non furono mai sedi di diocesi"⁷⁴ e inoltre, in riferimento alla diocesi di Rieti, per lo stesso periodo, egli nota che " [...] l'articolazione delle strutture religiose sul territorio diocesano sia dominata dalla presenza dei grandi monasteri benedettini di Farfa, S. Salvatore Maggiore e di S. Pietro in Valle, i quali, con le loro chiese dipendenti, avevano costituito un fitto reticolo molto più densamente diffuso nell'alto Medioevo di quello direttamente dipendente dall'episcopio reatino"⁷⁵.

Per il Cicolano abbiamo dimostrato come tutti e tre i monasteri siano, comunque in maniera diversa, protagonisti della storia della nostra regione per l'altomedioevo. Ancora una volta sarà utile ribadire che le fonti in nostro possesso sono assai lacunose, se si eccettua la ricca documentazione farfense, e che per i monasteri di San Salvatore e Maggiore e San Pietro in Valle esse addirittura non esistono per questo periodo: la stessa analisi dei culti fin qui svolta, se si eccettua il caso particolare di San Leopardo su cui già abbiamo discusso, trae spunto praticamente dalla sola documentazione farfense. Fatta questa premessa, proviamo a mettere insieme i dati comunque fin qui raccolti.

Per quel che riguarda Farfa, è ormai certo che il monastero di Santa Maria abbia perseguito una politica di espansione in tutta l'Italia centrale appropriandosi anche dei culti più sentiti dalle comunità con cui il cenobio entra di volta in volta in contatto. Per quel che concerne l'area più vicina a Farfa, il Susi afferma che " [...] la comunità farfense, nella sua prima fase espansiva

⁷⁴ T. LEGGIO, *Forme di insediamento nel Reatino e in Sabina nel medioevo. Alcune considerazioni.*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano", 95, 1989. pp. 165-201. In particolare p. 171.

⁷⁵ ID., *Rieti e la sua diocesi: le stratificazioni culturali*, p. 138.

nell'area curense, abbia intenzionalmente teso, con il sostegno dei duchi spoletini prima e dei sovrani longobardi poi, ad impossessarsi dei santuari e / o delle devozioni presenti sul territorio, con l'evidente finalità di costruire una vera e propria rete culturale, gravitante intorno al monastero [...], rilanciando e promuovendo i culti ad essa connessi”⁷⁶. Non si è lontani dal vero, affermando che una volta “divenuti farfensi”, alcuni culti possano essere stati scelti dai monaci nella intitolazione di chiese fondate ex novo o solo “ridedicate” a un nuovo santo dopo essere entrate in possesso del cenobio; e inoltre il forte legame con la dinastia longobarda, strettissimo nel Cicolano già all'inizio del secolo VIII grazie alle donazioni di duca Faroaldo II, ha sicuramente contribuito alla diffusione di quei culti che più sono vicini agli alti esponenti della classe dirigente del vicino Ducato di Spoleto e dei regali longobardi in generale.

Possiamo provare a dividere per gruppi i culti che abbiamo visto essere attestati nel Cicolano nell'altomedioevo:

- A. Culti locali (sviluppatisi da racconti agiografici inquadrabili in area sabina). Intendiamo in questo senso i culti già molto popolari in epoca tardoantica nell'area reatina. È il caso di Antimo e di Anatolia (quest'ultima sarà il tema del prossimo capitolo), i cui luoghi del martirio sono da collegarsi alla Sabina e alla via Salaria.
- B. Culti longobardi. È accertato che alcuni santi abbiano goduto di straordinaria fama presso la classe dirigente longobarda, anche grazie a racconti leggendari che li vogliono accanto ai sovrani in battaglia. Sabino/Savino e Michele Arcangelo rispondono perfettamente a questo profilo.
- C. Culti farfensi. Il più grande centro amministrativo di Farfa nel Cicolano è dedicato a Benedetto, in ossequio al padre fondatore dell'ordine.
- D. Altri culti. All'appello mancano culti di provenienza romana, come quello per Sebastiano e la devozione per Leopardo, probabilmente di origine umbro-marchigiana.

Come tutte le schematizzazioni, anche questa lascia spazio ad alcune necessarie precisazioni: è evidente che santi come Michele Arcangelo, protettore primo delle genti longobarde, goda di straordinaria considerazione in tutta l'area reatina (basterebbe pensare, tra i tanti esempi, alla grande fama del santuario sul Monte Tancia o alla chiesa dello stesso santo *ad pontem fractum* presso Rieti, già attestata nella prima metà del secolo VIII) e sia tenuto in gran conto dagli stessi

⁷⁶ SUSI 2000, p. 71.

monaci di Farfa, i quali dedicano a lui uno dei tre oratori presenti nell’VIII secolo presso il monastero; abbiamo visto, inoltre, come i monaci benedettini abbiano tentato di “far proprio” anche il culto di Sabino, attraverso la “rivisitazione - rielaborazione” (se non proprio attraverso la stesura *ex-novo*) della *passio Sabini*: molto spesso gli interessi di Farfa sembrano inevitabilmente coincidere con quelli dei longobardi ormai stanziati nell’area reatina. Le analisi del Susi e del Leggio sui culti farfensi nel secolo VIII⁷⁷ dimostrano, come già notato, l’attenzione di Santa Maria a determinati santi piuttosto che ad altri, ma tutti quelli presenti nel Cicolano sembrano, in qualche modo, riconducibili proprio al grande monastero. E allora ecco che la nostra regione sembra rispondere pienamente ai criteri di diffusioni dei culti per tutte le aree toccate dagli interessi farfensi e longobardi insieme.

La penetrazione longobarda e la vicinanza della via Salaria, vettore fondamentale per il diffondersi di alcune devozioni, permettono tale situazione, favorita da una fitta, seppur secondaria, rete viaria di collegamento tra Rieti, Farfa e dunque la Salaria e il Cicolano: se la via Salaria è stata a ragione definita la via del Vangelo per i Sabini dal Saxer⁷⁸ perché non pensare che la (presunta) via *Caecilia*, distaccandosi dalla grande via consolare, possa avere avuto lo stesso ruolo per il Cicolano.

Un’ultima riflessione sembra importante: dalle carte analizzate fin qui (nell’arco di tempo preso in considerazione), non appare alcuna prova dell’esistenza di edifici sacri dedicati alla Vergine. A mio parere questo non è che l’ennesimo indizio della lacunosità delle fonti: troppo sentito e troppo diffuso in tutta l’area reatina il culto per la madre di Cristo da non credere che non ve ne sia traccia anche nel Cicolano tardoantico e altomedievale.

⁷⁷ Vedi note precedenti.

⁷⁸ SAXER 1990, p. 246.

3. Anatolia: una martire “contesa”

Il culto prestato alla vergine e martire Anatolia è senza ombra di dubbio quello maggiormente sentito in tutta la valle del Salto¹. Centro principale di diffusione di tale devozione è il santuario presso il paese di Sant’Anatolia appunto, una piccola frazione del comune di Borgorose, sviluppatasi proprio intorno al luogo di culto. È come se il Cicolano riconoscesse in Anatolia la “propria” patrona e come tale la celebrasse: è forse l’unica festività religiosa in tutto il territorio equicolo per la quale si rispetta rigorosamente il calendario liturgico, che la pone il 9 e il 10 di luglio. Una devozione così sentita presuppone una lunga tradizione culturale alle spalle che vuole la santa martirizzata esattamente sul luogo in cui oggi sorge l’edificio sacro. Sull’antica presenza del culto per Anatolia nel Cicolano non vi sono dubbi: abbiamo già notato come almeno al principio del secolo VIII nel nostro territorio esistesse una chiesa dedicata alla martire, oggetto di una donazione da parte di duca Faroaldo II all’abbazia benedettina di Farfa².

Risulta evidente che l’importanza del culto e, soprattutto, la sua sopravvivenza così sentita fino ad oggi, giustifichino una trattazione specifica che cerchi di capire quando e come tale devozione si sia radicata nel territorio. Parimenti importante sarà il tentativo di dirimere una lunga questione circa l’attribuzione del titolo di santuario martiriale di Anatolia a due chiese che, contemporaneamente, se ne arrogano il diritto: la comunità di Borgorose ha da sempre considerato il proprio santuario quello “autentico”, innalzato sul sito del martirio della santa; allo stesso modo gli abitanti del centro di Castel di Tora, nella non lontana valle del Turano, considerano la loro chiesa dedicata sempre ad Anatolia, l’edificio “originale” che può vantare il titolo di *locum martyrii*³. Sulla base delle fonti (letterarie ed archeologiche), e sulla scia di importanti contributi recenti si cercherà di definire la questione.

¹ Bisogna comunque tener presente che un altro culto sentitissimo è quello per la santa Filippa Mareri, francescana, vissuta nel secolo XIII e fondatrice del monastero ricostruito a Borgo San Pietro dopo la realizzazione dell’invaso artificiale del Salto.

² RF V, doc. 1303 = Chron. I, 139-140 del 705.

³ Ancora oggi la disputa è assolutamente aperta e non poche sono le liti e le questioni sostenute presso la diocesi di Rieti. Basti pensare, ad esempio, che solo Sant’Anatolia presso Borgorose ha ottenuto a oggi lo *status* giuridico di santuario, a discapito della chiesa di Castel di Tora. Nonostante questo è rimasta inesausta la petizione degli abitanti del Cicolano tesa a riottenere addirittura le spoglie della santa martire custodite da più di un millennio presso i monasteri di Subiaco: ci si lamenta che “solo una scapola” della santa sia potuta essere concessa al “suo” santuario (considerato il legittimo dagli equicoli).

3.1.1 Anatolia Vergine e Martire⁴: le più antiche testimonianze del culto

Anatolia è una martire il cui culto è da subito fiorente e sentito nella cristianità. Prove inconfutabili lo attestano: come vedremo tra poco, secondo la tradizione, la santa trova la corona del martirio durante la persecuzione scatenata dall'imperatore Decio, dunque alla metà del secolo III. Ciò che stupisce è la immediata diffusione del suo culto, già attestato dalle fonti alla fine del secolo IV: assai precocemente dunque, soprattutto se si tiene conto della fonte che ne riporta la primigenia testimonianza. In ordine cronologico, infatti, è Vittricio, vescovo francese di Rouen, ad inserire la vergine e martire *Anathoclia* (che ovviamente sta per Anatolia) tra i santi che sono in possesso di poteri curativi, nella sua opera, il *De laude sanctorum*⁵. L'opera viene terminata probabilmente nel 396, a poco meno di 150 anni dalla presunta morte di Anatolia, in Francia, molto lontano dai "loca" che hanno visto le gesta della martire: il suo culto è dunque già ampiamente diffuso parimenti alla sua fama di taumaturga.

Ma solo con il Martirologio Geronimiano Anatolia viene "inquadrate" in un contesto geografico stabilmente definito: ella è riportata sia al giorno 9 di luglio, sia al giorno successivo⁶. Ciò che a noi più interessa è la menzione del giorno 10 luglio, in cui è insieme a quella che sarà la sua "compagna" di martirio per eccellenza, Vittoria (spesso le due saranno pure descritte come

⁴ La bibliografia su sant'Anatolia è ricca. I principali lavori: AA.SS *Julii*, II (4-9), Antverpiae 1721, pp. 671-682; P. CAPONI, *Notizie storiche di Santa Anatolia Vergine e Martire*, Roma 1852; BHL, 417-418; A. ZACCARIA, *Cenni storici della vita di S. Anatolia V. e M. che si venera nella chiesa di Gerano*, Subiaco 1909; I. SCHUSTER, *Note d'antica agiografia sabina, IV, Le sante Anatolia e Vittoria, Vergini e Martiri*, in *Bollettino diocesano ufficiale per le diocesi di Sabina, Tivoli, Narni e Terni, Poggio Mirteto e dell'abbazia di Subiaco*, 5, n. 8, (1917); P. PASCHINI, *La "passio" delle martiri sabine Vittoria e Anatolia con introduzione e note*, Roma 1919; B. CIGNITTI, *Anatolia, Audace, Vittoria*, in BBSS, coll. 1074-1082, Roma 1961; M.G. MARA, *I martiri della via Salaria*, Roma 1964, in part. le pp. 151-201; V. SALETTA, *S. Anatolia*, Roma 1968; G. CROCCETTI – OCETETTIMI, *Vittoria e Anatolia, Vergini romane – martiri in Sabina. La "passio", le reliquie, il culto*, Fermo 1973; G.P. CAROSI, *Santa Anatolia*, Subiaco 1974; V. SAXER, *I santi e i santuari antichi della via Salaria da Fidene ad Amiterno*, in *Rivista di Archeologia Cristiana* 66, 1990, pp. 265-273; P. CARROZZONI, *Un convento francescano nella Valle del Turano. S. Anatolia in Castelveccchio*, in *Il Territorio*, 7/2-3 (1991), pp. 67-87; G. CENSI, *S. Anatolia a Gerano*, Gerano 1993; T. LEGGIO, *Rieti e la sua diocesi: le stratificazioni culturali*, in (a cura di) S. BOESCH GAJANO e E. PETRUCCI, *Santi e culti del Lazio. Istituzioni, società, devozioni. Atti del Convegno di Studio, Roma, 2-4 maggio 1996*, Roma 2000, pp. 127-159, in part. pp. 141-151; E. SUSI, *I culti farfensi nel secolo VIII*, in *Santi e culti del Lazio*, cit., pp. 61-81; I. TOZZI, *Rieti e la sua provincia. Il paesaggio religioso: cattedrali, abbazie, pievi e santuari*, Rieti 2006, pp. 101-108; V. FIOCCHI NICOLAI, *Nuove ricerche e considerazioni sui santuari martiriali di S. Vittoria e S. Anatolia e sui rapporti con l'Abbazia di Farfa*, in "Farfa Abbazia Imperiale". Atti del Convegno Internazionale. Farfa – Santa Vittoria in Matenano, 25-29 agosto 2003, Negarine di San Pietro in Cariano 2006, pp. 421-435. Mi sembra utile riportare anche un sito internet, ben fatto, ricco di foto, notizie, pubblicazioni e bibliografia, interamente dedicato alla frazione di S. Anatolia nel comune di Borgorose: www.santanatolia.it

⁵ Vedi Vittr., *De laude sanctorum*, XI, in *Patrologia Latina*, 20, col. 453: "Curat Rogata, Leonida, Anastasia, Anathoclia". La nostra santa manterrà la fama di guaritrice, rafforzata poi dalla stesura della *passio*. Vedremo poi come tale accezione sia ancora fortissima nello stesso Cicolano.

⁶ I.B. DE ROSSI – L. DUCHESNE, *Martyrologium Hieronimianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis*, Bruxellis 1894, (*AASS Novembris*, II, 1), p. 89; si veda anche M.G. MARA, *I martiri della via Salaria*, cit., pp. 152-153, ma soprattutto V. SAXER, *I santi e i santuari antichi della via Salaria*, cit. pp. 265-268.

sorelle): le due sante sono commemorate genericamente “in Savinis”⁷. La loro memoria dunque è strettamente legata alla Sabina, regione in cui avrebbero trovato il martirio. Le testimonianze successive tenderanno, oltre che a consolidare la già forte devozione per Anatolia e Vittoria, a dare maggiori informazioni circa i luoghi della passione e del martirio delle due. Le notizie su Vittoria sono poi molto più precise: sempre nel Geronimiano, infatti, al 19 dicembre è ancora commemorata, e vi si aggiunge un’ulteriore indicazione geografica oltre alla generica forma “in Suanis” (per “in Savinis”), e cioè *civitate Triplana*. L’indicazione porta in maniera chiara ed irresistibile all’identificazione del luogo del martirio di Vittoria con l’antico centro di *Trebula Mutuesca*, oggi Monteleone Sabino, in cui le tracce dell’antico culto sono assolutamente evidenti⁸. Nulla in più, invece per Anatolia. A celebrare la importante diffusione del culto vi è poi la loro raffigurazione musiva nella teoria delle sante martiri della metà del secolo VI in Sant’Apollinare Nuovo in Ravenna⁹ e lo spazio loro dedicato da Aldelmo di Malmesbury (morto nei primissimi anni del secolo VIII) sia nel “*De laudibus virginum*” che nel “*De laudibus virginitatis*”¹⁰: sappiamo, ad esempio, che in chiesa si leggevano i loro encomi così come la loro fama fosse già conclamata in tutta la cristianità.

Per arrivare ad avere notizie più precise riguardo Anatolia e il luogo effettivo dove sarebbe avvenuto il suo martirio bisognerà attendere i martirologi storici: sarà Beda il primo, in ordine cronologico, a dare importanti indicazioni. Al 9 di luglio, infatti, egli pone Anatolia (inserendo l’episodio della conversione del “marso” Audace, colui che tutta la tradizione successiva assocerà ad Anatolia nel martirio) e aggiunge che ella sarebbe stata uccisa *in civitate Tyrae*¹¹. Adone e Usuardo sembrano seguire molto pedissequamente le notizie di Beda senza aggiungere novità importanti.

⁷ Nei diversi codici: “Safini”, “in Sauinis”.

⁸ Su Monteleone Sabino, i luoghi e il culto per Vittoria, tra i tanti lavori si veda l’ultimo con la bibliografia precedente: V. FIOCCHI NICOLAI – COLAICCIARDI, *La catacomba di S. Vittoria a Monteleone Sabino (Trebula Mutuesca)*, Città del Vaticano 2003.

⁹ Vedi CIL XI, 281.

¹⁰ Si veda Aldel., *Patrologia Latina* LXXIX, coll. 151-152 e coll. 279-280.

¹¹ Si veda Beda, *Patrologia latina*, XCIV, col 970. Si noti che nei vari codici la città di Tora la si trova nelle diverse tradizioni: *Tyrae – Thyra – Tirae*. La città è erroneamente creduta *in Piceno*.

3.1.2 Il culto di Anatolia nel territorio reatino: i primi edifici di culto, l'invenzione delle reliquie, i dati topografici della Passio, i dati archeologici.

In questa sede si baderà soprattutto a due altri dati importanti per il nostro lavoro: da un lato si prenderanno in considerazione i documenti attestanti edifici di culto dedicati ad Anatolia in tutta l'area reatina e nel Cicolano in particolare (indagine ancora quasi del tutto dipendente dalle carte farfensi, in assenza di altra documentazione coeva), dall'altro si porrà l'attenzione alla *passio* con particolare cura di tutti gli elementi utili a poter inquadrare nel territorio il culto per la santa e, soprattutto, a cercare di capire dove poter rintracciare l'antica città di *Tora*.

Per quel che concerne gli edifici di culto dedicati ad Anatolia presenti nelle fonti per il secolo VIII e IX, l'analisi è abbastanza semplice: oltre, ovviamente, alla chiesa donata da Faroaldo II agli inizi del secolo VIII, già ampiamente trattata, le carte di Farfa riportano ancora due documenti attestanti il culto per la santa.

Del 776 è la menzione di una donazione da parte del duca di Spoleto Lupo, di terre a favore di Santa Maria di Farfa "...*excepto clausuram ad sanctam Anatoliam...*", ubicata nella *Massa Capitanea*¹²; saranno poi numerose le citazioni successive dello stesso edificio tese a riconfermarne il possesso ai benedettini del cenobio sabino;

dall'817 è invece attestata una seconda chiesa dedicata alla santa, questa volta nella Sabina Tiberina¹³: il documento riproduce una bolla di papa Stefano IV di riconferma dei beni al monastero in cui si riporta "...*ex fundo Usiano, qui et Hilianus vocatur, uncias sex in quo est ecclesia S. Anatholiae*"¹⁴.

Si evince facilmente che per i due secoli presi in considerazione non esiste alcuna citazione di un edificio di culto dedicato ad Anatolia nella Valle del Turano. Questa si avrà per la prima volta solo nel 967. Di quest'anno, infatti, è un documento del Regesto Sublacense con il quale Ottone I certifica "...*omnes res quas in reatino territorio tenere et possidere debet. Hoc est in valle que (sic) dicitur Tore aecclesia sanctae Anatoliae quam detinet per concessionem reatini episcopii adscriptam*"¹⁵. Oltre a determinare l'esistenza di un edificio di culto dedicato ad Anatolia nella

¹² RF II, doc. 132.

¹³ E. SUSI, *I culti farfensi nel secolo VIII*, in *Santi e culti del Lazio*, cit., pp. 72-73, in particolare la nota 52.

¹⁴ RF II, doc. 224. Stranamente non si ha traccia di *ecclesiae* dedicate ad Anatolia nel *Liber Largitorius*.

¹⁵ L. ALLODI – LODIEVI (a cura di), *Il Regesto Sublacense del secolo XI*, Roma 1885, p. 5 doc. n. 3 dell'11 gennaio del 967. La stessa chiesa è ancora riportata nel Regesto del monastero di Subiaco (p. 58, doc. n. 21) in un documento

Valle del Turano, il documento ci informa che lo stesso è stato concesso dall'episcopato reatino ai monaci di Subiaco, i quali dunque ne potevano così rivendicare il possesso nei confronti della stessa Farfa.

Come abbiamo potuto constatare, le fonti ci riportano due chiese di Sant'Anatolia in qualche modo legate al toponimo "Tora"(o Tyre): al principio del secolo VIII, abbiamo sant'Anatolia *de Turano* (nel Cicolano); solo molto tempo dopo (nel 967) abbiamo notizia di un edificio dedicato alla stessa santa *in valle que dicitur Tore*. Proviamo ora a capire dall'analisi della *passio* se sia possibile dirimere la questione.

successivo (un privilegio di Leone IX) del 31 ottobre del 1051: "...*in valle torensis et aecclesia sanctae Anatoliae quem per scripta retinetis ab episcopo sanctae reatinae ecclesiae*".

Il problema relativo alla datazione della *passio* in cui sono protagoniste sia Anatolia che Vittoria è stato ampiamente dibattuto. L'analisi migliore sembra essere senza dubbio quella proposta dal Saxer¹⁷, il quale ipotizza per la forma attuale e quindi definitiva del testo, una stesura non precedente all'inizio del secolo VIII, opera di un monaco farfense: nel cenobio sabino, infatti, si sarebbe messa in atto una generale risistemazione del materiale precedentemente esistente. Seguendo sempre il Saxer, infatti, il racconto unitario così come lo possiamo leggere oggi, sarebbe il risultato di un processo che da un testo originario forse relativo alla sola Vittoria già circolante addirittura nel secolo V, si sarebbe "esteso" anche ad Anatolia, favorito da un comune elogio della verginità. La prima parte della *passio*, infatti, è un elogio ininterrotto della purezza femminile: sarà la stessa Anatolia a convincere Vittoria della giusta scelta della verginità di contro al matrimonio.

Scorrendo il testo, il primo importante punto per la nostra ricerca, è la citazione dei luoghi dei propri possedimenti in cui i pretendenti sposi delle due giovani hanno intenzione di trasferirle dopo il rifiuto ottenuto in seguito alla richiesta di matrimonio: Eugenio, promesso a Vittoria, decide di portarla *in suburbio tribulani territorii*, mentre Tito Aurelio condurrà Anatolia *in territorio turensi*. Le due quindi soggiorneranno *in locis incultis et squalidis* affinché *...famem paterentur et nihil eis daretur nisi vesperum modicum panis cibariissimi*¹⁸. È questa la prima menzione "geografica" dell'area sabina presente nel testo: per Anatolia compare l'accenno al toponimo *Tora* senza però citar di più. Il riferimento allo squallore e all'asprezza del luogo sembra, in questa sede, poco indicativo ai fini di un inquadramento sul territorio, teso di più ad aumentare il "patos" del racconto e a ribadire l'infausto destino delle due giovani che a fornire precise coordinate topografiche.

La permanenza a *Trebula* di Vittoria sarà segnata dall'episodio della cacciata del drago da una grotta della città e dalla riconoscenza del popolo per il prodigio da lei compiuto. Ma questo non le basta per evitare il martirio: sarà infatti trafitta con la spada da Taliarco, *comes templorum*, inviato da Roma, direttamente per conto dell'imperatore, per convincerla a rendere sacri omaggi a Diana.

¹⁶ Per il testo della passione si fa riferimento alla edizione di M.G. MARA, in *I martiri della via Salaria*, cit., pp. 172-201; il testo era già stato pubblicato da P. PASCHINI, *La "passio" delle martiri sabine Vittoria e Anatolia*, cit. e riportato anche in G. CROCETTI – OCETETTIMI, *Vittoria e Anatolia*, cit., pp. 73-106.

¹⁷ V. SAXER, *I santi e i santuari antichi della via Salaria*, cit., in particolare per la questione della datazione e della paternità della *passio*, le pp. 270-273.

¹⁸ M.G. MARA, in *I martiri della via Salaria*, cit., pp. 184-185, righe 93-95.

Dopo la morte di Vittoria, il racconto riprende con le vicende relative ad Anatolia. Compare, dunque, la figura di un giovane, un certo Anniano (figlio di Diodoro, *consularis Picenii e homo paganissimus*), *a diabolo vexatus*. Anatolia ne riceve la visita in un luogo *ubi erat lucus*, dunque in una zona boscosa e riesce a cacciare il demone che si era impossessato del giovane. La fama di guaritrice presto si diffonde in tutta la regione picena¹⁶ a tal punto che il clamore delle sue gesta arriva a Roma, addirittura alla corte imperiale. I *templorum pontifices* infatti decidono di denunciare il suo comportamento all'imperatore Decio il quale invia un suo incaricato di nome Festiano *qui eam ibi interfeceret si sacrificaret nolisset*. Il primo provvedimento di Festiano fa sì che Anatolia sia condotta *in civitatem turensem* per essere torturata. Nella stessa città è invitato Audace, proveniente dalla vicina Marsica, esperto nell'allevamento e nel trattamento dei serpenti¹⁷. Il suo tentativo di uccidere con un serpente Anatolia risulterà vano: il rettile, infatti, non solo non toccherà la vergine, ma si ribellerà al marso e solo l'intervento della santa ne scongiurerà (momentaneamente) la morte e lo farà convertire al cristianesimo. Sarà proprio la conversione a portare Audace alla condanna alla pena capitale, prima ancora che con un colpo di spada sia uccisa la stessa Anatolia. Dopo il martirio ritorna la menzione di Tora: *Cives autem Turenenses rapuerunt corpus sanctae virginis et ubi eis revelatum est posuerunt*.

Abbiamo a questo punto due “indizi” geografici precisi: da una parte un “contatto” tra Tora e il Piceno che, a mio parere, non può assolutamente prescindere dalla via Salaria; dall'altra la stessa città è legata ad una sub-regione in qualche modo lontana dalla stessa Salaria, cioè la Marsica da cui in tutta fretta arriva con il suo “carico” di serpenti, Audace. Se dunque, il contatto con il Piceno farebbe in qualche modo propendere (siamo sempre a livello di ipotesi e supposizioni) per una Tora più vicina alla via Salaria e quindi alla Valle del Turano, la presenza del marso farebbe pensare a una vicinanza della stessa città con l'Abruzzo interno (la Marsica appunto) e dunque alla valle del Salto e a Borgorose. Concludiamo che gli scarni dati topografici della *passio* poco aiutano a rintracciare nel territorio il luogo esatto del martirio di Anatolia e rendono necessarie ulteriori

¹⁶ Non dobbiamo anche sottovalutare la straordinaria diffusione del culto per Anatolia in tutto il Piceno: ancora oggi, infatti, numerosissimi edifici sacri portano la sua intitolazione (basti pensare al paese di Esanatoglia, in provincia di Macerata, nel cui nome compare tutta la devozione per la santa). Accertati chiaramente inoltre i possessi farfensi in tutta la regione: si vedano, tra i tanti lavori: D. PACINI, *Possessi e chiese farfensi nelle valli picene del Tenna e dell'Aso*, in *Istituzioni e società nell'Alto Medioevo marchigiano. Atti del Convegno (Ancona-Osimo-Jesi, 17-20 ottobre 1981)*, Ancona 1983, I pp. 372-392 e ancora E. SUSI, *L'agiografia picena tra l'Oriente e Farfa* e T. LEGGIO, *I rapporti agiografici tra Farfa e il Piceno. Nuove prospettive di ricerca*, in *Agiografia e culto dei Santi nel Piceno. Atti del convegno di Studi (Ascoli Piceno 2-3 maggio 1997)*, Spoleto 1999, pp. 57-84 e pp. 85-100.

¹⁷ Tradizionalmente la Marsica viene ricordata come la regione i cui abitanti sono esperti nell'allevare i serpenti. Basterà solo ricordare il secolare culto per San Domenico di Sora a Cocullo (L'Aquila), in piena Marsica, in cui ancora oggi, nel giorno della festa del santo migliaia di questi rettili, precedentemente raccolti nelle campagne, vengono portati in paese e portati in processione per le strade.

riflessioni. Non sembra inutile, comunque, ipotizzare che l'anonimo autore della *passio*, possa avere coscientemente inserito tali dati per collegare e poter far “convivere” due tradizioni differenti che già in VIII secolo vedono il culto di Anatolia radicato nel Turano (anche se mancano notizie certe dalle fonti per questo periodo) e nel Cicolano.

L'inventio delle reliquie

Un'altra importantissima testimonianza letteraria soccorre lo studioso nella ricostruzione dei *loca martyrii* di Anatolia, così difficilmente rintracciabili: negli *Acta Sanctorum*, infatti, è riportata la cronaca del rinvenimento delle reliquie di Anatolia e Audace, che, da quanto ci viene detto, *diu latuerunt*¹⁸. La datazione del documento è controversa: l'ipotesi più probabile vuole che l'*inventio* sia avvenuta tra il 946-47 e il 961¹⁹. Secondo il testo riportato dai Padri Bollandisti il fatto prodigioso si sarebbe verificato quando a capo del monastero sublacense vi era l'abate Leone (*Leo praesidebat abbas*): un gruppo di cacciatori aveva notato lo strano comportamento dei propri cani, sempre decisi, dinanzi a un preciso luogo, a impedire a chiunque di avvicinarvisi. Chiamato l'abate, nonostante i ripetuti tentativi di scavo, nello stesso luogo *in Thorensi valle*, nulla veniva alla luce. Ma un sogno prodigioso sarebbe arrivato in soccorso dell'abate Leone e lo avrebbe guidato laddove i corpi santi si celavano. A questo punto i presenti *abtulerunt pretiosa ossa* e le posero su un cavallo selvatico colà catturato senza che avesse opposto alcuna resistenza. Il povero animale morirà in poco tempo, dopo aver depresso il sacro fardello presso Santa Scolastica: qui infatti vennero collocate le reliquie di Audace *per manus summi Pontificis Benedicti Septimi Papae*. Ciò che rimaneva di Anatolia *apud praetaxatum Specum sunt conditae in suo proprio loco*.

Il documento dell'*inventio* porta senza alcun dubbio alla Valle del Turano. Seguendo lo stesso testo, dunque, proprio qui sarebbe avvenuto il martirio e la *depositio* sia di Anatolia che di Audace, i cui corpi si erano perduti nella campagna da molti secoli. Oltre alle generiche localizzazioni *in Thorensi valle*²⁰ è stato inoltre notato che l'autore del racconto ci dice che i *sancta corpora eorum sunt in campo dimissa*. Nell'indicazione "*in campo*" si può effettivamente ritrovare un preciso toponimo registrato nella Valle del Turano nei documenti farfensi²¹. Si è ancora a ragione notato che nei pressi della chiesa di Sant'Anatolia nella Valle del Turano vi è ancora oggi

¹⁸ Cfr. *AA.SS Julii*, II (4-9), Antverpiae 1721, pp. 681-682.

¹⁹ Per i limiti cronologici dell'*inventio* si rimanda a T. LEGGIO, *Rieti e la sua diocesi: le stratificazioni culturali*, cit. pp. 148-150 e ripreso da V. FIOCCHI NICOLAI, *Nuove ricerche e considerazioni sui santuari martiriali di S. Vittoria e S. Anatolia*, cit., p. 429. Lo stesso testo è riportato in traduzione italiana in G. CROCKETTI – OCETTINI, *Vittoria e Anatolia*, cit. pp. 148-152.

²⁰ Si veda per la presenza del toponimo "*Tora*" nella Valle del Turano: A.R. STAFFA, *L'assetto territoriale della Valle del Turano nell'Alto Medioevo* in "Archeologia Classica" 36, 1984, pp. 250-254.

²¹ LL I, pag. 36 doc. n. 8 dell'anno 834. Cfr. V. FIOCCHI NICOLAI, *Nuove ricerche e considerazioni sui santuari martiriali di S. Vittoria e S. Anatolia*, cit., p. 429.

una zona detta “Campigliano”, il cui toponimo deriva direttamente dalla menzione di numerosi *loca ubi dicitur Campilianus* presenti nelle carte di Farfa di IX secolo²².

Se prestiamo attenzione ai documenti fin qui riportati, apparirà evidente come nel X secolo il luogo di culto dedicato ad Anatolia nella Valle del Turano sia stato oggetto di attenzioni notevoli, tali da “giustificare” la produzione di testi e carte tese a stabilirne il possesso ai monaci benedettini di Subiaco, con il *placet* della diocesi reatina: da questo periodo, infatti, le reliquie della santa riposeranno nel sacro Speco che diventerà uno dei centri propulsori del culto fino ad oggi. È assai probabile che la concessione dei vescovi di Rieti ai monaci sublacensi celasse il tentativo di opporsi ai documentati tentativi di Farfa di rafforzare la sua penetrazione nelle zone interessate dal corso del fiume Turano²³.



Figura 18. Santa Anatolia in una delle tante sue raffigurazioni nel Monastero del Sacro Speco di Subiaco.

²² A.R. STAFFA, *L'assetto territoriale della Valle del Turano nell'Alto Medioevo*, cit. pp. 252-253, in cui si riportano tutti i documenti.

²³ T. LEGGIO, *Rieti e la sua diocesi: le stratificazioni culturali*, cit. p. 150.

I dati archeologici.

Anche i dati archeologici poco ci soccorrono, almeno per cercare di dare una datazione certa per l'origine del santuario di sant'Anatolia nel Cicolano. Quello che è visibile oggi, altro non è che il risultato di risistemazioni recentissime sul sito dell'edificio di culto presso Borgorose. Sul soffitto della navata centrale, infatti, chiaramente si legge che l'attuale forma della chiesa è da ricondursi agli anni settanta del secolo XIX: "Questa chiesa è stata finita di coprire nel 1877". Sappiamo che questi lavori andavano a trasformare completamente una chiesa precedente in stile barocco riconducibile al secolo XVI²⁴. Oggi la chiesa è a tre navate.



Figura 19. Sant'Anatolia di Borgorose. Particolare della facciata.

Abbiamo comunque visto come non esistano dubbi sulla antichità delle primigenia chiesa sicuramente esistente al principio del secolo VIII. Dal punto di vista archeologico abbiamo scarsissimi elementi in grado di poterci ricondurre all'originale edificio. Ciò che sicuramente colpisce il visitatore all'ingresso è la presenza della cappella-ciborio nella navata centrale²⁵. Essa è assolutamente fuori asse rispetto alla navata stessa (dall'entrata principale essa è posta sulla destra) e presenta elementi architettonici e pittorici certamente precedenti i lavori che hanno dato al

²⁴ G. CROSETTI – OCETETTIMI, *Vittoria e Anatolia*, cit. pp. 398 e ssgg. Per la storia recente del santuario e dell'edificio di culto si veda soprattutto I. TOZZI, *Rieti e la sua provincia. Il paesaggio religioso*, cit., in particolare le pp. 101-108, in cui sono riportati i resoconti delle visite pastorali fatte a sant'Anatolia nel 1791 e nel 1828 che ci descrivono con dovizia di particolari l'aspetto e le opere conservate prima dei lavori della seconda metà del secolo XIX.

²⁵ Cfr. *supra*, cap. 1.

complesso sacro l'aspetto che vediamo oggi. La cappella ha forma quasi perfettamente quadrata (metri 2,74 per lato) ed è alta metri 3,5: è completamente affrescata e presenta quattro colonnine le quali sorreggono archi a tutto sesto. Il lato frontale per chi entra dall'ingresso principale della chiesa, è chiuso da un muro che presenta l'immagine affrescata più antica e venerata della santa. Non abbiamo dati certi per datare questo che è sicuramente l'elemento più antico oggi visibile di tutto l'edificio: la tradizione vuole che la cappella sia riconducibile almeno al secolo VIII²⁶, laddove la si possa ricollegare alle carte di Farfa che attestano l'esistenza di un edificio dedicato ad Anatolia. Proprio nel punto in cui essa sorge i fedeli, per secoli, hanno creduto (e credono) che la santa abbia ottenuto la corona del martirio e che vi sia stata sepolta.



Figura 20-21. Particolare della cappella ciborio con la cancellata posta a protezione dell'immagine più venerata della santa, dopo i recenti lavori di restauro e di scavo.

Si è a ragione ipotizzato che la struttura della cappella-ciborio possa essere precedente alla costruzione di una qualsiasi chiesa sul sito: essa poteva probabilmente costituire una specie di "memoria". La devozione dei fedeli ha decisamente contribuito, nel corso dei secoli, non solo alla sua monumentalizzazione, ma anche al suo "inglobamento" in un edificio più grande e più adatto a

²⁶ G. CROSETTI – OCETTINI, *Vittoria e Anatolia*, cit. p. 141.

contenere la folla di devoti che vi si riuniva. Le questioni campanilistiche, a cui si è già accennato, circa l'originalità del luogo del martirio, che vedono contrapposti i fedeli cicolani e della Valle del Turano, hanno fatto sì che, per volontà dell'episcopato reatino, si sia provveduto alla fine del 2004, ad effettuare indagini archeologiche al di sotto del pavimento della stessa cappella, con lo scopo di andare colà a rintracciare possibili prove attestanti la sepoltura o, per lo meno, il *locum martyrii* di Anatolia²⁷. Lo scavo effettuato non ha però portato alla luce alcuna sepoltura: al di sotto del moderno pavimento, infatti, sono emerse evidenze murarie riconducibili ad un primo tentativo di "...monumentalizzare l'area, modellando direttamente un blocco di pietra calcarea, affiorante dal banco roccioso della montagna; l'opera, mai portata a compimento, fu probabilmente interrotta per una profonda spaccatura che si formò nella pietra durante i lavori"²⁸. Lo scavo ha, invece, permesso di stabilire che "...la struttura più antica [...] si è rivelata essere quella del pilastro su cui è raffigurata la santa, che però, diversamente da quanto creduto, si è mostrata non essere una semplice stele commemorativa, ma parte di una struttura ad arco di cui sono state trovate anche le fondamenta. In questa struttura è possibile riconoscere parte di quell'edificio che la tradizione voleva originariamente collocato all'aperto, fuori della chiesa"²⁹. Difficilissimo stabilire una datazione precisa della cappella: l'arco cronologico proposto è ampio e abbraccia cinque secoli, dall'VIII, al momento in cui, forse nel XIII, sulla stele vi fu affrescata l'immagine di Anatolia.

Non sembra superfluo ricordare che il sito su cui insiste l'intero edificio fu sicuramente frequentato già prima dell'occupazione romana della zona. Adiacente alle strutture perimetrali della chiesa, dalla parte del presbiterio, infatti, si può ancora nitidamente distinguere un lungo muro in opera poligonale. Così come non lontano dal santuario si possono notare ancora resti di opera poligonale che formano il complesso di quello che localmente è detto "Ara della Turchetta" e che la tradizione locale vuole sia la prova dell'esistenza *in loco* di un antichissimo santuario pagano dedicato a Marte, già citato da Dionigi di Alicarnasso³⁰. Si tenga conto che la frequentazione romana della zona è praticamente certa: ancora oggi, infatti, è possibile scorgere un'iscrizione romana posta al di sopra dell'ingresso laterale di destra³¹.

²⁷ Il resoconto dei lavori effettuati per conto della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio è ora pubblicato: si veda G. ALVINO, *Sabina e Cicolano: ultime notizie*, in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina IV, Atti del Convegno, Quarto Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina*, Roma 29-31 maggio 2006, pp. 73-74.

²⁸ *Ibidem*, p. 74.

²⁹ *Ibidem*, p. 74.

³⁰ DION. HAL., I, XIV, 8-16. Vedi D. ROSE, *Quadro produttivo e forme d'insediamento nell'Alta valle del Salto (Cicolano)*, cit. pp. 188-189 e note. A titolo d'esempio, per la tradizione locale, si veda V. SALETTA, *S. Anatolia*, cit. pp. 33 e ssgg..

³¹ Si tratta di *CIL IX*, 4017. La stessa iscrizione è stata posta dove la vediamo oggi, dopo i lavori ottocenteschi, ma era già facente parte del complesso dell'edificio. Si noti che il *CIL*, oltre alla menzionate epigrafe, ne riporta ancora due (perdute) che dovevano essere state trovate nei dintorni e poste all'interno del santuario: si veda *CIL IX* 3979, nella mensa del vecchio altare; e *CIL IX* 4117 sul pavimento di fronte l'altare maggiore.



Figura 22. Sant'Anatolia di Borgorose. Particolare della facciata della chiesa. Iscrizione posta al di sopra dell'ingresso laterale di destra. Si tratta di *CIL IX*, 4017.

Le ipotesi fin qui fatte, anche alla luce di queste recenti acquisizioni, nonostante offrano pochi elementi di novità, possono essere riassunte schematicamente per tentare di tracciare quella linea di continuità nell'occupazione del sito che sembra innegabile:

1. La prima notizia certa è l'esistenza di numerosi resti di opera poligonale sia nei pressi del complesso sacro, sia più a monte rispetto alla piana di Corvaro, comunque a poche decine di metri dal santuario.
2. Il sito è sicuramente frequentato in età romana come attestano le numerose epigrafi ritrovate *in loco*.
3. Una *aeclesia S. Anatoliae* (come più volte ribadito) è presente nei documenti di Farfa tra le donazioni di duca Faroaldo II di Spoleto ai monaci sabini nel principio del secolo VIII. Non sappiamo quando la chiesa venne effettivamente costruita, nonostante una ricca tradizione locale vuole che la stessa sia stata edificata nel luogo esatto in cui la santa subì il martirio, o comunque, laddove era stata sepolta. È assai probabile che la primigenia chiesa non ricalcasse l'andamento e la forma di quella

attuale, e che insistesse, perpendicolarmente alla moderna navata centrale, sullo spazio tuttora occupato dal presbiterio³². Ovviamente l'edificio è stato indagato archeologicamente esclusivamente per quel che concerne la cappella-ciborio: solo indagini sotto l'attuale presbiterio potrebbero definitivamente restituire indizi su un eventuale edificio paleocristiano, o comunque, sulla *aeccllesia S. Anatoliae* almeno di VIII secolo citata in RF V doc. 1303.

4. La cappella-ciborio (la cui parte più antica è dunque la stele con l'affresco con la santa, parte di una struttura ad arco le cui fondamenta sono state evidenziate dallo scavo) in principio doveva essere un elemento esterno al *corpus* principale della chiesa e venne inglobata solo in un secondo momento, forse molto tempo dopo la sua costruzione. Lo scavo non ha permesso una datazione certa delle più antiche strutture e, in tal senso, non si può dunque escludere che già in VIII secolo essa potesse essere stata eretta.
5. Lavori moderni, soprattutto tra i secolo XIX e XX, hanno dato all'edificio l'aspetto attuale, andando a trasformare completamente l'edificio barocco di XVI secolo. Dall'iscrizione dipinta sul lato frontale della cappella, sappiamo poi che la stessa subì lavori di restauro nel 1727.

³² G. ALVINO, *Sabina e Cicolano: ultime notizie*, cit. p. 74.

Conclusioni.

Dopo aver analizzato tutti gli elementi a nostra disposizione risulta ancora difficile stabilire l'origine del complesso sacro di Borgorose. Abbiamo ancor meno certezze circa l'edificio dedicato ad Anatolia presso Castel di Tora, e, dunque, è difficile determinare la presunta "originalità" dell'uno rispetto all'altro. In mancanza di dati oggettivi, quali possono essere auspicabili scavi archeologici, si può però procedere alla formulazione di ipotesi³³ con una certa sicurezza. Esse tendono in qualche modo a far propendere per l'ipotesi che vede nella valle del Turano gli spazi in cui la vicenda agiografica della santa abbia avuto origine.

1. Innanzitutto partiamo dalle fonti più antiche: la prima fonte storica che inquadra nel territorio la vicenda agiografica di Anatolia è il Martirologio Geronimiano. Come abbiamo già visto, vi si legge al 10 luglio, accanto al nome della santa, la generica indicazione "*in Savinis*" che richiama ovviamente la regione sabina. Colpisce il fatto che, se Anatolia avesse davvero subito il martirio nel Cicolano, il redattore abbia comunque utilizzato un'indicazione così generica e non i vari toponimi derivanti dal latino *Ager Aequicolanus* con cui la zona era denominata già all'indomani della conquista romana. Non vi è dubbio, infatti, che il Cicolano sia al di fuori della Sabina propriamente detta: ancora nei documenti di Farfa la distinzione tra Cicolano e Sabina è marcata. La presenza dei vari toponimi "*In Ciculis*" o in "*In Eciculis*" nei documenti redatti da Gregorio da Catino testimonia ancor di più come ancora nell'VIII secolo le varie indicazioni del Cicolano siano assolutamente vive ed utilizzabili per un inquadramento certo nel territorio, e che esse si siano poi mantenute tali nel tempo. Lo stesso ragionamento potrebbe essere applicato alla *passio*. Il redattore farfense (per seguire l'ipotesi del Saxer) non poteva non conoscere una distinzione topografica tanto evidente.

³³ Da secoli tutta la bibliografia relativa ad Anatolia si divide tra chi sostiene che ella abbia trovato il martirio presso la Valle del Turano e chi, invece, pensa che lo stesso luogo sia quello presso Borgorose. La lunga lista delle varie ipotesi è riportata in V. FIOCCHI NICOLAI, *Nuove ricerche e considerazioni sui santuari martiriali di S. Vittoria e S. Anatolia*, cit., p. 430, nota 48.

2. Il testo relativo all'*inventio* dei corpi santi di Anatolia ed Audace non può non richiamare la Valle del Turano. È l'abate di Subiaco che li ritrova in località che dal monastero non dovevano essere così distanti e soprattutto poco comodamente raggiungibili come sarebbero stati da Subiaco i luoghi del Cicolano. Come abbiamo già osservato³⁴, è qui esplicita l'indicazione *In Thorensi valle*³⁵ e il toponimo *in campo* sembrano trovare precisa corrispondenza in indicazioni localmente rintracciabili nella Valle del Turano.

Come è poi già stato notato, l'interesse di Farfa per la chiesa di Anatolia nel Cicolano non fu duraturo. Già nel IX secolo essa fu infatti "scambiata" con la *cella* di S. Maria de Lauriano nell'Amiternino, proprio poco prima del periodo in cui in qualche modo avrebbe preso "nuovo vigore" il culto di Anatolia presso i monaci benedettini di Subiaco³⁶.

3. Il culto di Anatolia è stato da sempre molto forte in tutta l'area tiburtina e sublacense, zone in comunicazione sicuramente più agevole con la valle del Turano che con quella del Salto. Una lunga tradizione vuole che, dopo l'*inventio* dei corpi santi *in Thorensi valle*, le spoglie di Anatolia e Audace siano state portate in processione presso il territorio di quello che è oggi il moderno paese di Gerano laddove sono state documentate tracce dell'esistenza dapprima del *municipium* di età tardo-repubblicana di *Trebula Suffenas*, e in seguito di insediamenti altomedievali riconducibili in un primo tempo a un *vicus* (*Trellanum*, il cui nome deriva chiaramente dal toponimo di età romana), centro poi di quella che sarà la *massa Trellana* o *Giovenzana*³⁷. Se tale notizia è sicuramente da considerarsi poco attendibile storicamente³⁸, essa fu dunque redatta per andare comunque a dare lustro a un culto sicuramente antico prestato ad Anatolia in un edificio sacro ancora oggi esistente all'interno del territorio del paese moderno di Gerano. La chiesa di Anatolia a Gerano, infatti, vanta origini antiche oggi accertate

³⁴ Vedi *supra*, in particolare la nota 22.

³⁵ Un interessante contributo ipotizza come il toponimo "Torano", nella Valle del Salto, possa essere un prediale romano, derivante dal *cognomen Taurus* attestato in *CIL IX 4136*, proveniente dalla zona. Si veda M. DE SIMONE – B. FRISCHER – ISCHOSE, *Frontale di Torano (Borgorose). Un nuovo progetto di ricerca archeologica*, in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina 3*, cit., pp. 111-114.

³⁶ T. LEGGIO, *Rieti e la sua diocesi: le stratificazioni culturali*, cit., p. 148; MIGLIARIO 1995, pp. 29 e 49-60.

³⁷ G. CENSI, *S. Anatolia a Gerano*, cit. pp. 27-29.

³⁸ *Ibidem*, p. 27. Ma soprattutto T. LEGGIO, *Rieti e la sua diocesi: le stratificazioni culturali*, cit., pp. 148-149 e note. Il testo è riconducibile al secolo XI.

anche da recenti indagini archeologiche³⁹. Essa presenta nella sua struttura numerosi elementi di età romana riutilizzati, e tratti di muratura riconducibili al secolo VI, i quali andrebbero a confermare una ricca tradizione locale che considera appunto la chiesa costruita tra il 500 e il 600 d.C.. Il culto antico sarebbe poi testimoniato da una ipotizzata continuità rituale tra una antica *nundina* di età romana e la grande fiera annuale dedicata ad Anatolia, la cui lunga tradizione fa sì che ancora oggi sia attrazione importante per tutta l'area tiburtino-sublacense⁴⁰. Non si deve sottovalutare poi come nella stessa zona altrettanto sentito sia il culto per Vittoria⁴¹.

4. Gli elementi, a mio parere, determinanti circa la propensione a considerare la Valle del Turano la zona in cui si devono circoscrivere i fatti relativi al martirio di Anatolia, sono la vicinanza geografica con il complesso sacro di Monteleone Sabino (*Trebula Mutuesca*) e quella agiografica che la avvicina per legarla indissolubilmente a Vittoria. Come abbiamo notato, il legame tra le due sante martiri è antichissimo e ben attestato dalle fonti: alle comuni virtù morali che fanno, delle due, le “campionesse” cristiane della pudicizia e della verginità fin dal primo cristianesimo, ben si addice anche una contiguità territoriale che circoscrive in zone limitrofe le loro gesta martiriali. Il sito di Monteleone infatti, era facilmente raggiungibile dalla Valle del Turano, e anzi era per così dire, il naturale sbocco sulla Salaria di una asse viario importante che dalla grande strada consolare portava, attraverso il corso del fiume, passando proprio presso la chiesa di S. Anatolia, verso *Carsioli*, la *Tiburtina Valeria* e dunque verso i non lontani monasteri del Sacro Speco e Santa Scolastica che sarebbero diventati centri propulsori del culto di Anatolia nei secoli⁴².

³⁹ M.G. FIORE, *Indagini archeologiche nella chiesa di S. Anatolia a Gerano (Roma)*, in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina IV*, cit., pp. 51-56.

⁴⁰ Oltre ai già citati lavori concernenti il culto di Anatolia a Gerano, soprattutto per gli aspetti antichi della fiera e della festa si vedano: F. FEDELI BERNARDINI, *La fiera di S. Anatolia a Gerano*, in F. FEDELI BERNARDINI – DELI BIMEONI, *Ricerca e territorio. Lavoro, storie, religiosità nella Valle dell'Aniene*, Roma 1991, pp. 153-154; G. ADDESSI, *Alcuni aspetti della festa di S. Anatolia a Gerano. La storia di Anatolia fra tradizione orale e documentazione scritta*, in *Ibidem*, pp. 257-277, 282-284.

⁴¹ Un antico culto è attestato nel vicino paese di Pisoniano, in cui la chiesa dedicata a Vittoria insiste su un'antica sorgente con caratteristiche termali e curative. Anche qui la primigenia chiesa sarebbe di VI secolo. Tra i tanti lavori si veda il più recente con bibliografia precedente: M. BUTTAFOCO – TTAFFARGOZZI, *Pisoniano*, in *IX Comunità montana del Lazio. Patrimonio artistico e monumentale dei monti Sabini, Tiburtini, Cornicolani e Prenestini*, Tivoli 1995, pp. 375-387.

⁴² A.R. STAFFA, *La viabilità romana della Valle del Turano*, cit., pp. 37-38.

3.1.3 Il culto di Anatolia nel Cicolano: indizi di costume e di antichità

Una nota, per così dire, di “costume”, mi sembra necessaria per poter dimostrare come nel Cicolano e qui a Borgorose in particolare, il culto per Anatolia sia, non solo sentito, ma legato a particolari rituali, che sembrano richiamare tempi antichi legandosi strettamente alle vicende narrate nell’agiografia più antica della santa. Se sembra più probabile dunque che il santuario di Anatolia nel Cicolano non sia quello originale, possiamo comunque notare elementi che ne indicano l’antichità.

Nel momento in cui, nel secolo XIX, si iniziarono i lavori per la ricostruzione della chiesa barocca precedente, si decise di procedere alla decorazione del nuovo edificio attenendosi strettamente ai fatti narrati nella *passio*. La grande volta della navata centrale, infatti, fu interamente affrescata con cinque tra i più significativi episodi della vicenda agiografica relativa ad Anatolia così come li troviamo nel testo altomedievale: seguendo l’ordine logico della narrazione si scelse di rappresentare *L’angelo che conforta Anatolia; Anatolia che libera dal demonio Anniano; Anatolia che viene torturata per volere del giudice Festiano; Anatolia che è risparmiata dai serpenti velenosi, salva il carceriere Audace, e lo converte alla fede cristiana; Anatolia che trova il martirio con la spada.*

Molto sentita è la festa della santa che viene celebrata il 9 e il 10 di luglio mantenendo fede al calendario liturgico⁴³. Essa richiama presso il santuario una folla enorme dai paesi e dalla zone vicine. Una piccola statua di Anatolia è conservata a turno, ogni anno, nella casa degli organizzatori delle celebrazioni. Veglie e processioni scandiscono il tempo della festa, in cui si ribadiscono i particolari poteri taumaturgici legati alla santa, attraverso particolari rituali. Una lunga fila di fedeli, ad esempio, attende il proprio turno per baciare la reliquia (null’altro che un piccolissimo frammento osseo inserito in un anonimo ostensorio ligneo), onde ottenere buono auspicio per tutto l’anno a venire. Presso la chiesa, poi, si distribuisce un olio particolare le cui proprietà curative avrebbero la capacità di alleviare i dolori dei reumatismi. Ovviamente, come ribadito da tutta l’iconografia del santuario, Anatolia è qui invocata come protettrice contro i morsi dei serpenti velenosi. Un tempo questo tipo di invocazione era sicuramente più sentito, in quella che era una

⁴³ Per gli aspetti della festa si veda anche T. CALIÒ, *Borgorose*, in S. BOESCH GAJANO – JANOANI ERMINI, “I Santi Patroni del Lazio”, III, La provincia di Rieti (tomo I), Roma 2007, pp.52-53.

organizzazione totalmente rurale della vita nel Cicolano, in cui la notevole presenza di vipere, rappresentava davvero un pericolo quotidiano per chi lavorava nei campi e nei boschi. Al di fuori della chiesa, comunque, si distribuiscono ancora oggi durante la festa, dei particolari dolci a forma di serpente attorcigliato che manterrebbero la facoltà di essere immuni dal veleno dei rettili.



Figura 23. Il dolce tipico, a forma di grande serpente attorcigliato, che viene preparato per la festa per esorcizzare la paura verso i morsi dei rettili.

Alla festa di Anotolia si lega da secoli una grande fiera che attira migliaia di persone dai centri vicini: ancora secondo un antico rituale essa è famosa per la vendita dell'aglio. I cicli locali del raccolto vogliono, infatti, che l'aglio giunga a piena maturazione proprio nei primi giorni di luglio, cosicché i contadini ne portano quintali dalla vicina Sulmona.

4. Le origini del Cristianesimo nel Cicolano: una storia di “assenze”.

Il nostro viaggio a ritroso nel tempo non può che terminare con quello che poi è il punto di partenza (almeno nelle intenzioni) della ricerca: indagare quando e come il cristianesimo si sia diffuso tra gli equicoli. Sarà questo l'argomento centrale del presente e del prossimo capitolo. In questa sede si tenterà di tracciare un riassunto delle testimonianze “certamente” paleocristiane del Cicolano, andando, dove necessario, a confutare tesi fino ad oggi ritenute valide, ma che dopo una attenta analisi, si rivelano poco attendibili storicamente.

Rintracciare le origini paleocristiane del Cicolano è per lo storico compito davvero arduo: la mancanza di fonti letterarie e la quasi totale assenza di indagini archeologiche di scavo rende il lavoro proibitivo. È come se lo scorrere della storia avesse effettuato una cesura netta tra la ben documentata fase romana e le testimonianze della piena età medievale, lasciando fuori il periodo tardoantico. E così lo storico che prova ad avventurarsi per questo percorso impervio va alla ricerca di prove che possano aiutarlo, facendo congetture e ipotesi, sperando che poi possano essere avvalorate da scoperte archeologiche successive. Per decenni gli storici che si sono occupati del Cicolano hanno provato a capire come il paganesimo abbia lasciato posto al messaggio evangelico cristiano: come vedremo a breve, però, essi, trovandosi di fronte alla totale mancanza di fonti antiche ben documentate, spesso hanno ricercato indizi di antichità laddove non ve ne erano, oppure hanno saltato completamente il problema tacendo le notevoli problematiche che avrebbe così suscitato.

La ripartizione del capitolo sarà triplice. In primo luogo mi sembra opportuno analizzare come la storiografia sul Cicolano, anche quella locale, abbia affrontato il problema delle origini del cristianesimo; si tenterà poi di analizzare una curiosa notizia presente nel Martirologio Romano del Baronio circa lo stesso problema; infine si presenterà quella che è, a oggi, l'unica testimonianza certa, con la quale possiamo effettivamente stabilire l'esistenza di comunità cristiane organizzate almeno nel IV secolo nel Cicolano.

4.1 Il paese degli Aequi e dei Marsi.

È con questo titolo che il Lanzoni¹ esordisce affrontando il problema delle origini del Cristianesimo nel Cicolano e nella Marsica. Un titolo che ho sempre pensato essere “originale” rispetto al contenuto delle poche pagine dedicate all’argomento: se, infatti, per la Marsica si riportano ipotesi e congetture, nulla si può ritrovare relativamente a quello che egli definisce “il paese degli *Aequi*”. La totale assenza di informazioni per gli Equi, può aver portato lo studioso ad associare le due sub-regioni, dunque, facendo sì che ai Marsi si associasse il “destino cristiano” degli Equi, sebbene dei secondi egli non apporti alcuna testimonianza. Molto spesso si è addotta come prova determinante l’affermarsi del cristianesimo nel Cicolano, la vicenda agiografica di Anatolia: il Lanzoni tace anche questo dato identificando il *locum martyrii* di Anatolia nella “...*civitas Torana* o *Tora* che (nda) trovavasi a sud-est incirca di *Trebula* (ovviamente *Trebula Mutuesca* in cui è martirizzata Vittoria) e lontana da essa sei miglia”², quindi nella Valle del Turano.

L’assenza di testimonianze capaci di restituirci un quadro anche approssimativo del primo Cristianesimo nel Cicolano, è ribadita anche dalle numerose opere storiografiche locali già nel corso dell’800. Proseguendo in ordine cronologico, infatti, il Michaeli nella composizione del capitolo relativo al “Cristianesimo in Rieti e nei paesi circostanti”³, dopo aver passato in rassegna il territorio di Rieti e la Sabina tutta, tace completamente sul Cicolano, poiché anch’egli reputa Anatolia martire nella valle del Turano.

Il Palmegiani⁴ dedica un intero capitolo al Cicolano, passando in rassegna tutti i paesi e le frazioni. Gli eventi relativi alla fine dell’Impero Romano e alla diffusione del Cristianesimo sono praticamente taciuti e riassunti in poche righe: “*Anche il Cicolano subì, dopo aver fatto parte della romana repubblica, e della provincia Valeria, il dominio longobardo e il dominio franco [...]*”⁵.

¹ Vedi F. LANZONI, *Le diocesi d’Italia dalle origini al principio del secolo VII (a. 604)* (Studi e Testi, 35), I, Faenza 1927, pp. 363-365.

² *Ibidem*, p. 349.

³ M. MICHAELI, *Memorie storiche della città di Rieti dalle origini al 1560*, voll. I-II-III-IV, Rieti 1897-1899, in particolare le pp. 39-42.

⁴ F. PALMEGIANI, *Il Cicolano*, in *Rieti e la regione sabina*, Roma 1932, pp. 425-429.

⁵ *Ibidem*, p. 425.

L'opera maggiormente meritoria circa la storia del Cicolano è senza dubbio quella del Lugini⁶. Egli raccoglie in due volumi tutte le notizie sulla storia locale dalle origini alla fine dell'ottocento: con le dovute cautele verso quella che può essere definita un'opera storiografica "pionieristica", l'interesse per questo lavoro rimane comunque notevole. Nonostante evidenti errori, si riportano qui di seguito le pochissime righe, quasi "romanizzate" con cui il Lugini affronta il problema che stiamo trattando:

*"[...] Ma sorta la nuova religione dell'amore, dell'uguaglianza e della libertà istituita da Cristo, di buon tempo fu predicata anche tra gli Equicoli, e Marco Evangelista, uno dei discepoli di S. Pietro, fu quegli che per primo si recò ad evangelizzarli e che suggellò col martirio il suo apostolato durante la persecuzione dell'Imperatore Domiziano. E che i semi della novella religione fruttificassero in questa nostra regione, lo mostrano le memorie dei martiri sofferti per essa, anche presso di noi, dai Santi Anatolia e Audace sotto l'impero di Decio"*⁷.

Non poche le imprecisioni: interessante è la notizia di un evangelizzatore che avrebbe operato addirittura nel I secolo presso i Cicolani e che sarebbe Marco Evangelista. Assolutamente non attendibile storicamente, essa però risulta degna di analisi.

⁶ D. LUGINI, *Memorie storiche della regione equicola ora Cicolano*, cit.

⁷ *Ibidem*, I, p. 46.

4.2 “Aequicolis primus Evangelium predicavit”

La ricerca delle origini cristiane del Cicolano è stato l'oggetto di non pochi interventi concentrati tra la fine degli anni '70 e gli inizi degli anni '80 del secolo appena terminato⁸. Si è cercato di spiegare l'imporsi e la diffusione del Cristianesimo partendo da diverse osservazioni:

1. In primo luogo si è insistito su come nel Cicolano il Cristianesimo non sia penetrato prima del III secolo. Tale affermazione viene più volte spiegata e giustificata facendo riferimento dapprima al quasi totale isolamento della regione: “Proprio questo isolamento gioca a favore di una diffusione relativamente tarda, nel solco delle conversioni in massa della fine IV inizi V secolo”; e poi, soprattutto, alla vicenda agiografica di Anatolia: “...se è vero come sembra che S. Anatolia sia stata qui confinata, nella città di Tora (nel Cicolano –nda-), avremmo una testimonianza sul fatto che ancora alla metà del III secolo le comunità cristiane erano quasi inesistenti”⁹.

Se è possibile essere d'accordo sul periodo (almeno alla metà del IV secolo) in cui effettivamente nel Cicolano si è arrivati ad avere conversioni capaci di giustificare la presenza di comunità cristiane organizzate (come si vedrà poco più avanti), sembrano decisamente poco concrete le prove apportate dagli interventi citati, a supporto di questa tesi. In primo luogo abbiamo già visto, relativamente alla diffusione dei culti e all'organizzazione viaria dell'intera zona, come il luogo comune che vuole il Cicolano tagliato fuori dai principali assi viari centro-appenninici, e dunque quasi completamente isolato, sia da smentire¹⁰. Allo stesso modo, le prove apportate nel precedente capitolo, tese a dimostrare come sia da preferire la Valle del Turano quale area geografica in cui collegare la vicenda agiografica di Anatolia e Audace, possono portare a non essere d'accordo con le prove sopra citate.

2. Ancora a testimoniare come il Cristianesimo si sia diffuso tardi nell'*ager Aequicolanus*, si riporta una curiosa quanto storicamente poco attendibile notizia circa un “primo evangelizzatore” degli equicoli. Si legge nel Martirologio Romano del Baronio, relativamente al giorno 28 di aprile: (*IV Kal. Mai*) “*Atinae sancti Marci, qui a beato Petro apostolo episcopus ordinatus, Aequicolis primis evangelium praedicavit et in persecutione Domitiani sub Maximo praeside martyrii coronam*

⁸ Per i lavori più utili si veda la nota 1 del capitolo I.

⁹ A.R. STAFFA, *Il basso Cicolano dalla tarda antichità al secolo XII*, cit., p. 12; G. MACERONI, *Notizie civili e religiose su Borgorose dall'Alto Medioevo al secolo XIV*, in *Atti del Convegno: L'antipapa Niccolò V*, cit., pp. 88-89.

¹⁰ Cfr. a titolo di esempio MIGLIARIO 1995 p. 137.

accepit”¹¹. La fonte è riportata da numerosi storici locali¹² ed è considerata attendibile a tal punto da essere presa a prova per alcune considerazioni.

Lo Staffa si sofferma sulla citazione del *praeses Maximus*, per dimostrare come tale carica non sia attestata se non a partire dal secolo IV: dunque, a suo parere, la leggenda non può essere anteriore a questo secolo. Egli aggiunge che “...Il documento è prova di una diffusione tarda del cristianesimo nella regione. Le comunità, sorte nel IV-V secolo, poco numerose anche per la presumibile scarsità della popolazione, vollero poter vantare una origine antica e nella mancanza assoluta di martiri locali come S. Eleuterio a Rieti, inventarono un S. Marco che, si noti bene, è affatto diverso dall’Evangelista, e che avrebbe diffuso il cristianesimo nel Cicolano in epoca molto vicina a quella apostolica”¹³. Dunque secondo Staffa (il quale almeno riconosce l’evidente elemento leggendario della fonte), il documento attesterebbe la volontà delle locali comunità di poter avere un evangelizzatore illustre, in quanto ordinato vescovo addirittura da San Pietro, attraverso questa leggenda che sarebbe stata così concepita, o meglio inventata, non prima del secolo IV.

Veniamo ora alle deduzioni sullo stesso documento fatte da Maceroni. Egli si spinge oltre ed afferma che: “Al culto di Marte, di Minerva, di Ercole, di Diana e della dea Terra Vesta (sic), ben presto, subentrerà quello a Gesù Cristo, *per opera dei discepoli di S. Marco*, che subì il martirio sotto il preside romano Massimo, al tempo della persecuzione contro i Cristiani, promossa da Domiziano”. In nota a questo commento troviamo ancora: “Il documento potrebbe essere considerato come testimonianza che il cristianesimo venne portato nel nostro territorio non dalla prima ma dalla seconda generazione degli Apostoli”¹⁴. Egli dunque ritiene che il documento abbia valore storico tanto che l’evangelizzazione del Cicolano sarebbe effettivamente avvenuta già nel I secolo grazie all’opera di un S. Marco che non viene identificato più specificatamente se essere o meno l’Evangelista, così come creduto da altri storici locali. Ai discepoli di Marco sarebbe spettato poi il compito di portare a termine l’opera da lui iniziata.

¹¹ I. DELEHAYE - LEHAETERS – TERSOENS – ENS E GAFFIER – FFIÉROSJEAN – OSJEALKIN, *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, Bruxellis 1940, (*Propylaeum ad AASS Decembris*), pp. 159-161.

¹² Si veda ad esempio A. DI MICHELE, *La Valle del Salto – Il Cicolano*, Rieti 1970, alle pag. 88-89, il quale riporta il documento con l’evidente errore di trascrizione *Diocletiani* per *Domitiani*; allo stesso modo il Lugini (il cui passo relativo all’argomento abbiamo già citato) addirittura crede che il S. Marco menzionato sia l’Evangelista, forse lasciandosi confondere dalla parola *Evangelium* presente nel documento.

¹³ Vedi A.R. STAFFA, *Il basso Cicolano dalla tarda antichità al secolo XII*, cit. p. 13; vedi anche STAFFA 1987 pp. 49-50;

¹⁴ G. MACERONI, *Notizie civili e religiose su Borgorose dall’Alto Medioevo al secolo XIV*, cit., p. 19 e nota 19.

Le testimonianze fin qui raccolte concernenti il passo estratto dal Martirologio Romano meritano necessariamente delle precisazioni. Innanzitutto non si è mai notato come la notizia non compaia affatto nel Geronimiano. Sarebbe bastata questa osservazione per rendersi conto della sua totale inaffidabilità storica. Nel commento di Delehaye, in nota, si legge infatti, che la *passio*¹⁵ relativa a questo *Marcus episcopus*, “...a falsario scripta est, Petro diacono Cassinensi, sub ementito nomine Adenulphi, episcopi Capuani, qui saec. XI vixit”¹⁶. Un certo *Petrus diaconus Cassinensis*, dunque, sarebbe l’autore del racconto agiografico relativo a questo S. Marco, addirittura ordinato vescovo direttamente da S. Pietro. Egli (e seguì sempre le note di commento del Martirologio Romano) essendo stato accolto dalla comunità di Atina, in quanto *exul*, pensò bene di inventare un racconto in cui la stessa comunità cristiana avrebbe potuto ritrovare origini illustri, così da ringraziare coloro che lo avevano ospitato. E così compose questa leggenda agiografica con lo scopo principale di rendere onore ai martiri *qui in ea ecclesia (di Atina) colebantur*. Ancora nella nota si legge come il santo qui citato altri non sia che un *Marco episcopus Aecanus, cuius veneratio varias Campaniae ecclesias pervasit, et natalis est die 5 nov.* Anche nell’opera del Lanzoni, relativamente a questa notizia, ritroviamo: “Il summentovato Pietro Diacono, ben accolto in Atina al tempo del suo esilio, volle, per riconoscenza verso gli atinesi, donare a questa città una biografia dei santi patroni del luogo; e, senza abbandonare i suoi metodi deplorabili, sotto il falso nome di Atenolfo, vescovo di Capua, vissuto nel 1059, compose una [...] Vita di S. Marco (BHL, 5298) rappresentandolo come un galileo discepolo di S. Pietro e da lui mandato protovescovo ad Atina. E probabilmente questo S. Marco, venerato in Atina nel XII secolo, non era altro che il celebre omonimo nella Campania, nella Apulia e altrove”¹⁷.

La notizia, assolutamente non valida dal punto storico, non può essere, quindi, presa a prova né per giustificare una improbabile evangelizzazione del Cicolano già nel I secolo, né allo stesso modo, sulla base di astrusi paragoni circa le cariche amministrative citate, la si può considerare capace di restituirci elementi oggettivi concernenti le origini cristiane degli Equicoli.

Un elemento merita comunque attenzione: la menzione degli *Aequicoli* nel Martirologio Romano è per lo meno singolare. L’attenta lettura della *passio* negli *Acta Sanctorum* permette di affermare con certezza che l’agiografo mai abbia fatto riferimento agli *Aequicoli* nella stesura del racconto. Il *Marcus episcopus* è inviato da S. Pietro direttamente presso Atina senza che vi sia

¹⁵ AASS *Aprilis*, III, pp 548-561; BHL 5298.

¹⁶ *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae*, p. 160, nota 3.

¹⁷ Cfr. F. LANZONI, *Le diocesi d’Italia dalle origini al principio del secolo VII*, cit., p. 174. Per il Marco vescovo di Aeca si veda la p. 272.

traccia di un suo passaggio nel Cicolano. Il toponimo sembra essere una arbitraria aggiunta del Baronio senza particolari giustificazioni¹⁸.

¹⁸ Nel commento alla *passio* presente negli *AASS Aprilis* III, i padri bollandisti tentano di giustificare la presenza del toponimo *Aequicolis* con una errata interpretazione, poiché affermano *in quibus* (cioè *in Aequicolis*) *Sora Baronii patria*. Essi dunque (commettendo un grossolano errore) hanno creduto che il Baronio vi abbia aggiunto la menzione della nostra regione perché Sora, sua città natale, si sarebbe dovuta trovare *in Aequicolis*.

4.3 Evidenze archeologiche da Collorso (Borgorose). (Tav. I, n. 8)

Una volta posta l'attenzione su quelle che sono state prese, da sempre, come prove circa l'origine e il primo sviluppo del Cristianesimo nella nostra regione, sarà necessario ancora ribadire come, alla fine, dal punto di vista letterario, non vi sia davvero nulla che aiuti lo storico nel suo lavoro di ricerca. Dal punto di vista archeologico, la situazione non sembra essere così diversa. L'area cicolana, lo ribadiremo ancora, quasi mai è stata oggetto di indagine archeologica mirata allo studio del suo sviluppo tardoantico: fino a un trentennio fa nulla avevamo del Cicolano paleocristiano.

Qualche decennio fa, però, A.R. Staffa¹⁹ riportava la presenza, presso la piccola frazione di Collorso nel comune di Borgorose, di un'iscrizione funeraria per la quale, indagini successive, hanno potuto permettere una attenta analisi²⁰. L'epigrafe venne recuperata alla metà del secolo passato durante i lavori di rifacimento del piccolo cimitero del paese (in località Pian di Vezze), nei pressi del quale dovevano esistere, ancora agli inizi del '900, evidenze di materiale da costruzione riconducibili alla antica chiesa di S. Giovanni de Vezzo, la quale venne definitivamente abbandonata già nel secolo XV²¹. Oggi (giugno 2008) la si trova murata all'interno della chiesa moderna del paese, accanto al portone di entrata. Si tratta di una piccola lastra di marmo bianco spezzata e ricomposta (cm 24 x cm 31 x cm 2) incisa su due righe:

Vincentia

in pace (monogramma di Costantino e colomba con ramoscello di ulivo)

¹⁹STAFFA 1987, p. 45, p. 69. In questo lavoro Staffa riporta una errata lettura (non epigrafica) dell'iscrizione: egli scrive solo: *Vincentia dep(osita) in pace*, omettendo completamente i pur ben visibili segni cristiani presenti nella seconda riga.

²⁰ La corretta lettura dell'epigrafe e la sua esaustiva pubblicazione in: V. FIOCCHI NICOLAI, *Su una nuova iscrizione funeraria cristiana dall'Alto Cicolano (Rieti)*, in "Cultus Splendore". Studi in onore di Giovanna Sotgiu, Cagliari 2003, pp. 491-498. Si può vedere anche T. GIOVANNELLI, *Sviluppo e affermazione del Cristianesimo nel Cicolano: evidenze archeologiche a Collorso e Castelmenardo*, in c.d.s.

²¹ Vedi STAFFA 1987 pp. 45, 68-69.



Figura 24.

La tipologia dell'iscrizione è semplicissima e trova paralleli in molte altre testimonianze epigrafiche coeve romane, in cui, dopo il nome del defunto, vi è l'augurio di un riposo eterno in pace. Il monogramma di Costantino e la colomba con il ramoscello di ulivo nel becco sono prove evidenti dell'adesione al cristianesimo della defunta. Questi segni cristiani fanno decisamente propendere per una datazione dell'iscrizione dopo la pace della Chiesa e dunque sicuramente nel IV secolo.

A poche centinaia di metri dal luogo di ritrovamento dell'iscrizione vi sono imponenti evidenze murarie riconducibili ad un piccolo centro abitato sicuramente già frequentato in età romana: non dobbiamo dimenticare che siamo vicinissimi alle rovine dell'antica *Nersae*, il *vicus* che i Romani scelsero come centro amministrativo della *Res Publica Aequicolanorum*, il quale

dista, in linea d'aria, solo qualche centinaio di metri: il centro di *Nersae* (che è, ovviamente, distinto da questo *vicus* più vicino a Collorso), più volte indagato archeologicamente, ha restituito indizi di frequentazione tardoantica (fino al V secolo)²². Lo stesso cimitero presenta nel suo muro perimetrale sicuri materiali di età romana reimpiegati, così come testimoniano gli anziani del paese i quali ricordano la fatica per il trasporto di grandi lastre marmoree dal vicino *vicus* per i già citati lavori edilizi degli anni '50 del XX secolo.

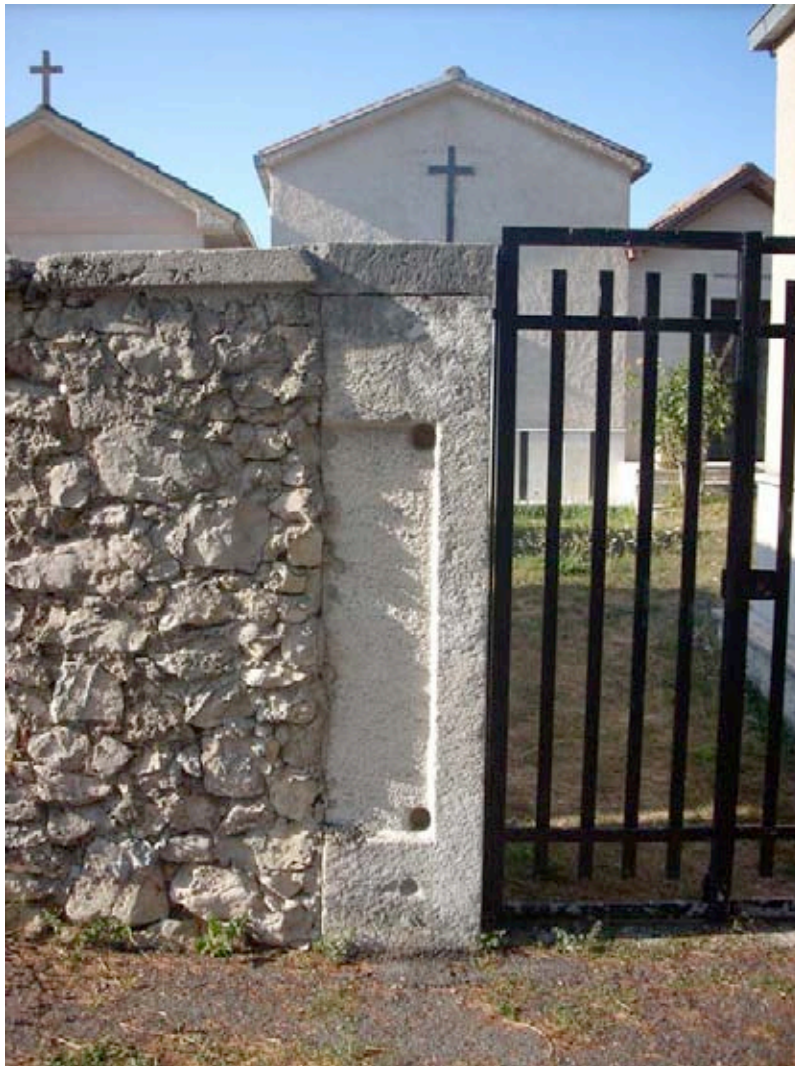


Figura 25. Collorso di Borgorose. Località Pian di Vezze. Materiali reimpiegati nella costruzione del moderno cimitero, laddove doveva sorgere l'antica chiesa di San Giovanni de Vezzo, ancora in piedi nel secolo XV.

²² G. ALVINO, *Persistenze e trasformazioni nel Cicolano età equicola e romanizzazione*, in "Comunità indigene e problemi della Romanizzazione nell'Italia centro-meridionale (IV-III sec. a.C.). Atti del colloquio internazionale. Accademia Bellica di Roma 1-3 febbraio 1990, Roma 1991, pp. 226; EAD., *Indagini sul sito di Nersae*, in *Archeologia Laziale XI, Undicesimo incontro di studio del Comitato per L'Archeologia Laziale* (Quaderni di Archeologia Etrusco-Italica, 21, Roma 1993, pp. 229-230. Per gli sviluppi delle frequentazione tardoantica e altomedievale della zona si veda anche MIGLIARIO 1995 in particolare p. 141.

Brevemente possiamo dunque concludere affermando che all'indomani della pace della chiesa a Pian di Vezze vi era sicuramente una comunità cristiana organizzata, con un proprio cimitero e sicuramente con un luogo di culto. È suggestivo pensare che l'intitolazione a San Giovanni della chiesa medievale esistente *in loco* possa essere stata la primigenia, fin dal tardoantico, e che la stessa chiesa, proprio per tale dedizione, avesse potuto avere un fonte battesimale²³.



Figure 26-27. Collorso di Borgorose. Località Pian di Vezze Particolare dei resti murari presso la zona di rinvenimento dell'iscrizione.

²³ V. FIOCCHI NICOLAI, *Su una nuova iscrizione funeraria cristiana dall'Alto Cicolano (Rieti)*, cit. p. 498.

Conclusioni

Da quanto emerso in questo capitolo, appare chiaro quanto sia arduo andare alla ricerca di indizi paleocristiani nel Cicolano. Riassumendo quanto fin qui enunciato possiamo affermare che, a oggi, non abbiamo alcuna testimonianza letteraria in grado di poter soccorrere chi si avvicina alla ricerca. I documenti da tempo addotti da numerosi studiosi sono risultati privi di valore storico.

Il caso dell'iscrizione di Collorso è dunque l'unico che ci possa permettere di essere certi sull'esistenza di comunità cristiane già nel IV secolo nel Cicolano: questo non significa che quella a Pian di Vezze sia stata l'unica esistente sul territorio. Essa però, può essere presa a paradigma per formulare ipotesi relative ad altri siti per i quali si può documentare una occupazione tardoantica: è assai probabile che laddove vi fossero insediamenti romani, ben presto, con l'arrivo del cristianesimo, negli stessi siti, si sia provveduto alla "trasformazione" culturale degli antichi edifici pagani, e dunque, alla produzione di manufatti sicuramente cristiani, come l'epigrafe precedentemente analizzata.

5. I terrazzamenti in opera poligonale nel Cicolano: un caso di continuità di occupazione e di culto?

Già nel corso della prima metà del secolo XIX, il Cicolano è stato la meta di non pochi viaggi esplorativi che mostravano notevole interesse per quello che è, probabilmente, l'aspetto più conosciuto dell'area. Personaggi quali l'archeologo inglese Edward Dodwell o l'architetto italiano Giuseppe Simelli compirono nella zona numerosi rilievi delle tantissime strutture in opera poligonale affioranti dal terreno e ne riportarono lunghe relazioni accompagnate da disegni manoscritti ancora oggi utili per tentare uno studio scientifico¹. L'attenzione verso i numerosi siti interessati dalla presenza di tali strutture è ovviamente proseguito fino a oggi e ha prodotto un buon numero di lavori che citeremo durante la trattazione². I più recenti studi sull'argomento hanno teso a dimostrare soprattutto la funzione di opere così imponenti: tradizionalmente esse sono sempre state considerate costruzioni atte a monumentalizzare santuari pagani: è comunque plausibile che alcune di queste, invece, potessero pure essere delle semplici opere di terrazzamento per eventuali fattorie agricole - pastorali collegate a centri fortificati³. Le poche indagini archeologiche non aiutano ad attribuire la specifica funzione a ciascun sito: l'unico dato certo e appurato dagli studiosi è che, nella stragrande maggioranza dei casi, impianti cristiani, perlomeno medioevali, vanno a rioccupare queste aree. Valgano, a titolo di esempio, le riflessioni del Morandi, il quale a proposito di un cippo calcareo iscritto proveniente dall'area di Sant'Angelo *in cacumine montis* presso Fiamignano, interessata dalla presenza di opera poligonale, osserva: "La rottura della sommità del cippo fa pensare ad un danneggiamento antico dell'epigrafe, probabilmente per cancellare il nome della divinità, in relazione alla trasformazione del santuario pagano in luogo di culto cristiano, *come è la regola nel Cicolano*"; e ancora aggiunge in nota: "Cosa di cui mi sono ben reso conto nelle numerose ricognizioni effettuate nella zona. Manca in proposito uno studio specifico"⁴. Come Morandi anche Filippi, il quale parlando dell'organizzazione territoriale del Cicolano, afferma: "La realtà urbana non si sostituì mai al *vicus* che rimase la cellula vitale dell'aggregazione e della

¹ Un sommario resoconto sull'opera degli archeologi che nell'800 manifestarono il loro interesse circa le mura poligonali nel Cicolano la si trova nel capitolo relativo alla nostra area in C. PIETRANGELI, *Il Cicolano.*, in *La Sabina nell'antichità*, in AAVV, *Rieti e il suo territorio*, Milano 1976, pp. 75-86, in particolare p. 76 e note 10-11.

² Sulla classificazione dei resti in opera poligonale nell'Italia centrale, con accenno al Cicolano, si veda C. LETTA, *I santuari rurali nell'Italia centro-appenninica: valori religiosi e funzione aggregativi*, in MEFRA, 104 (1992), pp. 109-124.

³ Cfr. D. ROSE, *Quadro produttivo e forme di insediamento*, cit., pp. 184 e ssgg., il quale, in assenza di dati certi, preferisce pensare che le mura poligonali potessero essere collegate non tanto ad aree culturali, quanto ad aree agricolo-pastorali.

⁴ A. MORANDI, *Epigrafia latino-italica del Cicolano. Per una definizione etnica degli Aequicoli*, cit., p. 319 e nota n. 100.

produzione, come dimostra la continuità di culto nel luogo dei *fana* paganici, scelto poi in molti casi nella colonizzazione benedettina come sede delle *ecclesiae*⁵. Effettivamente, andando alla ricerca dei vari siti con queste specifiche caratteristiche, per tutto il Cicolano ci si rende conto di come tali affermazioni corrispondano al vero. Tale situazione trova ampia giustificazione nella storia e nel tipo di organizzazione insediativo-amministrativa della zona già dal periodo prossimo alla conquista romana. L'*ager Aequicolanus*, infatti, non presentò mai insediamenti tali da poter definire un tessuto urbano vero e proprio, ma si configurò come un territorio all'interno del quale era l'organizzazione per *vici* ad essere preponderante⁶. In relazione a tale situazione, questi siti, spesso in altura e spesso nelle vicinanze di importanti snodi viari utilizzati per la transumanza delle greggi⁷, rappresentavano sicuramente luoghi di aggregazione, sia essa culturale, pastorale o amministrativa, per gli abitanti delle zone, per lo più impegnati nelle fatiche dell'agricoltura e della pastorizia. È assai probabile che il collasso dell'organizzazione amministrativa d'età romana, coincidente con lo sviluppo del cristianesimo nella zona, abbia favorito la continuità di occupazione di luoghi "legati" alla sfera sacra delle locali comunità da centinaia di anni, fin prima della conquista romana: mantenendo la loro connotazione culturale, questi siti, dunque, possono essere serviti come punti di riferimento (anche commerciali) all'indomani della piena affermazione della religione cristiana. Il carattere sacro di un'area può essere stato mantenuto "adattando" le strutture già esistenti alla nuova religione: l'adattamento potrebbe essere avvenuto anche per semplici motivi pratici, andando "fisicamente" a reperire e riutilizzare i materiali da costruzione, proprio per essere utilizzati nella trasformazione dell'area per il nuovo culto.

Queste fin qui enunciate non sono che ipotesi: per nessuno dei siti che si prenderanno in esame è possibile, a oggi, tracciare una linea di continuità certa che permetta, senza possibilità di

⁵ G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., p. 166 nota n. 5. Sullo stesso argomento si vedano anche: M.F. PEROTTI, *Per la storia degli Aequicoli in età romana*, in "Il Territorio", V (1989), 1-2, pp. 15-31; qui, in particolare p. 25 e nota 46; MIGLIARIO 1995, pp. 142-143 e nota n. 65. Si tenga ovviamente conto di STAFFA 1987, il quale sarà citato nei singoli casi. Lo stesso problema è stato sollevato anche per quel che concerne tutta l'area sabina e reatina: T. LEGGIO, *Forme di insediamento in Sabina e nel Reatino nel medioevo. Alcune considerazioni*, cit.. Si vedano le pp. 178-187, in cui è anche presente un elenco di siti relativo a tutta l'area reatina e al Cicolano in particolare (p. 181). Da ultima M.L. MANCINELLI, *Il Registrum omnium ecclesiarum diocesi Sabinensis (1343): una fonte per la conoscenza della topografia ecclesiastica della sabina medievale*, Roma 2007.

⁶ Su questo argomento, per l'età romana si veda, oltre ai lavori già citati, M.F. PEROTTI, *Sulla respublica degli Aequicoli*, in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina 3*, Terzo Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina. Atti del Convegno. Roma 18-20 novembre 2004, pp. 123-134; EAD., *Aequicoli – Res publica Aequicolanorum*, in M. BUONOCORE – G. FIRPO (a cura di), *Fonti latine e greche per la storia dell'Abruzzo antico*, (Documenti per la storia d'Abruzzo, 10), II, 1, L'Aquila 1998, pp. 515-530; e sulla specifica problematica G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un'area italica: il Cicolano*, in *Archeologia Laziale XIV, Quattordicesimo incontro di studio del Comitato per L'Archeologia Laziale* (Quaderni di Archeologia Etrusco - Italica, 24, Roma 1996, pp. 475-486.

⁷ G. BARKER, *Ancient and modern Pastoralism in Central Italy: an interdisciplinary study in the Cicolano mountains*, in PBSR, 59 (1991), pp. 15-88.

errore, di poter affermare con sicurezza, una continuità di occupazione e di culto. Come vedremo a breve, però, soprattutto in alcuni specifici casi, sembra probabile che ciò sia avvenuto.

Quello che sarebbe più interessante capire, è proprio il momento della “fase di passaggio”: quando e come si sarebbe verificato l’abbandono delle pratiche (e delle strutture) connesse ai riti pagani e in che modo la religione cristiana si sarebbe imposta a tal punto da far sì che secolari abitudini sacre venissero messe da parte. Mancano, effettivamente, come abbiamo già avuto l’occasione di notare nel precedente capitolo, sia documenti letterari che fonti archeologiche capaci di poterci restituire un quadro abbastanza esaustivo circa la primissima fase della diffusione del cristianesimo nella zona. Questo capitolo ha l’intenzione di fare un po’ più di chiarezza, seppur a livello di congetture e di ipotesi, su tale fase di passaggio, facendo riferimento ai dati relativi alla continuità di culto e di occupazione, i quali sembrano essere, in mancanza di elementi oggettivi, gli unici in grado di poter concorrere alla chiusura della nostra ricerca.

Si prenderanno qui in considerazione tutti quei siti che, nel corso degli anni, sono stati segnalati da vari studiosi, e che rispondono a determinate caratteristiche capaci di poter portare a definire una probabile linea di continuità sia dal punto di vista occupazionale che culturale.

1. Si cercherà di annoverare le strutture di opera poligonale che con quasi totale certezza, facevano parte di santuari pagani. Stabilire se davvero si trattasse di aree cultuali spesso non è compito semplice⁸. Solo in pochissimi casi si è provveduto allo scavo archeologico che ha permesso il ritrovamento di cippi dedicatori o di *ex-voto*, attraverso i quali poter davvero attribuire ad un sito la sua funzione di santuario (si veda ad esempio Sant’Angelo di Civitella presso Pescorocchiano). Laddove uno scavo non è stato mai effettuato, le epigrafi ritrovate nei pressi dei siti possono concorrere a determinarne la funzione: nel Cicolano molte ne sono state trovate relative a dediche in onore di divinità pagane⁹.
2. Una volta stabilito il carattere sacro di un complesso, l’interesse per noi maggiore sarà constatare l’esistenza presso di esso di una chiesa. Non dobbiamo dimenticare che *nessun documento-fonte letteraria* può correre in aiuto della ricerca, se non in pochissimi casi: quasi

⁸ Per un elenco ragionato dei siti sicuramente attribuibili ad aree cultuali si veda: G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un’area italica: il Cicolano*, cit., pp. 475-477.

⁹ Si noti che le iscrizioni della *Res publica Aequicolanorum* e *Cliternia*, il secondo centro amministrativo dell’area, sono state pubblicate nel *CIL IX*, dalla 4103-4176. Oltre alle epigrafi del *CIL* le scoperte più recenti non presenti nel *corpus* sono state pubblicate in M.F. PEROTTI, *Aequicoli – Res publica Aequicolanorum*, cit., pp. 535-550. Per una lista delle epigrafi relative alle varie divinità venerate dagli *Aequicoli* si veda anche G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un’area italica: il Cicolano*, cit., p. 477.

sempre le prime testimonianze dell'esistenza di un edificio sacro cristiano non sono che pienamente medievali.

3. Potrebbe essere interessante, una volta riconosciuta la divinità venerata in epoca romana, capire se questa possa avere una qualche "linea di continuità" con il culto cristiano che si andrà ad imporre. Sebbene il discorso possa sembrare difficilmente giustificabile a livello scientifico, si vedrà come, sebbene in rarissimi casi, sia possibile stabilire una fruizione del sito in senso "salutare" fino ai tempi recenti (si veda, come esempio, il caso del santuario di Sant'Erasmus nella piana di Corvaro).
4. Una considerazione importante sarà data anche al rinvenimento di materiale di spoglio reimpiegato. Vedremo come nella quasi totalità dei casi, sia all'interno che all'esterno delle chiese sorte presso siti antichi, vi si possano rintracciare non pochi materiali provenienti da strutture precedenti, spesso già di età romana, in altri casi, specie nelle fondamenta, anche di epoca precedente alla romanizzazione della zona. Da tener presente, ovviamente, che il riuso, di per sé, non è indice di antichità e di continuità di occupazione: può costituire una prova solo in concorso con altri indizi.
5. Un ultimo elemento da tenere in considerazione è lo studio dei toponimi relativi a questi siti, spesso "spie" di antichità.

Mi sembra opportuno, nello svolgimento di questo capitolo, riproporre, seppure sommariamente, il caso di San Giovanni *in leopardis* per il quale si sottolineeranno di più eventuali legami di continuità con occupazioni precedenti: altri siti non verranno segnalati nuovamente, avendo dato sufficienti indicazioni nella trattazione dei precedenti capitoli, nonostante presentino caratteristiche tali da poter essere inseriti nel presente discorso (si vedano Santa Anatolia, San Pietro *de Molito*, San Savino a Castelmignano e la *cella Sancti Benedecti* a Petriano).

L'elenco di siti che si proporrà è lungi dall'essere esaustivo. Esso è il frutto di un "filtraggio" effettuato sulla base delle impostazioni di ricerca sopra citate: esso può essere considerato uno spunto per una ricerca da ampliare con un massiccio intervento archeologico capace di poter confermare o smentire le ipotesi che verranno formulate.

Alla luce di ciò, oltre a San Giovanni *in leopardis*, ho individuato ancora undici siti per cui valga la pena effettuare delle considerazioni:

1. Sant'Erasmus a Corvaro
2. Santa Maria delle Grazie presso Corvaro
3. Grotta di San Nicola tra Castemenardo e Santo Stefano di Corvaro
4. San Mauro *in fano* sopra Castemenardo.
5. San Martino di Torano
6. San Nicola di Riotorto
7. San Lorenzo *in fano* presso Marmosedio
8. San Pietro *in canapinula* presso Radicaro
9. Sant'Angelo *in vatica* presso Civitella di Pescorocchiano
10. San Vittorino di Alzano
11. Sant'Angelo *in cacumine montis* sul monte Aquilente.

Per tutti questi siti rimane una buona guida il lavoro di Staffa tante volte preso in considerazione, a cui si deve una loro prima catalogazione.

San Giovanni in Leopardis¹⁰

Ubicazione: Percorrendo la superstrada Rieti-Torano, uscita Borgorose. I resti della chiesa sono posti poco fuori l'abitato del paese, a sud-est dello stesso, su una collina a quota 795 metri. (Tav. I, n. 7).

Fonti: La chiesa è menzionata nel 1153, come *monasterium sancti Leopardi de Colle Fegati*, in una bolla papale di Anastasio IV in cui si enumerano i beni pertinenti alla diocesi reatina¹¹.

Bibliografia: G. GROSSI, *Insedimenti italici nel Cicolano: territorio della "res publica Aequicolanorum"*, L'Aquila 1984, pp. 51-54; G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., p. 177 nota n. 55; STAFFA 1987, pp. 70-71; A.M. REGGIANI, *Santuario degli Equicoli a Corvaro*, *Lavori e studi di Archeologia* 11, Roma 1988, pp. 14-16¹²; G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un'area italica: il Cicolano*, cit., p. 476; D. ROSE, *Quadro produttivo e forme d'insediamento*, cit., p. 185, nota 62. Si può consultare anche il sito internet www.valledelsalto.it che presenta una sezione davvero interessante ricca di foto e di notizie utili sulla chiesa.



Figure 28-29. Esterno della cripta con particolare dell'entrata, addossata alla quale sono visibili resti di mura antiche.

¹⁰ Si veda anche capitolo 1, paragrafo 1.2.1.

¹¹ P. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia*, IV, *Umbria, Picenum, Marsia*, Berolini 1909, p. 23, n. 7; pubblicata anche in M. MICHAELI, *Memorie storiche della città di Rieti e dei paesi circostanti*, cit., pp. 265-268.

¹² In questo lavoro è riportato un interessante disegno eseguito dal Vespignani nel 1830, in cui la chiesa è rappresentata praticamente intatta, prima del crollo della parte soprastante la cripta, che può aiutare a rendersi conto dell'imponenza che doveva avere l'intero complesso.

È ancora ben conservata la cripta, nonostante i numerosi danni subiti nel corso degli anni '80 (dopo che si era provveduto al suo restauro): essa doveva fungere da base per la chiesa soprastante, di cui non rimane nulla se non pochi tratti dei muri perimetrali.



Figure 30-31. Ciò che rimane dell'alzato della chiesa che sorgeva al di sopra della cripta.

Nei pressi del complesso vi sono moltissimi resti di opera poligonale e di muratura pertinenti ad altri ambienti, oltre che a costruzioni antiche. È sulla spianata che si estende di fronte all'area una volta occupata dalla chiesa, che si sono ritrovate alcune monete di fine IV secolo, che testimoniano una frequentazione tardoantica del sito¹³.



Figura 32. Spianata di fronte ai resti della chiesa. Resti di ambienti diversi. È da questa parte del complesso che provengono le monete tardoantiche.

¹³ STAFFA 1987, p. 70.

In generale possiamo così brevemente riassumere le linee di sviluppo del sito di San Giovanni *in leopardis*:

1. In primo luogo si notano resti di opera poligonale relativi ad un primo edificio che si è voluto identificare come santuario pagano, dopo il ritrovamento casuale di terracotta votiva tra i grandi blocchi squadrati¹⁴. Non abbiamo alcuna fonte che possa testimoniare l'eventuale divinità qui venerata. L'opera poligonale non è solo riferibile alle strutture principali del sito: tutta l'area presenta una serie di terrazzamenti.
2. Abbiamo prove certe della frequentazione del sito almeno fino alla fine del secolo IV, come si evince dal ritrovamento *in loco* di monete riferibili all'epoca dell'imperatore Valentiniano I.
3. Non sappiamo quando il sito venne rioccupato dai monaci, i quali, sicuramente, dovettero sfruttare le strutture già esistenti, o forse, costruirne delle nuove più consone alle loro esigenze, come si evince dalla presenza di numerosi resti murari riferibili ad ambienti distinti dal *corpus* principale della chiesa e della cripta.
4. Il documento già citato¹⁵ relativo alla chiesa di San Leopardo, la quale sarebbe stata donata all'abbazia di San Pietro in Valle di Ferentillo *ab antiquis imperatoribus*, potrebbe giustificare una fondazione almeno longobarda.
5. Come abbiamo già notato, il culto di San Leopardo si diffonderà decisamente in area reatina tra l'VIII e il IX secolo.
6. Solo però in pieno XII secolo avremo le prime fonti storiche in cui comparirà la nostra chiesa col titolo di *monasterium*.
7. Nel corso del XVIII secolo molte delle decorazioni che abbellivano la chiesa furono trasportate all'interno del centro abitato di Borgorose ad abbellire la chiesa parrocchiale di S. Anastasia.

¹⁴ G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., p. 177 nota n. 55.

¹⁵ Vedi cap. I, nota 78.

Sant'Erasmus presso Corvaro

Ubicazione: La zona di Sant'Erasmus è raggiungibile dall'autostrada A24, uscita Valle del Salto. Appena giunti nella piana di Corsaro, proseguendo verso il centro abitato, sulla sinistra ci si può immettere all'interno dei campi coltivati, da cui emergono numerosi resti di strutture murarie riferibili all'area sacra. (Tav. I, n. 9).

Bibliografia: C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., p. 81; A.M. REGGIANI, *La stipe di S. Erasmo di Corsaro a Borgorose*, in *Archeologia Laziale II, Secondo incontro di studio del Comitato per L'Archeologia Laziale*, Roma 1979, pp. 223-225; A.M. REGGIANI – M.P. MUZZIOLI, *Aree sacre nella provincia di Rieti*, in *Archeologia Laziale III, Terzo incontro di studio del Comitato per L'Archeologia Laziale*, Roma 1980, pp. 195-201; F. COARELLI, *Il Lazio*, Guide archeologiche Laterza, Roma-Bari 1984, p. 30; G. GROSSI, *Insedimenti italici nel Cicolano*, cit., pp. 18-21; STAFFA 1987, pp. 47-48; A.M. REGGIANI, *Santuario degli Equicoli a Corvaro*, cit.; MIGLIARIO 1995, pp. 83, 143; G. ALVINO, *Alcune riflessioni sulla cultura equicola nella piana di Corvaro*, in "Identità e civiltà dei Sabini". Atti del Convegno di Studi Etruschi ed Italici. Magliano Sabina (RI) 1993, Firenze 1996, pp. 415 e ssgg.



Figura 33. La piana di Corvaro con il centro abitato sullo sfondo. A destra è possibile scorgere gli anfratti di rovi e vegetazione che nascondono parte delle evidenze archeologiche della zona di S. Erasmo.

Abbiamo già avuto modo di riflettere, parlando della penetrazione longobarda nel Cicolano, di quale fosse l'importanza strategica, economica e agricolo-pastorale della piana di Corvaro. Per questo essa ha rappresentato una delle aree su cui maggiormente hanno posto le loro attenzioni gli studiosi: già da diversi decenni, infatti, la Soprintendenza Archeologica per il Lazio vi ha portato avanti numerose campagne di scavo per quello che è forse il sito archeologico più conosciuto di tutto il Cicolano, e cioè il cosiddetto "Tumulo" di Corvaro¹⁶ che ha restituito ben 348 sepolture. Se il Tumulo ha raccolto numerose attenzioni, allo stesso modo una notevole importanza è stata data ad altri rinvenimenti nella piana: nel 1956, nell'area detta di S. Erasmo (o Sant'Estro, come viene definita nel locale dialetto) venne ritrovata una piccola stipe votiva con numerosi *ex-voto*, la cui datazione ha permesso di stabilire la frequentazione del relativo santuario almeno dal secolo IV a.C.. Si è notato come tutta l'area abbondasse di evidenze archeologiche attribuibili ad aree sacre, cui fanno riferimento i vari podi di templi riconosciuti¹⁷.



Figura 34. Evidenze archeologiche nell'area sacra di S. Erasmo.

Si è dibattuto sul tipo di culto praticato in quello che doveva essere un imponente e importante santuario di fondovalle: dalle varie forme degli *ex-voto* recuperati si è desunto l'aspetto

¹⁶ Tra i numerosi lavori valga per tutti il più recente: G. ALVINO, *Sabina e Cicolano: ultime notizie*, cit., pp. 68-69. Le varie campagne di scavo non hanno ancora riportato alla luce tutte le sepolture individuate. Le indagini archeologiche presso il Tumulo esulano cronologicamente dalla nostra ricerca.

¹⁷ A.M. REGGIANI, *Santuario degli Equicoli a Corvaro*, cit., p. 11 e relative figure.

senza dubbio salutare del culto, assolutamente collegabile alla ricchezza di acque nelle vicinanze data dalla presenza di una sorgente. A livello di ipotesi, si è tentato di legare il nome di Ercole a quello del santuario, non solo sulle basi di aspetti culturali simili nell'Italia centro-appenninica, ma soprattutto per la presenza di epigrafi provenienti dall'area di Borgorose e di Corvaro, con dediche a questa divinità¹⁸. Di qualsiasi divinità si tratti, essa sembra connessa con i riti di fertilità, da quel che si può dedurre per la presenza di numerosi manufatti a forma di genitali maschili, uteri e mammelle, oltre alla presenza di un *ex-voto* raffigurante un bambino in fasce.

Si è posto, a ragione, l'accento sul carattere pastorale di questo tipo di santuario, collegato sicuramente con le vie della transumanza: non dobbiamo dimenticare che siamo in una zona la cui importanza in quanto snodo viario è indiscussa per tutto il Cicolano¹⁹, anche al giorno d'oggi. Questa area sacra potrebbe essere messa in relazione ad altri siti culturali legati alla vita dei pastori e ai viaggi delle greggi (vedremo, ad esempio, Sant'Angelo *in cacumine* sul Monte Aquilente), ma la sua peculiarità sta nel fatto che esso è l'unico, a oggi conosciuto nel Cicolano, situato in pianura e non in prossimità di un passaggio d'altura.

Dai dati in nostro possesso (le indagini di superficie e il ritrovamento quasi casuale della stipe votiva), sembra che il santuario sia stato abbandonato già nella prima età imperiale. Il dato è assai singolare soprattutto per la posizione del sito, in una delle zone che doveva essere tra le più frequentate di tutto il Cicolano: è superfluo ribadire che l'indagine archeologica, anche in questo caso, potrebbe far luce sulla varie fasi di frequentazione (abbiamo visto come per San Giovanni *in leopardis*, che dista, in linea d'aria, più o meno un chilometro da sant'Erasmo, la frequentazione almeno fino al IV secolo d.C. sia stata accertata).



Figura 35. Resti di materiale da costruzione presso l'area sacra di Sant'Erasmo.

¹⁸ *CIL IX*, 4103-4104; M.F. PEROTTI, *Aequicoli – Res publica Aequicolanorum*, cit., p. 534 nn. 2-3; A.M. REGGIANI, *Santuario degli Equicoli a Corvaro*, cit., pp. 69 e ssgg.

¹⁹ Tra i tanti lavori, il più recente: MIGLIARIO 1995, pp. 83, 143.

L'attuale toponimo è dovuto alla chiesa che venne costruita *in loco*. È importante dire che non abbiamo alcun documento che attesti l'antichità dell'edificio cristiano, il quale, poi, in epoca moderna dovette essere abbandonato, se è vero che non ve ne rimane traccia. È stata avanzata una possibile continuità di culto: “La connotazione salutare nell'area di Corvaro durò nel tempo ed un culto di questo tipo continuò ad essere praticato nella zona, quando vi sorse una chiesa, oggi scomparsa, dedicata in un periodo piuttosto tardo, a S. Erasmo o Elmo (localmente denominato anche Erasto o Estro), figura dal carattere composito, protettore dei marinai ed invocato contro i mali viscerali e i dolori delle partorienti”²⁰.

²⁰ A.M. REGGIANI, *Santuario degli Equicoli a Corvaro*, cit., p. 64.

Santa Maria delle Grazie presso Corvaro

Ubicazione: Percorrendo la superstrada Rieti-Torano, uscita Corvaro. La chiesa è visibile direttamente dalla superstrada, sulla destra di questa, per chi la percorre in direzione Rieti. Essa è posta al limite ovest della piana di Corvaro. (Tav. I, n. 10).

Bibliografia: C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., p. 81; STAFFA 1987, p. 71 e fig. 4; A.M. REGGIANI, *Santuario degli Equicoli a Corvaro*, cit., pp. 15-16²¹; MIGLIARIO 1995, p. 83 e figg. 3, 12-13; D. ROSE, *Quadro produttivo e forme d'insediamento*, cit., p. 186.



Figura 36. Santa Maria delle Grazie così come è visibile dalla superstrada Rieti-Torano, al limite ovest della piana di Corvaro.

Non abbiamo prove per cui possiamo affermare si tratti di antico santuario, sebbene ve ne sia stata attribuita la funzione²². L'attuale struttura presenta evidenti tracce di terrazzamento in opera poligonale munito di contrafforte, a cui si affiancano resti di *opus incertum* che denotano interventi successivi. L'importanza del sito però, non è in discussione: in primo luogo esso doveva essere ben fornito d'acqua, come dimostra la presenza di resti di opera muraria riferibili a una

²¹ Anche in questo caso risulta di notevole interesse il rilievo riportato effettuato dal Vespignani nel 1830, in cui si vedono chiaramente altri ambienti riferibili a frequentazione romana dell'area.

²² M. REGGIANI, *Santuario degli Equicoli a Corvaro*, p. 16.

cisterna che era stata costruita nei pressi della attuale chiesa, la quale raccoglieva le acque provenienti dalla valle di Malito. È probabile che nelle vicinanze sorgesse un *vicus* di età romana²³; e poi, presso la stessa chiesa, passava la più importante via di comunicazione romana della zona, proveniente da Borgorose, la quale, attraverso la Madonna delle Grazie, raggiungeva la piana di Corvaro e si dirigeva presso il sito di Sant'Erasmus, per poi proseguire verso Sant'Anatolia e Torano, incontrando la via Valeria, avvicinandosi, da sud, ad *Alba Fucens*²⁴.



Figura 37. Particolare della chiesa della Madonna delle Grazie, in cui sono ben visibili l'opera poligonale e l'opera incerta.

Non abbiamo notizie circa l'antichità della chiesa, sebbene Staffa riferisca che in origine fosse dedicata a San Tommaso e che già intorno al 1500, essa fosse in stato di completo abbandono²⁵.

²³ D. ROSE, *Quadro produttivo e forme d'insediamento*, cit., p. 186, nota 63.

²⁴ MIGLIARIO 1995, p. 83.

²⁵ STAFFA 1987, p. 71.

Grotta di San Nicola

Ubicazione: Il sito (ad un'altezza di più di 1000 metri) si trova sul monte Costa, posto di fronte il monte Frontino, tra i territori delle frazioni di Santo Stefano e Castemenardo, entrambe nel comune di Borgorose. È raggiungibile esclusivamente a piedi, attraverso un duplice percorso comunque impervio e difficile: si può imboccare uno stretto sentiero, subito a est della chiesa di San Mauro *in fano*, oppure si può salire sulla montagna dalle pendici del monte Frontino, attraversando il torrente Apa. La grotta è praticamente irraggiungibile se non si è accompagnati da una guida locale²⁶. (Tav. I, n. 11).

Bibliografia: G. MACERONI, *Notizie civili e religiose su Borgorose dall'alto Medioevo al secolo XIV*, in “Atti del Convegno: L'antipapa Niccolò V”, cit., pp. 102-103; STAFFA 1987, pp. 69-70.



Figura 38. La grotta di San Nicola così come si presenta oggi.

²⁶ Devo la possibilità di aver visitato la grotta, alla gentilezza e alla perizia del Sig. Domenico Martorelli di Santo Stefano.

Della grotta di San Nicola non si hanno notizie antiche: essa è menzionata in documenti del XV secolo, e doveva essere abbandonata già nel secolo XVII²⁷. Si presenta come un antro naturale nella viva roccia della montagna: nelle sue immediate vicinanze sono nettamente riconoscibili terrazzamenti effettuati con blocchi calcarei i quali dovevano sorreggere il piccolo terrapieno antistante l'ingresso. Se ne distinguono tre livelli: un primo più imponente, la cui altezza è di circa 6-7 metri, mentre i due restanti, i quali poggiano uno sull'altro, che si ergono da terra per un metro ciascuno.



Figure 39-40. Resti delle evidenze murarie a sostegno della Grotta di San Nicola. Si notano il primo, più imponente muro di sostruzione (figura a sinistra) e i due più piccoli (a destra).

Il primo sembra essere a sostegno, avendo una forma quasi semicircolare, di quella che doveva essere la percorribilità di accesso e di transito alla grotta, mentre i due soprastanti sembrano, invece, avere la funzione di sostenere il terreno spianato immediatamente nei pressi di quella che doveva essere la porta di ingresso della chiesa.



Figura 41. Particolare di uno dei tanti anfratti nella roccia che presentano, al proprio interno, evidenti segni di frequentazione umana. Siamo a poche decine di metri dalla Grotta di San Nicola.

²⁷ STAFFA 1987, pp. 69-70, in cui sono indicate i documenti ad essa relativi.

Non vi sembrano essere dubbi sulla funzione di eremitaggio della struttura, all'interno della quale si distinguono chiaramente le nicchie ricavate nella roccia dai monaci per ottenere ricovero.

Nel raggio di poche decine di metri dalla grotta, si possono nettamente distinguere numerosi anfratti rocciosi che presentano segni di occupazione eremitica inequivocabili, senza che questi, però, portino segni evidenti di monumentalizzazione: è come se la grotta di San Nicola avesse assunto a ruolo di chiesa, in quanto eremo di dimensioni più grandi rispetto ai numerosi altri presenti nella zona.



Figure 42-43. Ingresso della grotta con muro ancora in piedi. All'interno è visibile una nicchia scavata che presenta segni di stucco atti a smussare gli angoli vivi della roccia.

La maggior parte del muro che andava a chiudere la grotta, fungendo da facciata per la chiesa, è crollato. Ne rimane solo una parte con una piccola finestra ancora visibile. Tra i resti del crollo sono riconoscibili i mattoni utilizzati per la costruzione della porta e quelli per la probabile presenza di gradini che dovevano servire a far superare il piccolo dislivello tra il piano di calpestio e quello della grotta stessa.

Due sono gli elementi che colpiscono il visitatore: in primo luogo una nicchia profonda nella roccia, all'interno della grotta in cui si conservano resti ossei umani, forse riferibili a monaci; in secondo luogo, nei pressi dell'entrata si conserva una grande lastra marmorea con iscrizione in fronte, un tempo altare della chiesa, oggi spostata di qualche metro dalla sua sede originaria la quale sembra essere stata oggetto di scavo da parte di sconosciuti. Essa poggia su una grossa pietra con la

primigenia funzione di basamento per la stessa. L'iscrizione è in caratteri gotici: vi si legge, su un'unica riga: *D(omi)na Margarita H(oc) Opus Fieri Fecit*²⁸.



Figure 44-45. Particolare della nicchia con resti umani e mensa di altare con iscrizione.

Stabilire l'antichità del sito è praticamente impossibile: ho pensato di inserirlo comunque all'interno della ricerca soprattutto per la sua collocazione topografica in relazione al più volte citato RF V, doc. 1303²⁹, relativo alle donazioni di duca Faroaldo II a Farfa. Abbiamo già notato come nel documento si mettano in evidenza i confini delle terre che il nobile longobardo volle lasciare all'abbazia sabina: tra essi vi si nomina una non meglio precisata *cripta Machelmi*. Il fatto che tale elemento sia stato inserito nella carta farfense può far ipotizzare che esso fosse un dato diffusamente conosciuto, tanto da poter essere preso in considerazione per stabilire i confini delle terre pertinenti al sito di *Clivianus*. La vicinanza col monte Frontino, citato nel documento, la posizione strategica della Grotta di San Nicola a dominare la valle dell'Apa (dalla grotta si può, ad esempio, nettamente distinguere il paese e il santuario di Sant'Anatolia) e la ricchezza di grotte naturali usate dai monaci nella zona, possono concorrere alla ipotesi di identificazione della antica *cripta Machelmi* con quella che poi ha conservato il toponimo di Grotta di San Nicola. In assenza di dati certi, è ovvio che siamo di fronte ad una semplice ipotesi, verificabile soltanto attraverso un'indagine archeologica del sito (ricchissimo, tra l'altro, di resti di cocci e mattoni), la quale possa almeno stabilire i tempi della sua frequentazione. Un altro dato sembra importante: la grotta è assai vicina all'attuale chiesa di San Mauro *in fano*, a cui è collegata da un sentiero facilmente percorribile. A livello popolare, durante la festa di San Mauro (ancora oggi celebrata nonostante le

²⁸ L'iscrizione è riportata anche in G. MACERONI, *Notizie civili e religiose su Borgorose*, p. 103, ma con una lettura non epigrafica errata (*Margarita fieri fecit*).

²⁹ Si veda il cap. I relativamente al sito di *Clivianus*.

notevoli difficoltà nel raggiungere il sito) alcuni pellegrini sostano presso la Grotta per poi proseguire verso la chiesa in cui si venera la statua del santo.

San Mauro in fano

Ubicazione: Il sito, a quota 1163 metri, si trova sul monte San Mauro, a dominare la vallata sottostante sul moderno abitato di Borgorose. L'attuale chiesa è raggiungibile tramite una strada carrozzabile dal paese di Castemenardo, da cui, passando per il sito di *San Saino*, si raggiunge il piccolo centro di Collemaggiore. Da qui si prosegue verso la cima della montagna, su una spianata della quale si incontra la chiesa. (Tav. I, n. 12).

Fonti: Staffa riporta che la prima notizia della chiesa è dell'anno 1134, menzionata come *monasterium*³⁰.

Bibliografia: C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., p. 79; G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., p. 177 nota n. 54; STAFFA 1987, p. 69; MIGLIARIO 1995, p. 143 e nota 65; G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un'area italica: il Cicolano*, cit., p. 477.



Figura 46. Facciata della chiesa di San Mauro *in fano* come si presenta oggi (giugno 2008).

³⁰ STAFFA 1987, p. 69 e note 278-279. Il documento riguardante la prima citazione dell'edificio si dice essere conservato nell'archivio capitolare di Rieti, Fondo Pergamene, arm. IV, fasc. G, n. 4.

Il sito di San Mauro *in fano* è per la sua posizione uno dei più suggestivi di tutto il Cicolano: è posto alla sommità del Monte San Mauro, appunto, a dominare gran parte dell'area cicolana. La chiesa oggi visibile è un rifacimento moderno: essa è stata ricostruita utilizzando gran parte delle strutture e dei materiali antichi, visibili anche nella sola facciata attuale.



Figure 47-48. Resti riconducibili a strutture precedenti sono riscontrabili in tutta l'area e non solo in facciata, dove sono più evidenti.

È stato ipotizzato che la funzione originaria del sito fosse comunque sacra, sebbene pagana. Sono visibili, infatti, tutto intorno alla chiesa, evidenti resti di terrazzamenti eseguiti utilizzando grossi blocchi a forma di parallelepipedo, molto probabilmente provenienti da una cava non lontana³¹, che sembra poter essere riconosciuta a poche decine di metri dalla chiesa stessa. È ovvio che il toponimo *in fano*, mantenutosi nel corso dei secoli, può aiutare nel determinare la connotazione sacra del sito già in epoca pre-cristiana. Anche in questo caso non abbiamo notizie antiche in grado di poterci aiutare nel definire con certezza il momento in cui alla struttura sacra pagana si sovrappose quella cristiana. Possiamo ipotizzare con una buona dose di certezza che San Mauro fosse in principio connotato come *monasterium*, quindi atto ad ospitare dei monaci.

³¹ G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un'area italica: il Cicolano*, cit., p. 477.

Nelle immediate vicinanze della chiesa, infatti, sono ben visibili resti murari riferibili ad ambienti forse costruiti come stanze di ricovero o di lavoro dagli stessi monaci.



Figure 49-50. Evidenti resti di ambienti diversi nei pressi della chiesa.

Tra i blocchi riutilizzati per la ricostruzione della facciata della chiesa attuale, se ne ritrovano tre che presentano iscrizioni: due sono in caratteri gotici e databili ad epoca moderna. In una (in cui si distinguono 10 righe incise) si legge chiaramente la data del 1736 e sembra riferirsi ad un intervento di restauro della chiesa e risistemazione di alcune reliquie di diversi santi (vi si leggono nettamente i nomi dei santi Mauro, Martino, Biagio, Clemente, Felice, Francesco).



Figure 50-51. Iscrizioni dalla facciata di San Mauro. In quella di sinistra si legge la data del 1736.

Per queste prime due iscrizioni, sembra ipotizzabile, anche per il loro decente stato di conservazione che si dovessero custodire all'interno della chiesa, e che siano state poste in facciata solo in seguito a lavori successivi.

L'epigrafe per noi più interessante è anche quella peggio conservata, che si ritrova alla sinistra del portone d'ingresso alla chiesa. L'iscrizione è stata segnalata da Staffa, il quale non propone analisi epigrafica, ma ne attribuisce la datazione ai secoli IX-X³².



Figura 52.

L'iscrizione si presenta su cinque righe ed è divisa in due grandi blocchi. La lettura è assai problematica: l'*incipit* è chiaro. Dopo una piccola croce vi si legge nitidamente solo *Quod fuit*. Per il resto è assai difficile proporre una lettura. Staffa, il quale ha osservato l'epigrafe più di venti anni fa, legge all'ultima riga *Teodos colevit*, ipotizzando che questi sia stato l'artefice di una fase costruttiva dell'edificio. Il *quod fuit* iniziale potrebbe far pensare che non si alluda alla primissima fase, e, se è vero che l'iscrizione può essere datata al IX-X secolo³³, è possibile che la chiesa potesse avere avuto origine anche precedentemente.

³² STAFFA 1987, p. 69, fig. 19.

³³ Si noti che in G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., p. 177 nota n. 54, si afferma che tutte e tre le epigrafi sono riferibili al 1100-1200. Si tratta di un evidente errore, almeno laddove nelle iscrizioni vi si legge nitidamente la data di composizione.

Anche in questo caso, solo l'indagine archeologica potrebbe portare a dati certi, smentendo o confermando quelle che per ora rimangono solo ipotesi.

Anche in questo caso proviamo a tracciare, in linea generale, le ipotetiche fasi di sviluppo del sito:

1. Le strutture murarie in grossi blocchi di opera poligonale fanno pensare a una frequentazione già precedente alla conquista romana.
2. La posizione particolare d'altura e il toponimo mantenuto nei secoli possono confermare l'ipotesi si tratti di un area sacra pagana.
3. All'edificio pagano si sostituì quello cristiano, sicuramente in senso monastico, come si evince dalle prime fonti (sebbene solo di XII secolo) attestanti la chiesa.
4. Questa, seguendo Staffa, sarebbe sicuramente esistente almeno per il IX-X secolo, sebbene possa essere precedente.

San Martino di Torano

Ubicazione: La grande chiesa di San Martino si trova presso il centro di Torano, poco fuori l'abitato moderno. (Tav. I, n. 13).

Fonti: La chiesa è menzionata per la prima volta nella bolla di papa Lucio III del 1182 in cui si stabiliscono i possedimenti della diocesi reatina³⁴.

Bibliografia: A.R. STAFFA, *La topografia pievana del Cicolano nei secoli XI-XIV*, cit., pp. 199-200; ID. 1987, pp. 72-73 e figg. 28-32; ROSE, *Quadro produttivo e forme d'insediamento*, cit., p. 189 e nota 68³⁵.



Figura 53. Facciata della chiesa di San Martino di Torano durante i lavori di restauro (2006-2007)

La chiesa di San Martino a Torano è uno dei pochissimi monumenti del Cicolano che ha avuto la fortuna di ricevere attenzione da parte degli studiosi, a tal punto che si è provveduto al suo

³⁴ P. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia*, IV, cit., p. 23 n. 10; pubblicata anche in M. MICHAELI, *Memorie storiche della città di Rieti e dei paesi circostanti*, cit., pp. 268 e ssgg.

³⁵ Il sito di San Martino è stato oggetto di indagini archeologiche per conto della Soprintendenza Archeologica per il Lazio negli ultimi anni. I risultati, non ancora pubblicati, sono stati esposti da E. Colantoni, nel 5° Incontro di Studi "Lazio e Sabina", Roma 3-5 dicembre 2007, ma non sono riuscito a reperirli. Il presente contributo, quindi, è da considerarsi parziale e non completo.

restauro. Ancora nei primi anni '80, il sito era stato visitato da Staffa, il quale ne lamentava le condizioni fatiscenti³⁶: il tetto era completamente crollato, i pilastri principali minacciavano crolli e, allo stesso modo, il campanile risultava privo di stabilità; seguendo un triste rituale ormai diffuso in tutto il Cicolano, erano state anche asportate da ignoti, più parti delle strutture del bel portale d'ingresso. Solo i recentissimi interventi hanno permesso il salvataggio della struttura, sicuramente una delle più importanti, per lo meno per dimensioni, dell'intera area cicolana. Essa si presenta con tre navate e grande abside.

La chiesa è ubicata a poche centinaia di metri da quello che sarà poi il centro fortificato della rocca (i cui resti sono ancora ben visibili) e a poca distanza dal villaggio posto più in basso, tanto che (seguo Staffa) “[...] rimase isolata nella campagna, mentre nel villaggio era costruita la chiesa di San Pietro”³⁷: la scelta del sito in cui costruire la chiesa, denota una precisa volontà che può essere giustificata solo dalla presenza di strutture precedenti da poter “sfruttare”.



Figure 54-55. Particolare dell'opera poligonale presente tra la parte finale della navata sinistra e l'abside. All'interno della chiesa sono evidenti i segni di lavori successivi all'impianto originale: a destra è visibile un pilastro inglobato nella struttura muraria del campanile.

³⁶ STAFFA 1987, p. 73.

³⁷ IBIDEM, p. 72-73.

Sulla base di ciò è lecito affermare che già prima del secolo XII (per il quale abbiamo le prime notizie circa l'esistenza della chiesa) è possibile esistesse un luogo di culto cristiano su questo sito (anche la dedicazione a san Martino potrebbe esserne una prova). Non dobbiamo dimenticare che il centro di Torano è testimoniato dalle fonti farfensi già al principio del secolo VIII, attestato in RF V, doc. 1303 a denotare proprio la chiesa di Santa Anatolia detta appunto *de Turano*. Dall'area di Torano provengono inoltre diverse iscrizioni di età romana, tra cui una dedica di *L. Sabidius Taurus* a Giove Ottimo Massimo conservata in paese³⁸ che potrebbe far pensare all'esistenza di un luogo di culto pagano.

³⁸ *CIL IX*, 4106. Si veda anche M.F. PEROTTI, *Aequicoli – Res publica Aequicolanorum*, p. 534 n. 5; sull'iscrizione e sul sito di Torano si può vedere anche M. DE SIMONE – MONERISCHER – ISCHOSE, *Frontale di Torano (Borgorose, Rieti). Un nuovo progetto di ricerca archeologica*, in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina 3*, cit., pp. 111-114.

San Nicola di Riotorto

Ubicazione: Presso il piccolo centro di Santo Stefano, nel comune di Fiamignano. (Tav. I, n. 14).

Fonti: La chiesa è menzionata per la prima volta nella bolla di papa Lucio III del 1182, come *plebs S. Nicolai in riuo torto*³⁹.

Bibliografia: C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., p. 78; A.R. STAFFA, *La topografia pievana del Cicolano nei secoli XI-XIV*, cit., p. 195; ID. 1987, p. 61 e fig. 14.



Figura 56. Facciata della chiesa di San Nicola di Rio Torto (agosto 2007)

La chiesa (che prende il nome dal piccolo fiume che scorre nelle vicinanze) è oggi in condizioni fatiscenti. Il tetto è crollato e un paragone con i rilievi fotografici di Staffa (eseguiti nei primi anni '80) dimostrano il peggioramento strutturale e statico dell'edificio, il quale se non sottoposto a restauro, è destinato a crollo. Il sito fu in origine un *monasterium* dipendente in epoca

³⁹ P. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia*, IV, cit., p. 23 n. 10. Dalla zona proviene l'iscrizione *CIL* IX, 4124 = M.F. PEROTTI, *Aequicoli – Res publica Aequicolanorum*, cit., p. 538 n. 23.

altomedievale da San Silvestro di Pietrabattuta: nel 1182 compare nell'elenco delle chiese di pertinenza della diocesi reatina⁴⁰. La chiesa presenta grossi blocchi pertinenti ad un edificio precedente riutilizzati in facciata. Si è ipotizzato una sua rioccupazione di un sito di culto pagano⁴¹.



Figure 57-58. Resti di opera poligonale e di materiale di spoglio di edifici precedenti.

Effettivamente *in loco* è possibile notare alla sinistra della facciata una serie di grandi blocchi squadrati allineati, affioranti dal terreno, identificabili in opera poligonale. Nel piccolo spazio di fronte alla chiesa, poi, vi è conservato un rocchio di colonna e altri numerosi resti che denotano una certa monumentalizzazione di quello che poteva essere l'edificio di culto precedente. Tutto intorno vi sono tracce di murature forse riconducibile al primigenio insediamento monastico. È chiaro che le ipotesi fin qui formulate attenderebbero un serio e urgente intervento archeologico mirato, in primo luogo, al recupero dell'edificio altrimenti in fase di crollo, e poi a definire con certezza le varie fasi di frequentazione del sito.

⁴⁰ STAFFA 1987, p. 61; ID., *L'abbazia di San Silvestro di Pietrabattuta e il toponimo di Valle Siciliana*, in AAVV, *La valle Siciliana o del Mavone*, Documenti dell'Abruzzo Teramano I, 1, Roma 1983, pp. 123-132.

⁴¹ STAFFA 1987, p. 61.

San Lorenzo in fano

Ubicazione: Presso il piccolo centro di Marmosedio, nel comune di Fiamignano. (Tav. I, n. 15).

Fonti: La chiesa è menzionata per la prima volta nella bolla di papa Anastasio IV del 1153, come *monasterium sancti Laurentii in fano*⁴².

Bibliografia: C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., p. 78; G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., p. 177 nota n. 50; STAFFA 1987, p. 60 e figg. 12-13; G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un'area italica: il Cicolano*, cit., p. 476-477; MIGLIARIO 1995, pp. 78, 142 nota 65.



Figura 59. Facciata della chiesa di San Lorenzo *in fano* con, in primo piano, resti di strutture murarie più antiche.

La chiesa (detta anche San Lorenzo *in vallibus*⁴³) è situata al di fuori dell'abitato del piccolo centro di Marmosedio, al di sotto di Fiamignano e si presenta ad un'unica navata, frutto di

⁴² P. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia*, IV, cit., p. 23, n. 7

⁴³ C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., p. 78.

rifacimenti e interventi numerosi nel corso dei secoli. Anch'essa versa in condizioni di completo abbandono ed è utilizzata come stalla per animali.

La zona era sicuramente frequentata in età romana: presso la chiesa, infatti, sono stati riconosciuti i tratti di una delle tante strade che fungevano da raccordo tra i due percorsi maggiori del Cicolano: l'uno che seguiva il corso del fiume Salto e l'altro che, parallelamente, partiva da *Cliternia* per proseguire verso la piana di Corvaro⁴⁴.



Figure 60-61. Resti dell'imponente muro poligonale a sorreggere il terrazzamento su cui sorge la chiesa (a sinistra): al muro si addossano stalle per animali. Resti murari riconducibili ad altri ambienti addossati alla chiesa stessa.

Tutto il complesso sorge su una grande spianata sorretta da un lungo muro in opera poligonale lungo più di trenta metri, ancora visibile, sebbene in parte nascosto da numerose stalle ad esso addossate. Altri resti murari di ambienti presumibilmente monastici (che già Staffa riconosceva negli anni '80 del secolo scorso) sono ben visibili alle spalle della chiesa. Più volte si è voluto riconoscere una funzione sacra all'area⁴⁵: in questo senso, ovviamente, si può interpretare la sopravvivenza del toponimo *in fano* (caso non unico nel Cicolano) legato alla titolazione della chiesa.

La presenza di un edificio romano, anche di notevoli dimensioni, può essere avvalorata dalla presenza all'interno della chiesa di un grosso fusto di colonna, murato nel pavimento, oltre ad altri evidenti elementi reimpiegati: esso è posto subito alla destra dell'entrata e aveva la funzione di acquasantiera. Gli affreschi medievali all'interno versano, anch'essi, in stato di pietoso abbandono.

⁴⁴ MIGLIARIO 1995, p. 78.

⁴⁵ C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., p. 78.



Figure 62-63. Resti romani con funzione di acquasantiera (a sinistra). Resti murari più antichi nel muro della chiesa.

San Pietro in canapinula

Ubicazione: Presso il piccolo centro di San Pietro, vicino alla frazione di Radicaro, nel comune di Fiamignano. (Tav. I, n. 16).

Fonti: La chiesa è menzionata per la prima volta nella bolla di papa Anastasio IV del 1153, come *plebs sancti Petri in Canapinula*⁴⁶.

Bibliografia: C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., p. 78; G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., p. 177 nota n. 51; A.R. STAFFA, *La topografia pievana del Cicolano nei secoli XI-XIV*, cit., pp. 202-204; ID. 1987, pp. 61-62.



Figura 64. Resti di un muro sul sito in cui sorgeva la vecchia chiesa di San Pietro presso Radicaro

La chiesa di San Pietro *in Canapinula* è oggi scomparsa: il terremoto che sconvolse la Marsica e il Cicolano nel 1915 ha completamente distrutto l'edificio che non è più stato ricostruito. Oggi sono visibili solo i due muri laterali della sostruzione che doveva contenere il terrapieno su cui

⁴⁶ P. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia*, IV, cit., p. 23, n. 7

sorgeva la chiesa. Il sito, anche dal punto di vista paesaggistico, è particolare: si raggiunge oltrepassando le poche case della frazione di San Pietro; si arriva in una grande spianata preceduta dalle vecchie case del paese ormai abbandonate utilizzate come stalle, che domina tutta la valle sottostante. I due grandi muri di sostegno sorreggono una grossa spianata su cui è visibile il lavoro di rasatura della roccia effettuato per portare in piano quello che era il livello del pavimento della chiesa.



Figura 65. Avanzi di materiale della vecchia chiesa di San Pietro

Della chiesa rimangono vari elementi architettonici sparsi intorno, e resti di materiale da costruzione. È stato proposto di identificare il sito su cui sorgeva l'edificio come area sacra pagana⁴⁷, soprattutto sulla base di un'iscrizione proveniente dall'area in questione, oggi conservata nella piazza di Fiamignano⁴⁸ in cui leggiamo la notizia di un acquedotto per il quale avrebbero curato la costruzione due *Marci Lartieni Sabini* (padre e figlio): l'acquedotto è espressamente definito *in fanum*. Il Mommsen ci dice chiaramente nel *CIL* che l'epigrafe era conservata *ad S. Petri in Colle Roscio*.

⁴⁷ ID. 1987, p. 61-62.

⁴⁸ *CIL IX*, 4130; M.F. PEROTTI, *Aequicoli – Res publica Aequicolanorum*, cit., p. 539 n. 29.

Sant'Angelo in vatica

Ubicazione: La chiesa di Sant'Angelo è oggi inglobata all'interno del cimitero della frazione di Civitella, nel comune di Pescorocchiano. (Tav. I, n. 17).

Fonti: La chiesa è menzionata nel 1153, come *monasterium sancti Angeli in Vatica*, nella bolla papale di Anastasio IV⁴⁹.

Bibliografia: C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., pp. 80-81; F. COARELLI, *Il Lazio*, Guide archeologiche Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 29-30; G. GROSSI, *Insedimenti italici nel Cicolano: territorio della "res publica Aequicolanorum"*, cit., pp. 55-63; G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., pp. 171-172; A.R. STAFFA, *Strutture di età romana in opera poligonale a S. Angelo di Civitella (Pescorocchiano)*, in "il Territorio", III (1986), pp. 265-273; ID. 1987, p. 65; G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un'area italica: il Cicolano*, cit., pp. 477-483 (con in appendice J. DE GROSSI MAZZORIN, *Indizi di pratiche culturali nel santuario di Pescorocchiano attraverso l'analisi dei resti faunistici*, pp. 484-486).



Figura 66. Resti antichi nelle fondamenta della piccola chiesa di S. Angelo in vatica.

⁴⁹ P. KEHR, *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia*, IV, cit., p. 23, n. 7;

Il grande complesso sacro di S. Angelo sorge presso la frazione di Civitella nel comune di Pescorocchiano ed è una delle aree meglio indagate archeologicamente di tutto il Cicolano. Il sito doveva risultare davvero monumentale solo se si pensa alle misure del muro in opera poligonale meglio conservato, il quale si delinea per più di 88 metri in lunghezza e 5 in altezza.



Figure 67-68. Particolare dell'opera poligonale e di strutture murarie affioranti dal terreno presso S. Angelo di Civitella.

Nel corso degli anni '90 del secolo appena passato, si resero necessari interventi di sostegno alle grandi strutture in opera poligonali dell'area in oggetto, le quali minacciavano crolli. Contestualmente vennero effettuati scavi in una parte dell'area, che hanno potuto permettere di qualificare con sicurezza il sito come santuario pagano⁵⁰: si rinvennero una grande quantità di oggetti votivi con forma anatomica (arti, occhi, mammelle, uteri, genitali maschili), teste, parti di statue, oggetti di utilizzo quotidiano, monete, ceramiche e bronzi raffiguranti Ercole e Marte. Tutto il materiale del deposito votivo è inquadrabile tra il IV e la piena età imperiale e trova particolare analogia con il già citato caso di S. Erasmo a Corvaro⁵¹. Anche qui, infatti, sembrano chiare le prove che collegherebbero il culto del santuario alla sfera della *sanatio*: allo stesso modo, non lontano dall'area, è presente una sorgente d'acqua detta "fonte santa". Il sito è posto su una collina a dominare la vallata sottostante, a poche centinaia di metri dall'insediamento abitativo dell'antica *Nersae* (lo stesso toponimo "Civitella" può essere considerato indizio di "antichità"), per il quale abbiamo potuto accertare una frequentazione attestata ancora per il V secolo d.C.⁵²: l'area è ricchissima di testimonianze archeologiche di età romana. Presso la parrocchiale di Civitella, infatti,

⁵⁰ Il resoconto degli scavi in: G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un'area italica: il Cicolano*, cit., pp. 477-483.

⁵¹ G. GROSSI, *Insediamenti italici nel Cicolano: territorio della "res publica Aequicolanorum"*, cit., p. 61; G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., p. 172.

⁵² Vedi *supra*, cap. 4 nota 22.

è stata rinvenuta una base dedicatoria di un certo *Fortunatus* alla *Salus*⁵³ e, nella stessa piazza del paese, nei pressi della chiesa è ancora oggi visibile un rocchio di colonna.



Figura 69. Civitella di Pescorocchiano. Colonna romana

Nel XIX secolo l'area del santuario venne stravolta dalla costruzione del cimitero del paese nel quale venne inglobata la piccola chiesa di S. Angelo. Le prime notizie della chiesa sono medievali e non precedenti al secolo XII: essa venne costruita sfruttando quelli che si è ipotizzato fossero i resti dell'antica cella del tempio pagano.



Figura 70. Blocchi squadri alla base della chiesa di S. Angelo.

⁵³ *CIL IX*, 4111; M.F. PEROTTI, *Aequicoli – Res publica Aequicolanorum*, cit., p. 535 n. 10.

Non sappiamo quando effettivamente venne costruita, sebbene la dedizione all’Arcangelo possa essere una prova di antichità⁵⁴: il sito, in effetti, presenta tutti i segni naturalistici e paesaggistici comuni al culto di San Michele riscontrabili anche in area Cicolana (si veda S. Angelo *in gualdo* e S. Angelo *in cacumine*). Non vi è dubbio, infatti, che la sua posizione a dominare l’area di *Nersae* costituisse un elemento fondamentale anche per la vita agricola-pastorale ed economica della regione, oltre che per l’aspetto più propriamente culturale.

⁵⁴ Si è ipotizzata anche per questo sito una possibile contiguità tra il culto pagano (forse Ercole) e il culto dell’Arcangelo: G. GROSSI, *Insedimenti italici nel Cicolano: territorio della “res publica Aequicolanorum”*, cit., p. 61; A.R. STAFFA, *Strutture di età romana in opera poligonale a S. Angelo di Civitella*, cit., p. 272. Nei due interventi si tenta di sciogliere il significato del toponimo *in vatica*. Per Grossi esso è da legare alla sfera dei vaticini (p. 63), mentre Staffa lo avvicina alla sfera pastorale (p. 273). Ancora Staffa ipotizza una sua erezione non precedente al secolo VIII: in assenza di altri dati, se ciò fosse vero, potrebbe essere possibile anche una fondazione longobarda.

San Vittorino di Alzano

Ubicazione: Il complesso archeologico si trova nei pressi della frazione di Alzano, nel comune di Pescorocchiano, sulle pendici del monte Fratta. (Tav. I, n. 18).

Bibliografia: C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., pp. 78-79; A.R. STAFFA, *La topografia pievana del Cicolano nei secoli XI-XIV*, cit., p. 205; F. COARELLI, *Il Lazio*, Guide archeologiche Laterza, Roma-Bari 1984, p. 28; G. GROSSI, *Insedimenti italici nel Cicolano: territorio della “res publica Aequicolanorum”*, cit., pp. 68-74; G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell’Ager Aequicolanus*, cit., p. 176; A. MORANDI, *Epigrafia latino italica del Cicolano. Per una definizione etnica degli Aequicoli*, cit., pp. 315-318; E. ARMANI MARTIRE, *Resti archeologici in località Monte Fratta di Alzano*, in “Xenia”, IX (1985), pp. 15-40; STAFFA 1987, p. 65; MIGLIARIO 1995, pp. 83-84; G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un’area italica: il Cicolano*, cit., p. 476. Anche per Alzano è utilissimo il sito internet www.valledelsalto.it, in cui si ritrova con precisione tutta la storia del complesso archeologico, alla luce delle più recenti scoperte; vi è segnalata tutta la bibliografia relativa⁵⁵.



Figura 71. Particolare dell’interno della “Grotta del Cavaliere”

Analogamente a quanto già detto per S. Angelo *in vatica*, anche per Alzano ci troviamo di fronte a un grande santuario equicolo dalle dimensioni imponenti: vi è stata riscontrata la presenza di tre ordini di mura in opera poligonale le quali delineano tre terrazzamenti distinti. Al di sopra

⁵⁵ Sul sito sono riportate anche le numerose pubblicazioni su Alzano dell’ing. Cesare Silvi, a cui devo la mia gratitudine per le utili notizie fornite oltre alla possibilità di aver potuto visitare il sito.

dell'ultimo terrazzamento sono ancora visibili i resti di una struttura muraria che taluni identificano pertinenti ad un eventuale tempio pagano. Nella terrazza delineata tra il primo e il secondo muro, partendo da valle, è visibile una cella circolare sotterranea detta "Grotta del Cavaliere", la cui funzionalità è stata spesso associata a quella di cisterna⁵⁶. Varie interpretazioni sono state date a tutto il complesso, dapprima ritenuto a scopo agricolo-pastorale⁵⁷, poi difensivo⁵⁸. Nel 1983, durante alcuni lavori effettuati in zona, si rinvenne materiale fittile e ceramico databile all'età di Augusto⁵⁹ insieme ad una piccola base di marmo inscritta con dedica di un certo *C. Lullius* ad una divinità la cui identità è difficilmente definibile⁶⁰: il ritrovamento ha fatto propendere per una funzione culturale di tutta l'area.

A partire dal secolo XII, abbiamo notizia dell'esistenza di una piccola chiesa nel territorio di Alzano dedicata a San Vittorino papa⁶¹: anche in questo caso non conosciamo con precisione gli anni in cui venne costruita. Il Morandi ha proposto una suggestiva ipotesi: "[...] non mi sentirei di escludere la possibilità di riconoscere nei resti murari presenti sulla terza terrazza del complesso un'opera medievale, che potrebbe essere proprio la più antica chiesa di san Vittorino [...]"⁶². Seguendo questa che è, ovviamente, solo un'ipotesi, anche per Alzano sembrano potersi rintracciare le medesime caratteristiche presenti nei vari siti per ora indagati: nel piccolo centro è oggi ancora in piedi una chiesa dedicata sempre a San Vittorino, la quale potrebbe essere stata costruita all'interno del centro abitato dopo l'abbandono e la rovina del sito originario presso il santuario.

Il paese di Alzano sorge nei pressi di quello che doveva essere un importante percorso antico, il quale, proveniente dalla piana di Corvaro, arrivava fino alla *Cella Sancti Benedicti* presso Petignano e proseguiva verso Torre di Taglio e Alzano, valicando il monte Fratta e giungendo alla tagliata artificiale della Portella; da qui valicava le cime del Velino e si immetteva direttamente verso la piana di *Amiternum*⁶³. Proprio la città abruzzese è il centro propulsore del culto del santo⁶⁴

⁵⁶ G. GROSSI, *Insedimenti italici nel Cicolano: territorio della "res publica Aequicolanorum"*, cit., pp. 70-72.

⁵⁷ C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., p. 79, il quale riporta e critica l'ipotesi del Lugli.

⁵⁸ F. COARELLI, *Il Lazio*, cit., p. 28.

⁵⁹ A. MORANDI, *Epigrafia latino italica del Cicolano*, cit., p. 316; G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., p. 176.

⁶⁰ L'iscrizione è su quattro righe: *C(aius) Lullius P(ublii) f(ilius) / dat don(um) / xervaiano (sic) / l(ibens) m(erito)*. Laddove con la x si intende una lettera non identificabile. AE 1987, 325; M.F. PEROTTI, *Aequicoli – Res publica Aequicolanorum*, cit., p. 545 n. 65; G. GROSSI, *Insedimenti italici nel Cicolano: territorio della "res publica Aequicolanorum"*, cit., p. 73, il quale senza particolari problemi scioglie il nome della divinità in *Er(colei) Vaiano*; A. MORANDI, *Epigrafia latino italica del Cicolano*, cit., p. 316 n. 8, invece è più propenso, non rintracciando segni di interpunzione alla terza riga, per *[N]ervaiano*, teonimo attestante una divinità, evidentemente locale, altrimenti poco conosciuta, sulla base di un'altra epigrafe cicolana (AE 1987, 321) con dedica a *Nensinus*, un'altra entità divina locale, di cui non si hanno riscontri.

⁶¹ STAFFA 1987, p. 65.

⁶² A. MORANDI, *Epigrafia latino italica del Cicolano*, cit., p. 316, nota 82.

⁶³ MIGLIARIO 1995, pp. 78-83.

⁶⁴ Si veda L. PANI ERMINI, *Il santuario del martire Vittorino in Amiterno e la sua catacomba*, Terni 1975.

cui è dedicata la chiesa di Alzano. Il tracciato viario antico metteva in comunicazione (soprattutto per quel che concerne le fasi della transumanza) il Cicolano e l'Amiternino da cui ben presto si potrebbe essere diffuso nella nostra area il culto per San Vittorino.



Figure 72-73. Opera poligonale nei pressi della Grotta del Cavaliere. La chiesa di S. Vittorino in Alzano come si presenta oggi.

Proviamo a riassumere, anche in questo caso, quelle che potrebbero essere state le varie fasi occupazionali del sito di Alzano:

1. Costruzione dei terrazzamenti pertinenti ad un grande complesso culturale dedicato a una divinità non precisata (Ercole – *Nervaianus* ?);
2. In mancanza di scavi, sappiamo che il sito era sicuramente frequentato ancora in età imperiale;
3. Probabile costruzione della prima chiesa dedicata a S. Vittorino sulla terrazza più alta del complesso, dovuta alla diffusione del culto facilitata dal passaggio *in loco* dei pastori per la transumanza (dal Cicolano alle alture del Velino, all'Amiternino);

4. Abbandono del sito originario e costruzione dell'attuale chiesa (mantenendo la dedica a San Vittorino) presso il centro abitato di Alzano, più a valle, e comunque a poche centinaia di metri dai resti dell'originario santuario.

Sant'Angelo in cacumine montis

Ubicazione: Il complesso archeologico è visibile presso la cima del monte Aquilente sopra Fiamignano (quota 1350 metri circa), raggiungibile dalla strada carrozzabile che dal paese conduce alle alture di Rascino. (Tav. I, n. 19).

Bibliografia: C. PIETRANGELI, *Il Cicolano*, cit., p. 78; F. COARELLI, *Il Lazio*, cit., p. 28; G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., pp. 174-175; A. MORANDI, *Epigrafia latino italica del Cicolano. Per una definizione etnica degli Aequicoli*, cit., pp. 318-328; STAFFA 1987, pp. 48, 60; nell'Italia centrale, con accenno al Cicolano, si veda C. LETTA, *I santuari rurali nell'Italia centro-appenninica*, cit., pp. 111-112; MIGLIARIO 1995, p. 142 nota 65; G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un'area italica: il Cicolano*, cit., p. 476.



Figura 74. Il Cicolano visto dal sito di Sant'Angelo *in cacumine montis* sull'Aquilente.

Dal punto di vista paesaggistico, il sito di Sant'Angelo sull'Aquilente è senza dubbio il più suggestivo di tutto il Cicolano: dalla terrazza più alta, delineata dalla monumentale opera poligonale, si domina tutta la valle sottostante e si possono nettamente distinguere i limiti della valle del Salto. Il passo di Sant'Angelo ha costituito un punto di transito fondamentale per lo spostamento delle mandrie in altura fin dall'antichità⁶⁵: sembra scontato affermare che il sito ha rivestito per tutta l'area cicolana, fino a non molti anni fa, una importanza vitale per le rotte della transumanza e per la vita agricolo-pastorale delle comunità locali. Risulterà quasi scontata la presenza nell'area in questione, di un centro culturale ancora una volta collegato alla vita quotidiana dei pastori e dei contadini cicolani⁶⁶.



Figure 75-76. A sinistra, il passo dell'Aquilente come si presenta oggi; a destra, particolare del grande muro in opera poligonale.

I viaggiatori che tra la fine dell'ottocento e gli inizi del secolo successivo visitarono il Cicolano, passando per Sant'Angelo vi vedevano ancora i resti di una cella di un tempio e quelli di un insediamento monastico con chiesa ed eremitaggio, riferibili alla chiesa di Sant'Angelo *in cacumine montis* documentata dal secolo XII⁶⁷. Allo stato attuale tali resti non sono più rintracciabili, nascosti da una piccola chiesa degli Alpini costruita *in loco* nel 1966: al suo fianco, però, si può ancora nettamente scorgere ciò che rimane di un piccolo ambiente, forse sempre

⁶⁵ MIGLIARIO 1995, pp. 85, 146.

⁶⁶ Anche in altura si è riconosciuta la presenza di fattorie per lo sfruttamento agricolo e non solo pastorale degli altopiani di Rascino e dell'Aquilente. Si veda: G. BARKER, *Ancient and modern Pastoralism in Central Italy*, cit., pp. 34-37.

⁶⁷ Un breve resoconto dei rilievi fatti dal Simelli e dal Delbrück si ritrovano in G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., p. 174 e in G. ALVINO, *Santuari, culti e paesaggio in un'area italice: il Cicolano*, cit., p. 476. Per le notizie relative alla chiesa di Sant'Angelo *in cacumine montis* si veda STAFFA 1987, p. 60 e relative note.

riconducibile all'insediamento monastico. Tutta l'area, comunque, è ricca di materiali da costruzione e di blocchi di pietra affioranti dal terreno.



Figure 77-78. A sinistra: resti di ambiente monastico (?); a destra l'attuale chiesetta degli alpini. In primo piano è visibile la base in cemento che ha nascosto le evidenze archeologiche ancora visibili agli inizi del '900.

La prova certa che il sito fosse in origine un santuario pagano, è stata la scoperta fatta in occasione dei lavori per l'erezione della chiesa degli Alpini nel 1966: si rinvenne un cippo calcareo inscritto, con dedica a una divinità il cui nome è stato abraso⁶⁸, realizzato con il contributo di quattro *iuventutes* di altrettante comunità locali⁶⁹, la cui difficile identificazione nel territorio potrebbe far pensare ad una notevole importanza del santuario ben oltre i confini del Cicolano.

Naturalmente non conosciamo i tempi e i modi dell'occupazione cristiana del complesso: se è vero, comunque, che l'abrasione della divinità sia dovuta ad un intervento cristiano, allora potrebbe essere ipotizzata una trasformazione dell'area sacra abbastanza precoce. Possono concorrere alla stessa ipotesi, non solo la dedica all'Arcangelo (per il quale il sito trova piena corrispondenza geografico-naturalistica, vista la posizione topografica), ma soprattutto la continuità di occupazione della zona, area di passaggio praticamente obbligata per i pastori e le proprie greggi fino ad oggi: questo dato potrebbe contrastare, dunque, con un probabile abbandono del sito durato a lungo nel tempo.

⁶⁸ Morandi pensa ad una abrasione volutamente fatta dai cristiani in seguito alla trasformazione del sito pagano: A. MORANDI, *Epigrafia latino italiana del Cicolano. Per una definizione etnica degli Aequicoli*, cit., p. 319.

⁶⁹ AE 1984, 274; AE 1987, 326; A. MORANDI, *Epigrafia latino italiana del Cicolano. Per una definizione etnica degli Aequicoli*, cit., pp. 316-317; G. FILIPPI, *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, cit., p. 176; M.F. PEROTTI, *Aequicoli – Res publica Aequicolanorum*, cit., p. 545, n. 67.

Conclusioni.

L'analisi dei siti porta a delle importanti riflessioni. In primo luogo colpisce il numero di questi, soprattutto se messo in relazione con la non numerosa popolazione del Cicolano già in età antica e alla stessa conformazione del territorio. Per la maggior parte è praticamente accertata una funzione culturale pagana: la restituzione di epigrafi con dediche a divinità (Sant'Angelo *in cacumine montis*, San Vittorino di Alzano), il rinvenimento di strutture riconducibili a templi (Sant'Erasmo a Corvaro), il ritrovamento di stipi votive (ancora Sant'Erasmo, Sant'Angelo *in vatica*) e la sopravvivenza del toponimo *in fano* (San Lorenzo a Marmosedio, San Mauro sopra Castelmanardo, San Pietro presso Radicaro) lasciano spazio a pochi dubbi. Tra le ipotesi circa le eventuali divinità venerate, sembra che Marte ed Ercole siano quelle maggiormente probabili, accanto a teonimi attestanti numi locali altrimenti sconosciuti (*Nensinus*, *Nervaianus*), comunque legati alla sfera agricola a pastorale.

Ovviamente, come già detto in sede di premessa, mancano completamente dati certi (siano essi letterari o archeologici), in grado di poter far luce sui tempi e i modi con cui sui santuari pagani si sia impiantato un edificio di culto cristiano. Alcune riflessioni possono concorrere a far chiarezza.

In primo luogo mi sembra opportuno prestare attenzione alla dedicazione delle chiese cristiane sorte presso le aree prese in considerazione. Una sola chiesa è dedicata ai seguenti santi: Maria, San Leopardo, Sant'Erasmo, San Mauro, San Martino, San Lorenzo, San Pietro, San Vittorino; due edifici recano la dedica a San Nicola e a Sant'Angelo. Un rapido sguardo ci permette di riconoscere, nei santi scelti per le dediche delle chiese, altrettanti personaggi legati alla chiesa delle origini il cui culto è da subito fiorente in tutta cristianità. Per i siti cui si riscontra la dedica all'Arcangelo, non sembrerà inutile ribadire la loro posizione assolutamente preminente rispetto al contesto naturalistico, in quanto posta in altura.

Proprio questo dato sembra essere un denominatore comune a tutti i siti: se si tolgono dall'elenco Santa Maria delle Grazie e Sant'Erasmo (entrambe presso la piana di Corvaro), tutti gli altri luoghi di culto sorgono sulle pendici di una montagna, su una collina o su passi d'altura. Il più volte sottolineato collegamento tra la vita pastorale e agricola del Cicolano con queste zone (spesso in punti nevralgici della fitta ragnatela di assi viari, seppur minori, di tutto il territorio equicolo) ne conferisce una straordinaria importanza, non solo per la sfera sacra, ma anche per quella economica e amministrativa, degli antichi abitanti dell'*ager Aequicolanus*.

La spinta a rioccupare antiche aree di culto pagane può essere scaturita da motivi diversi: in un territorio geomorfologicamente difficile (quasi totale assenza di aree completamente

pianeggianti da destinare allo sfruttamento agricolo intensivo) in una sub-regione in cui la vita era (ed in parte lo è ancora) scandita dalle stagioni agricole e pastorali, sarebbe risultato dispendioso ricostruire *ex-novo* edifici da adibire al culto. A livello pratico è assai più facile occupare un edificio ancora in piedi, o comunque riutilizzare ciò che resta di una struttura precedente, sfruttando la presenza di materiale da costruzione, piuttosto che scegliere un nuovo sito e trasportarvi il necessario per una nuova erezione. Si è notato, infatti, che nella stragrande maggioranza dei casi presi in considerazione, nei pressi di essi vi sorgeva una piccola cava per il reperimento del necessario per la costruzione (a Sant'Angelo *in vatica* e a San Mauro *in fano* esse sono ancora visibili). I dubbi relativi alle varie fasi occupazionali e culturali possono essere fugati solo con interventi archeologici.

In ultima analisi è assai probabile, oltre a ciò che è stato già detto, che i cristiani abbiano “naturalmente” occupato quegli spazi già definiti e concepiti come “sacri” da secoli per gli esponenti delle locali comunità, facendo sì che ad una continuità di occupazione vi si potesse collegare una probabile continuità di culto⁷⁰.

⁷⁰ In questo senso può essere utile riportare uno studio sul fenomeno nella vicina Marsica: L. LUSCHI, *Un caso di continuità di culto dall'epoca preromana al medioevo: Vacuna e Angitia*, in “Il territorio del Parco Nazionale d'Abruzzo nell'Antichità”. Atti del I Convegno nazionale di Archeologia. Villetta Barrea, 1-3 maggio 1987, Civitella Alfedena 1988, pp. 197-201.

6. Conclusioni.

Giunti alla fine del nostro percorso “a ritroso” nel tempo, sarà opportuno soffermarci brevemente su alcuni dati emersi nel corso della ricerca. Partendo dall’analisi altomedievale della zona, apparirà evidente come essa fosse inserita all’interno delle dinamiche politiche e culturali comuni all’Italia centro-appenninica coeva. L’interesse di Farfa è notevole: i monaci benedettini della grande abbazia sabina non nascondono la loro attenzione per porzioni di territorio cicolano. Abbiamo visto come i tre nuclei principali dipendenti da Farfa siano topograficamente inquadrabili in punti strategici vitali per le attività agricolo-pastorali del Cicolano.

Il sito di *Clivianus*, donato da Farolado II al principio del secolo VIII, con i suoi millecinquecento moggi di terre *cultae* o *arabiles*, rappresentava di certo una grande parte del territorio da poter sfruttare intensivamente in agricoltura, attraverso il lavoro dei *manentes* lì residenti. La testimonianza relativa alle famiglie viventi nella zona giustifica la presenza degli stessi edifici di culto citati nelle carte. Con *Clivianus* siamo praticamente nella piana di Corvaro, più volte indicata come l’area economicamente principale del territorio in questione: non lontani da Corvaro, i monaci farfensi gestivano anche la *cella Sancti Benedicti in Petroniano*, presso uno degli snodi viari principali dell’area, vicino a Torre di Taglio e alla Portella, sbocchi in altura che collegavano il Cicolano con l’Amiternino. Un elemento naturalistico imprescindibile nell’organizzazione del Cicolano è sempre stato il fiume Salto (di cui la maggior parte del corso oggi è trasformata in lago): è scontato notare come anche il suo sfruttamento fosse stato motivo di interesse per Farfa, tanto che alla metà del secolo VIII, duca Gisulfo dona parte del gualdo longobardo di Sant’Angelo *in flumine* al cenobio sabino. Ecco che Farfa nel IX secolo ha il completo controllo sui punti nevralgici della zona, mantenendo una presenza costante sul territorio. L’egemonia farfense ha lasciato pochi spazi ad altre penetrazioni monastiche: si è visto come possa essere plausibile una presenza, fin dall’epoca longobarda, anche dei monaci di San Pietro in Valle, i quali avrebbero controllato un centro presso il fiume Salto (San Pietro *de Molito*) e un monastero assai vicino alla piana di Corvaro (San Giovanni *in leopardis*). Parimenti importante, alle porte del Cicolano, presso la direttrice di collegamento con Rieti, la presenza del grande monastero di San Salvatore Maggiore sul Letenano. La perdita dell’archivio riferibile ai possedimenti non permette di stabilire la presenza (comunque plausibile) dei suoi monaci nel territorio.

Sulla scia di quanto già detto, anche l’analisi dell’assetto viario ha confermato le recenti tendenze a considerare l’antico *ager Aequicolanus* non così emarginato e tagliato fuori dalle trasformazioni comuni all’Italia centrale tra la tarda antichità e l’altomedioevo. Si è visto, infatti,

come esistessero assi viari in grado di poter mettere in comunicazione l'area con gli snodi principali del tempo: sebbene il Cicolano non fosse attraversato da strade di importanza notevole, si è notato come vie secondarie non mancassero e lo collegassero con la via Salaria da una parte (e dunque con la stessa Farfa) e con l'attuale regione aquilana dall'altra. L'analisi dei culti sicuramente attestati dalle carte di Farfa va a confermare quanto affermato, presentandoci un quadro quanto mai chiaro e assolutamente comune per l'Italia centrale del tempo. La dedicazione delle chiese cicolane dimostra come la politica di Farfa da una parte e la presenza longobarda dall'altra, abbiano influito a delineare le caratteristiche culturali della regione: la presenza di santi "collegabili" agiograficamente alla via Salaria e a Farfa (vedi Antimo e Anatolia, ma anche Benedetto) si affianca a quella riconducibile alla conquista e agli stanziamenti longobardi (vedi Savino-Sabino e Michele Arcangelo). Una riflessione a parte merita il culto di Sant'Anatolia. Alla luce di recenti studi e sulla base di semplici analisi mi sembra di dover propendere per un inquadramento presso la Valle del Turano dei *loca martyrii* relativi alla santa, nonostante la precoce attestazione del suo culto nel Cicolano.

Il Cicolano altomedievale dunque è il risultato di tanti fattori congiunti: la presenza sul territorio di grandi abbazie capaci di stabilire una notevole rete di possedi onde poter controllare l'area in questione (a discapito probabilmente della diocesi reatina) e la penetrazione longobarda che ha lasciato le sue conseguenze oltre che a livello politico, anche a livello culturale, fanno da sfondo a quello che rimane un dato accertato da tutti gli studi, e cioè una notevole crisi demografica già a partire dal tardo impero. Un dato questo che sarà denominatore comune fino ai nostri giorni, in cui lo spopolamento del territorio è elemento deducibile fin dagli ultimi numeri dei più recenti censimenti.

La ricerca delle origini cristiane del Cicolano è compito proibitivo: mancano completamente fonti antiche capaci di poter contribuire ad ipotizzare la penetrazione cristiana nella zona. Abbiamo visto come l'iscrizione paleocristiana di Collorso sia l'unica prova archeologica certa che attesti cristiani nel Cicolano già nel IV secolo. Da qui uno iato lunghissimo che arriva fino al 706, anno della donazione di Faroaldo II a Farfa del possedimento di *Clivianus*. Si è visto anche come spesso si sia tentato di risolvere il problema apportando documenti tardi privi di valore storico. In realtà è come se avessimo per più di trecento anni un vuoto totale: esso risulterà colmabile solo da interventi archeologici presso quei siti che presentano indizi di antichità, per i quali è possibile supporre una continuità di occupazione e una continuità di culto tra tardoantico e altomedioevo. Non mancano, infatti, testimonianze di frequentazione per il IV e il V secolo, sebbene siano sporadiche (vedi San Giovanni *in leopardis*) e solo in un caso (vedi *Nersae*) frutto di scavo archeologico.

La stessa organizzazione territoriale non aiuta a definire un quadro generalizzato applicabile a tutta l'area: il Cicolano non è mai stato interessato da realtà urbane vere e proprie: gli stessi Romani, all'indomani della conquista, tentarono un riassetto in questo senso, conferendo a *Cliternia* e *Nersae* il rango di *municipia*. In realtà essi altro non erano che due dei tantissimi *vici* sparsi nel territorio cicolano, la cui caratteristica principale rimarrà proprio il tipo di insediamento sparso per *vici* appunto e per ville rustiche. Basterà pensare al numero elevatissimo di frazioni che ancora oggi caratterizzano l'organizzazione amministrativa dei comuni dell'area. Ciò è sicuramente dovuto alla conformazione geomorfologica del territorio quasi esclusivamente montuoso, in cui trovare vaste aree pianeggianti per lo sfruttamento agricolo è compito arduo. In una società così particolare, la transumanza ha rappresentato un momento fondamentale capace di mettere in comunicazione i pastori cicolani con altre realtà vicine.

L'organizzazione vicana credo possa coincidere con quella cristiana: anche oggi ogni piccola frazione ha la sua chiesa e spesso anche più d'una. Per chiudere sul problema, mi sembra puntuale la riflessione di M.F. Perotti, la quale riferendosi al centro di *Nersae*, afferma: “[...] ancora certamente vitale nel secolo II, non si sottrasse poi, nel corso del secolo successivo, a quel processo di irreversibile declino che coinvolse tutto il territorio degli Equicoli, riconducendolo alla tipica configurazione demica sparsa, connaturata e congeniale alla morfologia montuosa di questi luoghi fin dall'età preromana. Questa condizione dovette favorire e agevolare una certa diffusione delle ville di produzione e determinò in seguito una precoce affermazione della topografica pievana”¹.

Abbiamo visto, infatti, quanto siano numerosi i siti che presentano caratteristiche capaci di poter far ipotizzare una frequentazione ininterrotta dall'antichità al medioevo, anche in senso sacro: spessissimo ai santuari pagani attestati si è sostituita una chiesa cristiana. È dallo studio dei siti presentati (sebbene sommario e non esaustivo) che sarà possibile partire per andare a rintracciare quegli indizi capaci di poter definire con più precisione un quadro del cristianesimo antico, che per il Cicolano risulterà altrimenti non definibile. La speranza è che questo lavoro possa contribuire a risvegliare l'interesse per questa zona e, magari, a poter essere lo spunto per indagini archeologiche quanto mai necessarie.

¹ M.F. PEROTTI, *Sulla respublica degli Aequicoli*, in *Lazio e Sabina* 3, cit., p. 126.

APPENDICE

È utile riportare alcuni documenti farfensi più volte citati per un riscontro puntuale. Verrà mantenuta rigorosamente la punteggiatura, le maiuscole e le minuscole e il breve commento (se presente) che gli editori reputarono appropriato aggiungere.

In più, per avere un quadro esaustivo della documentazione di Farfa sul Cicolano è riportata una tabella con tutti i documenti concernenti la nostra regione per l'VIII e il IX secolo, in cui compare il toponimo "Cicolano" nelle più volte citate sfumature linguistiche.

Documento 1

Regesto Farfense V, doc. 1303.

Lettera del prete Adamo di Cliviano all'abate Berardo, intorno af alcuni terreni i cui possessori desiderano tenerli dall'abate, *eo quod seniores tollunt omnia, et uos modicum tenetis*. (Il documento è senza data, ma è riferibile alla donazione di duca Faroaldo II di Spoleto nei primissimi anni del secolo VIII.)

Domno Berardo venerabili abbati praesbiter Adam de cliuiano fidele seruitium. Pro dei et sanctae mariae timore, indicamus uobis ipsas terra quas dux faroaldus dedit sanctae MARIAE, uidelicet in cliuiano et per eius uocabula. Terras cultas modiorum milium quingentorum arabiles cum manentibus xij. Usque ad frontinum et usque macclam felicosam et usque criptam machelmi, ipsam tertiam partem ex omnibus rebus una cum ecclesia sancti sauini et ecclesia sancti sebastiani et ecclesia sanctae anatholiae de turano. Abbas autem qui erat illis temporibus fecit concambium cum soldone, et dedit illi sanctam anatholiam in sancta Maria de loriano. Alia omnia remanserunt ad opus sanctae MARIAE. Ibiq̄ est edificatum illud coruarium. Ipsi uero homines qui tenent concambium mandant uobis ut ueniatis quia per uos uolunt retinere uobisque seruire, eo quodseniores tollunt omnia et uos modicum tenetis.

Documento 2

Regesto Farfense II, doc. 48, an. 761.

Gisulfo Duca di Spoleto dona a Farfa la metà del gualdo di S. Angelo *in flumine* e la metà del castagneto chiamato Sessiale.

IN NOMINE DOMINI NOSTRI IHESU CHRISTI. Regnante domno desiderio et adelgis filio eius piissimis regibus, anno regni eorum deo propizio v.º, et ij.º Sed et temporibus gisulphi gloriosj ducis, anno ducatus eius in dei nomine ij. Monasterio dei genitricis MARIAE sito in territorio ciuitatis nostrae reatinae, loco qui dicitur acutianus, et uiro uenerabili halano abbati, uel cunctae congregationi monasterii eius. Petiit nos religio destra per sisinnium referendarium domni regis amicumque nostrum, ut uobis, uel uestro monasterio cedere debemus medietatem de gualdo nostro qui est positus in finibus ciculanis, et dicitur ipse gualdus ad sanctum angelum in flumine. Nos quidam ipsius sisinnii audientes petitionem, et expectantes diuinam retributionem, uel pro mercede domnorum nostrorum regum, ipsam medietatem de nominato gualdo cum ipsa aecclesia sancti angeli quae ibi est, cum omnibus adiacentiis et pertinentiis suis in integrum, qualiter ad publicum possessum est, in ipso sancto loco concedimus possidendum. Simul et concedimus uobis medietatem de castagneto qui dicitur sessiale, quod est in reliquia meditate praedicti gualdi, quam nobis ad publicum reseruauimus. Quamobrem firmum permaneat donum nostrum, et a nullo gastaldio uel actore nostro exinde contradicatur. Ex iussione suprascriptae potestatis scripsi ego dagarius notarius. Datum iussionis in ciuitate nostra reatina, mense aprilis, per indicionem xiiij. Sub alifridio gastaldio et lupone archiporcario nostro, feliciter.

Documento 3

Liber Largitorius I, dd. 52 del giugno dell'876.

In Christi nomine. Ego Godipertus presbiter filius Iohannis habitans in massa Ciculana, villa quę vocatur Fungię, dedi vobis, domne Iohannes abba, et in vestro monasterio omnes meas substantias ibidem in Fungię, excepto medietatem mobilium meorum et unum medium de terra ad illas tendas et per cartulam confirmavi, et ideo peto vobis, ut diebus vite meę michi prestare iubeatis aliquid de rebus monasterii vestri. Idest cellam Sancti benidicti, in massa Ciculana, in loco qui vocatur Petronianus, cum omni pertinentia sua, sub beneficali ordine, et laborandi, cultandi et meliorandi, et annualiter, immense augusti, pensionem vobis dandi argenti solidos . XXV. bonos et expendibiles de moneta sancti Petri, et annonam et vinum, quę annualiter soliti sunt dare ad cavallarios. Et si neglexero, penam obligationis componam solidos .XL. Actum mense iunii, indictione .VIII., anno domini Karoli .I. Godipertus presbiter rogator. Dominicus presbiter. Radaldus presbiter. Iohannes presbiter. Gaidemarius. Adelbertus manu mea. Gaidemarius notarius scripsi.

Documento 4

Liber Largitorius I, dd. 55 del giugno dell'876.

In Christi nomine. Ego Hildericus filius Bonouse, quem vos, domne Iohannes vir venerabilis abba, ordinastis in substantia monasterii vestri, in massa Ciculana, villa que vocatur Fungie, quam Godipertus presbiter in vestro monasterio pro anima sua delegavit per cartulam, et in alia substantia vestra ibidem, in villa que vocatur Corneta, que fuit Gualonis, ad libellarium nomen, et laborandum, cultandum et meliorandum, una cum filiis et nepotibus meis, et annualiter dandum, in cella vestra Sancti benedicti in massa Ciculana in Petroniano, musti per vindemiam decimatas .XX., grani modia .III. ad iustam mensuram. Et si neglexerimus, componamus in vestro monasterio argenti solidos .XXX. Actum in mense iunii, indictione .VIII., anno .I. domni Karoli. Hildericus rogator. Gaidemarius testis. Adelbertus, Leo testes.

TABELLA 1

Il Cicolano nella documentazione farfense (Sec. VIII-IX)

- RF: *Liber gemniagraphus sive cleronomialis Ecclesiae Pharphensis*, più noto come *Regesto*, disponibile nell'edizione a cura di I. GIORGI e U. BALZANI, *Il Regesto di Farfa compilato da Gregorio di Catino*, Roma 1872-92 (voll. II, III, IV, V) e 1914 (vol. I).
- Chron.: *Il Chronicon Farfense* nell'edizione a cura di U. BALZANI, Roma 1903.
- LL: *Liber Largitorius vel Notarius Monasterii Pharphensis*, edito da G. ZUCCHETTI nella serie *Regesta Chartarum Italicarum*, Roma 1913.

DOCUMENTO	ANNO	DESCRIZIONE
RF I, d. VI	Senza data (riferibile a Faroaldo II, duca di Spoleto dal 703/5 al 719/20)	Memoratorio dei beni che duca Faroaldo ha donato all'Abbazia nel territorio di Cliviano: “[...] <u>Et sunt ibi constructae tres ecclesiae. Idest Sancti Sabini, et Sancti Sebastiani, et Sanctae Anatholiae</u> [...]”.
Chron. I, 135 ss.= RF II, d. 1 (CDL IV, 1, p.115) RF II, d. 2	705	Lettera di Faroaldo a Papa Giovanni VII con richiesta di privilegio per le concessioni da lui fatte all'Abbazia di Farfa e bolla papale di conferma.
Chron. I, 153= RF II, d. 48 (CDL IV, 1, n. 16)	761	Donazione di duca Gisulfo della metà del gualdo di S. Angelo <i>in flumine</i> . “[...] <u>cedere debemus medietatem de gualdo nostro qui est positus in finibus cicularis</u> [...], <u>ipsam medietatem de nominato gualdo cum ipsa ecclesia sancti angeli quae ibi est</u> , [...]”.
Chron. I, 153= RF II, d. 50 (CDL V, n. 33)	762	Donazione di Teodori. “ <u>In cicularis, loco qui dicitur caesinanus. Seu et pratum prope civitatem</u> ”.
RF II, d. 57	764	Richimiso cede al Monastero beni in cambio di altri tra cui “ <u>casam i in ecicule, quae regitur per valentionem et vitulum</u> [...]”.
RF II, d. 70	767	Crisodono dona al Monastero tutti i suoi beni tra cui anche possedimenti “ <u>in eciculi</u> ”
Chron. I, 154= RF II, d. 72	768	Autone dona tre casali tra cui “ <u>Et in ecicularis casalem unum in paterno, qui regitur rper sabulum colonum, cum ipso sabulo et omni familia eius, quod meo iuri pertinet in integrum</u> ”.
RF II, d. 85-86 (CDL V, nn. 56-57)	770/1	Donazioni della monaca Elina tra cui “ <u>In ecicularis portionem meam in integrum</u> ”.

DOCUMENTO	ANNO	DESCRIZIONE
Chron. I, 161= RF II, d. 112 (CDL V, n. 79)	778	Il chierico Teudeperto offre parte dei suoi beni al Monastero tra cui “[...]de mea substantia casas meas <u>in eciculis in fundo cesenano</u> [...]”.
RF II, d. 118	778	Bassello offre tutti i suoi beni al Monastero tra cui “ <u>Portionem meam in eciculis in integrum, in loco qui dicitur caugianus, quae regitur per bibulum</u> ”.
RF II, d. 119 (CDL V, n. 84)	778	Donazione della vedova Ansa di tutti i suoi beni tra cui “[...]et <u>in eciculis, in loco qui dicitur vicus, casas nostras quae reguntur per bonulum et antoniolum, cum terris, vineis, omnia in integrum</u> ”.
RF II, d. 143 (CDL V, n. 101)	786	Donazione di Ilderico. “ <u>In aeciculi, casam gratiosuli pecorarii cum pecoribus capita cc</u> ”.
Chron. I, 281= RF V, d. 1227	791	Il gastaldo Ilderico dona a Farfa, tra gli altri suoi beni, “ <u>omne donum quod nobis hildeprandus dux donavit, gualdum nostrum in eciculi, in integrum, seu terra in clividiano ubi dicitur ...nuale</u> [...]”.
RF II, d. 153	792	Goderisio e Alda donano alcuni beni al Monastero: “ <u>Et in flumine saltus, casas quae reguntur per causepertum et trasecundam et audepergam et leuerianulum</u> ”.
RF II, d. 167	801	Il chierico Rainaldo offre se stesso e i suoi beni al Monastero tra cui “ <u>Et portionem meam de beviano in massa ciculana</u> ”.
RF II, d. 157	802	I fratelli Probato e Piccone donano al Monastero tutti i loro beni tra cui anche possedimenti “ <u>in eciculis</u> ”.
RF II, d. 182	806	Donazioni dei coniugi Racoruda e Liutprando “ <u>Seu et in eciculis loco qui dicitur galianus, casas, domus cultiles, cum vineis et terris, silvis, cultis vel incultis, et omnia in omnibus, quanta ibidem habemus in galiano, domus cultiles et colonaticas</u> ”.
RF II, d. 198	811	Teudulfo e Teuprando donno molti beni tra cui “ <u>omnem nostram substantiam quam habemus in massa ciculana, loco qui dicitur galianus</u> [...]”.

DOCUMENTO	ANNO	DESCRIZIONE	146
-----------	------	-------------	-----

RF II, d. 201	813	Donazione di Elina. “[...] <i>jipsos suprascriptos opiliones qui residere videntur in eciculis, loco qui dicitur clivigianus, cum casis, vineis, terris, silvis, pratis, cum mulieribus et filiis et filiabus suis, et omnia in omnibus[...]</i> ”.
RF II, d. 213	814	Donazione di Grifo. “[...] <i>et casam coloniciam unam quae regitur per bonaldum et petruciolum in massa ciculana, fundo stenaciano[...]</i> ”.
RF II, d. 275	816	Ilderico dona al Monastero “[...] <i>substantiam meam quam habeo in massa ciculana, loco qui dicitur garifus sub integritate</i> ”.
RF II, d. 229	817	Giovanni figlio di Teodato affida all’avvocato Ansifrido il compito di compilare una lettera di donazione per il Monastero. Tra i firmatari del documento, tra gli altri, figura Teudiperto, <i>actionarius de ciculi</i> .
RF II, d. 250	821	Memoratoria della riconsegna al Monastero della corte in Pitte operata da Teudiperto <i>castaldius de eciculis</i> .
Chron. I, 185= RF II, d. 251	821	Elenco di beni dovuti al Monastero. Tra i tanti, quattro case <i>in massa eciculana</i> .
Chron. I, 258-276= RF V, d. 1280	Documento senza data, ma riferibile a un periodo compreso tra gli anni 60 dell’VIII e i primi 20 del IX secolo	Elenco dei servi di Farfa. Tra le zone di pertinenza di ciascuna famiglia abbiamo <i>in ciculi</i> : <i>in Pretoriano</i> (errato per <i>Petroniano</i>) e <i>in Clevigiano</i> (per <i>Cliviano</i>).
Chron. I, 228= LL I, doc. 52 LL I, doc. 55	876	Cessione da parte del Monastero di terre in <i>massa ciculana</i> . “ <i>Idest cellam Sancti Benedicti[...]</i> in loco qui vocatur <i>Petronianus</i> ” al presbitero Godiperto, in cambio di una <i>pensio</i> annuale.
Chron. I, 226-227= RF III, d. 325	877	I fratelli Giovanni, Leoniano e Lupo cedono al Monastero terreni situati <i>in petroniano iuxta congregum sancti benedicti</i> . Tra questi anche “[...] <i>terram de ipso monasterio quae pertinet ad cellam sancti benedicti in loco qui dicitur in fine sancti antimii[...]</i> ”.

DOCUMENTO	ANNO	DESCRIZIONE
LL I, 180	957	Ingizo <i>de Marsi</i> ottiene da Farfa i beni in cambio di un pagamento annuale da versare <i>in curte de Lauriano</i> .

Chron. I, 335 ss.= RF III, d. 404	967	L'imperatore Ottone I conferma tutti i beni del Monastero. Tra i tanti: " <i>Et in eciculis gualdum unum</i> ".
Chron. II, 51= RF II, d. 570	1038	Transarico dona beni al Monastero. Nella definizione dei confini dei suoi terreni troviamo " <i>et finis pertinentiae de cicolanis</i> ".
Chron. II, 205= RF V, d. 1303	Non è riportata la data, ma il documento può essere stato redatto alla metà del secolo XI	Lettera del prete Adamo <i>de Cliviano</i> all'abate Berardo riguardante i terreni donati a Farfa dal duca Faroaldo nei primi anni dell'VIII secolo a Cliviano, comprendenti tre chiese. (vedi doc. RF I, VI; RF II, 1-2)
RF V, d. 1317	Prima metà XII secolo	I monaci di Farfa chiedono a papa Pasquale II il riconoscimento dei loro possedimenti tra cui " <i>In ciculi s. benedicti et s. angeli ad flumen cum gualdo</i> ".

CDL III, 1: C. BRUHL, *Codice Diplomatico Longobardo*, III, 1, coll. *Fonti per la storia d'Italia*, Roma 1973, edizione dei diplomi regi del Regesto.

CDL IV, 1: ID., *Codice Diplomatico Longobardo*, IV, 1, coll. *Fonti per la storia d'Italia*, Roma 1981, edizione dei diplomi ducali di Spoleto e Benevento.

CDL V: H. ZIELINSKI, *Codice Diplomatico Longobardo*, V, Roma 1986, edizione degli atti privati longobardi.

Bibliografia

AASS = *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur*

ADDESSI G., *Alcuni aspetti della festa di S. Anatolia a Gerano. La storia di Anatolia fra tradizione orale e documentazione scritta*, in F. FEDELI BERNARDINI – P.E. SIMEONI, *Ricerca e territorio. Lavoro, storie, religiosità nella Valle dell'Aniene*, Roma 1991, pp. 257-284.

AE = *L'Année Epigraphique*, un corso di pubblicazione.

ALFONSI D., *Il Cicolano e i suoi santi*, Cittaducale 1997.

ALLODI L.– LEVI G. (a cura di), *Il Regesto Sublacense del secolo XI*, Roma 1885.

ALVINO G., *Persistenze e trasformazioni nel Cicolano età equicola e romanizzazione*, in “Comunità indigene e problemi della Romanizzazione nell'Italia centro-meridionale (IV-III sec. a.C.). Atti del colloquio internazionale. Accademia Bellica di Roma 1-3 febbraio 1990, Roma 1991, pp. 217-226.

EAD., *Indagini sul sito di Nersae*, in *Archeologia Laziale XI, Undicesimo incontro di studio del Comitato per L'Archeologia Laziale* (Quaderni di Archeologia Etrusco - Italica, 21, Roma 1993, pp. 225-233.

EAD., *Santuari, culti e paesaggio in un'area italica: il Cicolano*, in *Archeologia Laziale XIV, Quattordicesimo incontro di studio del Comitato per L'Archeologia Laziale* (Quaderni di Archeologia Etrusco - Italica, 24, Roma 1996, pp. 475-486.

EAD., *Alcune riflessioni sulla cultura equicola nella piana di Corvaro*, in “Identità e civiltà dei Sabini”. Atti del Convegno di Studi Etruschi ed Italici. Magliano Sabina (RI) 1993, Firenze 1996, pp. 415 e ssgg.

EAD., *Sabina e Cicolano: ultime notizie*, in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina IV, Atti del Convegno, Quarto Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina*, Roma 29-31 maggio 2006, pp. 65-76.

ARMANI MARTIRE E., *Resti archeologici in località Monte Fratta di Alzano*, in “Xenia”, IX (1985), pp. 15-40.

BALZANI U. (a cura di), *Il Chronicon Farfense*, Roma 1903 (*Chron.*).

BARKER G., *Ancient and modern Pastoralism in Central Italy: an interdisciplinary study in the Cicolano mountains*, in *PBSR*, 59 (1991), pp. 15-88.

BHL = *BIBLIOTHECA HAGIOGRAPHICA LATINA*, Bruxelles 1898-1901 (Subsidia Hagiographica 6), con due supplementi; 1911 (Subsidia Hagiographica 12) e *Novum Supplementum* (Subsidia Hagiographica 70).

BOCCANERA G., *Leopardo, vescovo di Osimo, santo*, in *BSS*, VII, Città del Vaticano 1966, coll. 1333-1335

BOESCH GAJANO S., *Martiri, vescovi, monaci: linea di sviluppo dell'agiografia umbra dell'alto medioevo*, in *Il santo patrono nella città medievale: il culto di s. Valentino nella storia di Terni*. Atti del convegno di studio (Terni 9-12 febbraio 1974), Roma 1982, pp. 173 e ssgg.

- BOESCH GAJANO S.- PANI ERMINI L. (a cura di), *I Santi Patroni del Lazio. La provincia di Rieti*, Roma 2007.
- BORSELLINO E., *L'abazia (sic) di San Pietro in Valle presso Ferentillo*, Spoleto 1974.
- BRENTANO R., *A new world in a small place. Church and religion in the diocese of Rieti, 1188-1378*, Berkeley – Los Angeles – London 1994.
- BRUHL C., *Codice Diplomatico Longobardo*, III, 1, coll. *Fonti per la storia d'Italia*, Roma 1973.
- ID., *Codice Diplomatico Longobardo*, IV, 1, coll. *Fonti per la storia d'Italia*, Roma 1981.
- BRUNTERC'H S.P., *Les circonscriptions du Duché de Spolète du VIII^e au XII^e siècle*, in *Atti del 9° congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 27 settembre-2 ottobre 1982*, Spoleto 1983, pp 207-230.
- BUTTAFOCO M– MARGOZZI M., *Pisoniano*, in *IX Comunità montana del Lazio. Patrimonio artistico e monumentale dei monti Sabini, Tiburtini, Cornicolani e Prenestini*, Tivoli 1995, pp. 375-387.
- CALIÒ T., *Borgorose*, in S. BOESCH GAJANO – L. PANI ERMINI, “I Santi Patroni del Lazio”, III, La provincia di Rieti (tomo I), Roma 2007, pp.52-53.
- CAPONI P., *Notizie storiche di Santa Anatolia Vergine e Martire*, Roma 1852.
- CARROZZONI P., *Un convento francescano nella Valle del Turano. S. Anatolia in Castelveccchio*, in *Il Territorio*, 7/2-3 (1991), pp. 67-87.
- CAROSI G.P., *Santa Anatolia*, Subiaco 1974.
- CENSI G., *S. Anatolia a Gerano*, Gerano 1993.
- CHISARI G. – DE PAOLIS C., *L'Abbazia di San Salvatore Maggiore*, in “Tra le abbazie del Lazio” (Lunario Romano, 1988), Roma 1988, pp. 111-126.
- CIGNITTI B., *Anatolia, Audace, Vittoria*, in BBSS, coll. 1074-1082, Roma 1961.
- CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. IX.
- COARELLI F., *Il Cicolano*, in *Lazio (Guida Archeologiche Laterza)*, Bari-Roma 1982.
- CONSTABLE G., *Monasteries, rural churches and the cura animarum in the early Middle Ages*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenze. XVIII Sett. CISAM (1980)*, Spoleto 1982, pp. 349-390.
- CROCETTI G. – SETTIMI G., *Vittoria e Anatolia, Vergini romane – martiri in Sabina. La “passio”, le reliquie, il culto*, Fermo 1973.
- DANIELE I., *Antimo, prete, Massimo, Basso, Fabio, martiri sulla via salaria in Sabina, Sisinnio, diacono, Diocleziano (Dioclezio) e Fiorenzo, martiri ad Osimo nel Piceno, Faltonio Piniano e Anicia Lucina, santi, confessori*, in *Bibliotheca Sanctorum II*, Roma 1962, coll. 62-65.

D'AGOSTINO M.- FIORE CAVALIERE M.G., *Il Monastero Imperiale di San Salvatore Maggiore: nuove problematiche e prospettive di ricerca*, in "Il Territorio", III – 1987, pp. 3-30.

DELEHAYE I- PETERS P. – COENS M. – DE GAIFFIER B.– GROSJEAN P.– HALKIN F., *Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis historicis instructum*, Bruxellis 1940, (*Propylaeum ad AASS Decembris*).

Depositio Martyrum, in R. VALENTINI – G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della Città di Roma*, Roma 1842, pp. 17-28.

DE ROSSI I.B.– DUCHESNE L., *Martyrologium Hieronimianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis*, Bruxellis 1894, (*AASS Novembris*, II, 1).

DE SANCTIS P., *Notizie storiche del monastero di San Salvatore Maggiore e del Seminario di Rieti*, Rieti 1884.

DE SIMONE M.– FRISCHER B.– ROSE D., *Frontale di Torano (Borgorose). Un nuovo progetto di ricerca archeologica*, in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina 3, Atti del Convegno, Terzo Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina*, Roma 18-20 Novembre 2004, pp. 111-114.

DI MICHELE A., *La Valle del Salto – Il Cicolano*, Rieti 1970.

DI NICOLA A., *Monasteri, laici, ordinari e curae animarum nel Cicolano (Secc. IX-XIII). Appunti e spunti per una ricerca*, in "Atti del Convegno: San Francesco nella civiltà medievale con riferimento alla valle reatina, al Cicolano e a Corvaro", Borgorose 18-19 dicembre 1982, Rieti 1983, pp. 213-223.

DUCHESNE L., *Le Liber Pontificalis*, Paris 1955.

DUFOURCQ A., *Étude sur les "Gesta martyrum" romains*, III, Paris 1907.

FEDELI BERNARDINI F., *La fiera di S. Anatolia a Gerano*, in F. FEDELI BERNARDINI – P.E. SIMEONI, *Ricerca e territorio. Lavoro, storie, religiosità nella Valle dell'Aniene*, Roma 1991, pp. 153-154,

FILIPPI G., *Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'Ager Aequicolanus*, in "Archeologia laziale" VI, 1984, pp. 165-177.

FIOCCHI NICOLAI V.– RICCIARDI M., *La catacomba di S. Vittoria a Monteleone Sabino (Trebula Mutuesca)*, Città del Vaticano 2003.

FIOCCHI NICOLAI V., *Montelibretti: prime ricerche*, in "Archeologia Laziale" II, Quaderni del Centro di Studio per l'Archeologia Etrusco-italica, 3, 1979, pp. 265-268.

ID., *I monumenti paleocristiani della via Flaminia (territorio laziale) nelle più recenti ricerche archeologiche con un'appendice su S. Michele al VII miglio della via Salaria*, in *Domum tuam dilexi. Miscellanea in onore di Aldo Nestori*, Città del Vaticano 1998, pp. 338-349.

ID., *Su una nuova iscrizione funeraria cristiana dall'Alto Cicolano (Rieti)*, in "Cultus Splendore". Studi in onore di Giovanna Sotgiu, Cagliari 2003, pp. 491-498.

ID., *Nuove ricerche e considerazioni sui santuari martiriali di S. Vittoria e S. Anatolia e sui rapporti con l'Abbazia di Farfa*, in "Farfa Abbazia Imperiale". Atti del Convegno Internazionale. Farfa – Santa Vittoria in Matenano, 25-29 agosto 2003, Negarine di San Pietro in Cariano 2006, pp. 421-435.

FIORE CAVALIERE M.G., *San Salvatore Maggiore di Concerviano: indagine e problematiche*, in "Archeologia Laziale VIII" (Quaderni del Centro di Studio per l'Archeologia Etrusco-italica, 14), 1987, pp. 376-383.

FIORE M.G., *Indagini archeologiche nella chiesa di S. Anatolia a Gerano (Roma)*, in G. GHINI (a cura di), *Lazio e Sabina IV, Atti del Convegno, Quarto Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina*, Roma 29-31 maggio 2006, pp. 51-56.

FIRPO G., *Un Magister iure dicundo nella res publica Aequicolanorum*, in *Magister. Aspetti culturali e istituzionali*, a cura di G. ZECCHINI e G. FIRPO. Atti del Convegno, Chieti 13-14 novembre 1997, Alessandria 1999, pp. 55-64.

ID., *Alcune considerazioni sull'ager Aequicolanus*, in ΤΕΡΨΙΣ. *In ricordo di Maria Coletti*, a cura di M.S. CELENTANO, Alessandria 2002, pp. 113-137.

GASPARRI S., *I duchi longobardi*, Roma 1978.

ID., *Il ducato longobardo di Spoleto. Istituzioni, poteri, gruppi dominanti*, in *Atti del 9° congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 27 settembre-2 ottobre 1982*, Spoleto 1983, pp. 72-122.

ID., *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983.

GIORGI I. e BALZANI U. (a cura di), *Il Regesto di Farfa compilato da Gregorio di Catino*, Roma 1872-92 (voll. II, III, IV, V) e 1914 (vol. I), (RF).

GIOVANNELLI T., *Sviluppo e affermazione del Cristianesimo nel Cicolano: evidenze archeologiche a Collorso e Castelménardo*, in c.d.s

GIUNTELLA A.M., *Abruzzo e Molise*, in *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.). Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Ecole Française de Rome – 19 marzo 1998)*, Città del Vaticano 1999, pp. 379-396.

GORDINI G.D. – CANNATA P., *Sebastiano, santo, martire di Roma*, in BSS, XI, Città del Vaticano 1968, coll. 776-801.

GROSSI G., *Insedimenti italici nel Cicolano: territorio della "res publica Aequicolanorum"*, L'Aquila 1984.

HÜLSEN C., *L'iscrizione della Via Cecilia*, in NdSA, 1896, pp. 87-98.

KEHR P., *Regesta Pontificum Romanorum, Italia Pontificia, IV, Umbria, Picenum, Marsia*, Berolini 1909.

LANZONI F., *La "Passio s. Sabini" o "Savini"*, in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, XVII (1903), pp. 1-26.

- ID., *Le vite dei quattro Santi Protettori di Faenza*, in RIS, XXVIII, 3, pp. 285-396.
- ID., *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Faenza 1927, I (Studi e Testi, 35).
- LEGGIO T., *Forme di insediamento nel Reatino e in Sabina nel medioevo. Alcune considerazioni.*, in "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano, 95, 1989. pp. 165-201.
- ID., *Profilo biografico di un funzionario di Federico II. Tommaso Mareri rettore di Treviso, podestà di Forlì e Ravenna, vicario imperiale di Romagna e di Puglia, protagonista della fondazione dell'Aquila*, in "Ravenna. Studi e ricerche", 3 (1996), pp. 119 e ssgg.
- ID., *Continuità e trasformazioni della viabilità in Sabina e nel Reatino nel Medioevo*, in "Il Lazio tra Antichità e Medioevo. Studi in onore di Jean Coste", Roma 1999, pp. 391-405.
- ID., *I rapporti agiografici tra Farfa e il Piceno. Nuove prospettive di ricerca*, in *Agiografia e culto dei Santi nel Piceno. Atti del convegno di Studi (Ascoli Piceno 2-3 maggio 1997)*, Spoleto 1999, pp. 85-100.
- ID., *Rieti e la sua diocesi: le stratificazioni culturali*, in (a cura di) S. BOESCH GAJANO e E. PETRUCCI, *Santi e culti del Lazio. Istituzioni, società, devozioni. Atti del Convegno di Studio, Roma, 2-4 maggio 1996*, Roma 2000, pp. 127-159.
- ID., *Esercizio del potere e santità ai confini della Marsica. I Mareri nel Duecento*, in G. LUONGO (a cura di), *La Terra dei Marsi, cristianesimo, cultura, istituzioni. Atti del Convegno di Avezzano 24-26 settembre 1998*, Roma 2002, pp. 159-167 (LEGGIO 2002).
- ID., *Il culto per san Michele nella Sabina longobarda durante il medioevo*, in *La Basilica delle Acque. La chiesa di San Michele Arcangelo al borgo di Rieti*, Terni 2003, pp. 11-46 (LEGGIO 2003).
- LETTA C., *I santuari rurali nell'Italia centro-appenninica: valori religiosi e funzione aggregativi*, in MEFRA, 104 (1992), pp. 109-124.
- LIVERANI P., *Nota sulla Via Quinzia*, in "Archeologia Classica", 37 (1985), pp. 279-282.
- LUCCHESI G., *Eleozimo, Nettario e Leopardo, santi martiri venerati a Otricoli*, in BSS, IV, Città del Vaticano 1964, col. 1000.
- ID., *Savino (Sabino) vescovo, Essuperanzio e Marcello diaconi, Venustiano e compagni santi, martiri nell'Umbria*, in BSS, XI, Città del Vaticano 1968, coll. 705-716.
- LUGINI D., *Memorie storiche della regione equicola*, Rieti 1907.
- LUSCHI L., *Un caso di continuità di culto dall'epoca preromana al medioevo: Vacuna e Angitia*, in "Il territorio del Parco Nazionale d'Abruzzo nell'Antichità". Atti del I Convegno nazionale di Archeologia. Villetta Barrea, 1-3 maggio 1987, Civitella Alfedena 1988, pp. 197-201.
- LUZZATTO G., *I servi nelle grandi proprietà ecclesiastiche italiane dei secoli IX e X*, Pisa 1910. Il lavoro è stato inserito in *Dai Servi della gleba agli albori del capitalismo*, Bari 1966.

MACERONI G., *Notizie civili e religiose su Borgorose dall'Alto Medioevo al secolo XIV*, in "Atti del Convegno: L'antipapa Niccolò V", Borgorose 1979, Rieti 1981, pp. 85-107.

MAGGI BEI M.T. (a cura di) *Il Liber Floriger*, Roma 1984 (LF).

EAD., *I possessi dell'Abbazia di Farfa in Umbria nei secoli VIII – XII*, in *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria*, 91 (1994).

MANCINELLI M.L., *Il Registrum omnium ecclesiarum diocesis Sabinensis (1343): una fonte per la conoscenza della topografia ecclesiastica della sabina medievale*, Roma 2007.

MARA M.G., *I Martiri della Via Salaria*, Roma 1964 (MARA 1964).

MARTELLI F., *Le antichità de' Sicoli*, L'Aquila 1830-1835.

MARUCCI G., *L'Arcangelo* (Antropologia e Storia 4), Roma 2003.

MICHAELI M., *Memorie storiche della città di Rieti e dei paesi circostanti, dalle origini al 1560*, vol. IV, pp. 265-268.

MIGLIARIO E., *Strutture della proprietà agraria in Sabina dall'età imperiale all'alto medioevo*, Firenze 1988.

EAD., *Uomini, terre e strade. Aspetti dell'Italia centroappenninica fra antichità e alto medioevo*, Bari 1995, (MIGLIARIO 1995).

MACERONI G.– TASSI A.M., *L'abbazia di San Salvatore Maggiore e la Massa Torana*, Rieti 1989.

MORANDI A., *Epigrafia latino-italica del Cicolano. Per una definizione etnica degli Aequicoli*, in "Archeologia Classica", 36, 1984, pp. 299-328 (Tavv. LII-LXI).

ORAZI A.M., *L'abbazia di Ferentillo. Centro politico, religioso, culturale dell'Alto Medio Evo*, Roma (seconda edizione).

OTRANTO G., *Il "Liber de apparitione", il santuario di san Michele sul Gargano e i Longobardi del Ducato di Benevento*, in M. SORDI (a cura di) *Santuari e politica del mondo antico*, Milano 1983, pp. 224-227.

ID., *La diffusione del cristianesimo e l'organizzazione ecclesiastica della Marsica fino all'Alto medioevo*, in G. LUONGO (a cura di), *La Terra dei Marsi. Cristianesimo, cultura, istituzioni*, Roma 2002, pp. 25-38.

OTRANTO G.– CARLETTI C., *Il santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari 1990.

PACINI D., *Possessi e chiese farfensi nelle valli picene del Tenna e dell'Aso*, in *Istituzioni e società nell'Alto Medioevo marchigiano. Atti del Convegno (Ancona-Osimo-Jesi, 17-20 ottobre 1981)*, Ancona 1983, I, pp. 372-392.

PALMEGIANI F., *Rieti e la regione sabina*, Roma 1932.

- PANI ERMINI L., *Il santuario del martire Vittorino in Amiterno e la sua catacomba*, Terni 1975.
- EAD., *Gli insediamenti monastici nel ducato di Spoleto fino al secolo IX*, in “Atti del 9° Congresso internazionale di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 27 settembre-2 ottobre 1982, Spoleto 1983, pp. 569-570.
- PAOLI E., *L’agiografia umbra altomedievale*, in *Umbria Cristiana. Dalla diffusione del culto al culto dei santi (secc. IV – X)*. Atti del XV Congresso internazionale di studi sull’alto medioevo. Spoleto 23 – 28 ottobre 2000, Spoleto 2001, pp. 479 – 529.
- PASCHINI P., *La “passio” delle martiri sabine Vittoria e Anatolia con introduzione e note*, Roma 1919.
- PEROTTI M.F., *Per la storia degli Aequicoli in età romana*, in “Il Territorio”, V (1989), 1-2, pp. 15-31.
- EAD., *Aequicoli – Res publica Aequicolanorum*, in M. BUONOCORE – G. FIRPO (a cura di), *Fonti latine e greche per la storia dell’Abruzzo antico*, (Documenti per la storia d’Abruzzo, 10), II, 1, L’Aquila 1998, pp. 515-551.
- EAD., *Sulla respublica degli Aequicoli*, in G. GHINI (a c. di) *Lazio e Sabina 3, Atti del Convegno, Terzo Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina*, Roma 18-20 Novembre 2004, pp. 123-134.
- PERSICHETTI N., *Alla ricerca della Via Caecilia*, in *RömMitt*, 13 (1898), pp. 193-220.
- PETRUCCI A., *Origine e diffusione del culto di san Michele nell’Italia medievale*, in *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, III, Parigi 1971.
- PETRUCCI E., *Santo patrono, culto dei santi e vissuto religioso*, in “Santi e culti del Lazio. Istituzioni, società, devozioni. Atti del Convegno di Studio, 2-4 maggio 1996”, Roma 2000, pp. 567-572.
- PIETRANGELI C., *Il Cicolano.*, in *La Sabina nell’antichità*, in AAVV, *Rieti e il suo territorio*, Milano 1976, pp. 75-86.
- QUILICI L., *La via Salaria da Roma all’alto Velino: la tecnica costruttiva dei manufatti stradali*, in L. QUILICI e S. QUILICI GIGLI (a cura di), *Strade romane. Percorsi e infrastrutture*, Roma 1994, pp. 85-154.
- RADKE G., *Via Salaria und zugehörigen Strassen*, in *RE*, suppl. XIII, 1973, coll. 1646 e ssgg.
- REGGIANI A.M.– MUZZIOLI M.P., *Aree sacre nella provincia di Rieti*, in *Archeologia Laziale III, Terzo incontro di studio del Comitato per L’Archeologia Laziale*, Roma 1980, pp. 195-201.
- REGGIANI A.M., *La stipe di S. Erasmo di Corsaro a Borgorose*, in *Archeologia Laziale II, Secondo incontro di studio del Comitato per L’Archeologia Laziale*, Roma 1979, pp. 223-225.
- EAD., *Santuario degli Equicoli a Corvaro*, *Lavori e studi di Archeologia* 11, Roma 1988.

REGGIANI MASSARINI A.M., *Il sistema viario*, in M.C. SPADONI CERRONI – A.M. REGGIANI MASSARINI, *Reate*, Pisa 1992, pp. 146-147.

ROSE D., *Quadro produttivo e forme di insediamento nell'Alta Valle del Salto (Cicolano)*, in *Rivista di Topografia Antica (JAT= Journal of Ancient Topography)*, XII (2002), pp. 169-196.

SALADINO L.– SOMMA M.C., *Un caso anomalo: la Marsica*, in *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.). Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Ecole Française de Rome – 19 marzo 1998)*, Città del Vaticano 1999, pp. 401-402.

SALETTA V., *S. Anatolia*, Roma 1968.

SAXER V., *Sebastiano*, in *DPAC*, II, Casale Monferrato 1983, col. 3138.

ID., *I santi e i santuari antichi della Via Salaria da Fidene ad Amiternum*, in “*Rivista di Archeologia Cristiana*”, 1990, p. 245-305 (SAXER 1990).

SCORZA BARCELLONA F., *Sebastiano*, in “*Il Grande Libro dei Santi*”, III, Cinisello Balsamo 1998, pp. 1768-1769.

SCHUSTER I., *Il Monastero imperiale del Salvatore sul monte Letenano*, in “*Archivio della Regia Società Romana di Storia Patria*, XXXVII (1914), pp. 393-451.

ID., *Note d'antica agiografia sabina, IV, Le sante Anatolia e Vittoria, Vergini e Martiri*, in *Bollettino diocesano ufficiale per le diocesi di Sabina, Tivoli, Narni e Terni, Poggio Mirteto e dell'abbazia di Subiaco*, 5, n. 8, (1917).

STAFFA A.R., *La topografia altomedievale della zona di Corvaro (Borgorose)*, in “*Atti del Convegno: L'antipapa Niccolò V*”, Borgorose 1979, Rieti 1981, pp. 113-124.

ID., *Il basso Cicolano dalla tarda antichità al secolo XII*, in “*Atti del Convegno: Storia e tradizioni popolari di Petrella Salto e Cicolano*, Petrella Salto 1981”, Rieti 1982, pp. 7-41.

ID., *La topografia pievana del Cicolano nei secoli XI-XIV*, in “*Atti del Convegno: San Francesco nella civiltà medievale*”, Borgorose 1982, Rieti 1983, pp. 193-212.

ID., *L'abbazia di San Silvestro di Pietrabattuta e il toponimo di Valle Siciliana*, in AAVV, *La valle Siciliana o del Mavone*, Documenti dell'Abruzzo Tramano I, 1, Roma 1983, pp. 123-132.

ID., *La viabilità romana della Valle del Turano*, in “*Xenia*” 6, 1983, pp. 37-44.

ID., *Strutture di età romana in opera poligonale a S. Angelo di Civitella (Pescorocchiano)*, in “*il Territorio*”, III (1986), pp. 265-273.

ID., *L'assetto territoriale della Valle del Salto fra la tarda antichità ed il medioevo*, in “*Xenia*”, 13 (1987), pp. 45-87 (STAFFA 1987).

ID., *L'assetto territoriale della Valle del Turano nell'Alto Medioevo* in “*Archeologia Classica*” 36, 1984, pp. 231-265.

SUSI E., *Strategie agiografiche altomedievali in un leggendario di Farfa*, in *Cristianesimo nella storia*, 18 (1997), pp. 289-290.

ID., *L'agiografia picena tra l'Oriente e Farfa*, in *Agiografia e culto dei Santi nel Piceno. Atti del convegno di Studi (Ascoli Piceno 2-3 maggio 1997)*, Spoleto 1999, pp. 57-84.

ID., *I culti farfensi nel secolo VIII*, in S. BOESCH GAJANO – E. PETRUCCI (a cura di), “Santi e culti del Lazio. Istituzioni, società, devozioni. Atti del Convegno di Studio, 2-4 maggio 1996”, Roma 2000, pp. 61-81 (SUSI 2000).

TAMANTI G.(a cura di), *Gli affreschi di San Pietro in Valle a Ferentillo: le storie dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Napoli 2003.

TOZZI I, *Rieti e la sua provincia. Il paesaggio religioso: cattedrali, abbazie, pievi e santuari*, Rieti 2006.

ZACCARIA A., *Cenni storici della vita di S. Anatolia V. e M. che si venera nella chiesa di Gerano*, Subiaco 1909.

ZIELINSKI H., *Codice Diplomatico Longobardo*, V, Roma 1986.

ZUCCHETTI G. (a cura di), *Liber Largitorius vel Notarius Monasterii Pharphensis* nella serie *Regesta Chartarum Italicarum*, Roma 1913 (LL).

Tutte i riferimenti fotografici del presente lavoro sono stati da me raccolti nel quinquennio 2003-2008. Per le figure 39 e 45 ringrazio per la concessione il sig. Domenico Martorelli.