AB*side. Rivista di Storia dell'Arte*, 4 (2022), pp. 51-82
DOI: 10.13125/abside/4914
ISSN 2704-8837

Forme, funzioni e simbologia delle chiese a due absidi affiancate. Alcune ipotesi sui casi di Serdiana, Villaspeciosa e Uta[1]

Raffaele MANNAI
Fondazione di Studi di Storia dell'Arte Roberto Longhi
raffaele.mannai@studio.unibo.it

Giacomo ORRÙ
Scuola di specializzazione in beni storico-artistici di Bologna
giacomo.orru@studio.unibo.it

Riassunto: Si ripercorre in questa sede la storia degli studi riguardo gli edifici legati al culto religioso che presentano l'impianto planimetrico a due absidi affiancate, focalizzando in particolare l'attenzione sulla definizione, sulla cronologia, sulla distribuzione e sulle ipotesi concernenti la funzione stessa delle due absidi. Inoltre, verranno analizzati nello specifico tre casi presenti nel territorio del Campidano: la chiesa di Santa Maria di Sibiola nelle campagne di Serdiana, quella intitolata a San Platano nel comune di Villaspeciosa e quella di Santa Maria a Uta, le quali presentano una serie di analogie sia dal punto di vista simbologico che dal punto di vista costruttivo.
Parole chiave: Due absidi affiancate, Santa Maria, San Platano, Santa Maria di Sibiola, Simbologia.

Abstract: Here we retrace the history of the studies regarding the buildings linked to religious worship which present the planimetric layout with two apses side by side, focusing in particular on the definition, the chronology, the distribution and the hypotheses concerning the function of the two apses. Furthermore, three cases in the Campidano area will be analysed: the church of Santa Maria di Sibiola in the countryside of Serdiana, the church dedicated to San Platano in the municipality of Villaspeciosa and the church of Santa Maria in Uta, which present a series of similarities both from a symbological and a constructional point of view.
Keywords: Two side by side apses, Santa Maria, San Platano, Santa Maria di Sibiola, Simbology.

[1] Dove non espressamente specificato, le immagini sono state realizzate dagli autori. Inoltre, si precisa che il paragrafo introduttivo sulla *definizione* e la *storia degli studi* sulle chiese a due absidi affiancate, quello sul *computo*, la *cronologia* e la *distribuzione geografica*, quello sulla *funzione della seconda abside* e quelli più strettamente legati ai casi delle chiese di *Santa Maria di Sibiola a Serdiana e San Platano a Villaspeciosa*, compresa l'ipotesi battesimale, sono stati scritti da Raffaele Mannai (RM); i paragrafi riguardanti la *struttura della chiesa di Santa Maria a Uta* insieme alla simbologia dei peducci scolpiti sono stati scritti da Giacomo Orrù (GO); il *paragrafo conclusivo*, invece, è frutto della collaborazione di entrambi gli autori. Si ringraziano i revisori anonimi per le osservazioni e i proficui suggerimenti. Infine, dal momento che il seguente elaborato è stato concepito approfondendo gli studi e dal confronto delle tesi di laurea magistrale degli autori, risulta doveroso ringraziare i proff. Fabio Massaccesi, Andrea Pala, Paolo Piva e Fabio Scirea.

CC BY ND

Chiese biabsidate: definizione (RM)

È a partire dall'ultimo quarto del secolo scorso che discipline quali la storia dell'architettura e l'archeologia si sono occupate di un tema che, ancora oggi, risulta controverso nelle sue molteplici sfaccettature: le chiese biabsidate[2] o, secondo una denominazione coniata di recente, ad absidi giustapposte[3].

Tuttavia, prima di indagare nello specifico tutte le dinamiche che contraddistinguono questa particolare tipologia di edifici, occorre fornirne quantomeno una definizione adeguata. A tal proposito, la definizione che appare maggiormente completa a opinione di chi scrive è quella fornita da Roberto Coroneo (2008): «la definizione di chiesa "biabsidata" o "a due absidi" si ritrova nella storia degli studi sull'architettura e la liturgia medievale in relazione ad una particolare configurazione planimetrica, caratterizzata dalla presenza di due invasi semicircolari aperti entrambi su un unico lato dell'aula»[4].

Alla definizione proposta da Coroneo, però, occorre aggiungere due importanti precisazioni: sebbene per questa tipologia di edifici siano pochi i casi attestati di invasi absidali di forma irregolare, al novero delle chiese a due absidi affiancate possono essere inseriti anche quegli edifici che presentano due absidi poligonali; inoltre, devono essere considerate sinonimiche le espressioni "biabsidata", "a doppia abside", "a due absidi affiancate" e "ad absidi giustapposte".

Alla definizione sopracitata Coroneo aggiunse anche una seconda parte, in cui precisava che all'interno della categoria di chiese biabsidate non potevano essere inseriti tutti quegli edifici che presentavano due absidi opposte o "affrontate"[5]. Alcune considerazioni supplementari possono essere avanzate anche in relazione alle navate. Coroneo individuò due principali coppie di varianti: la prima riguardava il numero delle navate, la seconda invece l'ampiezza delle stesse[6]. In particolare, sono attestati sia casi di edifici biabsidati a navata unica[7] che edifici biabsidati con due navate; inoltre, a proposito della seconda coppia di varianti, è possibile annoverare fra le chiese biabsidate sia esempi che presentano due navate (e conseguentemente anche due absidi) gemelle[8], sia esempi che presentano due navate diseguali alle quali corrispondono naturalmente due absidi di differente ampiezza[9].

---

[2] Ai fini di comprendere l'esatta evoluzione della definizione di chiesa biabsidata e per approfondire la storia degli studi sull'argomento si rimanda a Dimitrokallis (1976), Caprara (1979), 389, Pergola (1979), 99.

[3] Ceriani, Maletti (2019), 19.

[4] Coroneo (2008), 83.

[5] Coroneo (2008), 83. Si considerino sinonimiche le espressioni "ad absidi opposte", "ad absidi affrontate" e "ad absidi contrapposte". Un esempio isolano di questa particolare fattispecie architettonica si ritrova nella chiesa romanica intitolata a San Gavino e ubicata nel comune di Porto Torres, per la quale si suggerisce l'esaustiva scheda di Coroneo in Coroneo (1993), 19-21.

[6] Coroneo (2008), 83.

[7] Si veda, fra gli altri, il caso della chiesa altomedievale di San Lorenzo a Quingentole (Mantova), emerso grazie alla campagna di scavi diretta da Elena Maria Menotti e condotti da Alberto Manicardi, in cui le due absidi affiancate presentano la forma di cappelle irregolari di forma allungata, in Piva (2015), 66-67.

[8] Per citare un esempio, sostanzialmente unico, della Sardegna, si veda la chiesa intitolata a San Lorenzo (già Pancrazio e Nostra Signora del Buon Cammino) a Cagliari, in Coroneo (1993), 168.

[9] Si vedano i restanti casi individuati in territorio sardo.

Computo, cronologia e distribuzione geografica (RM)

Il numero delle chiese a doppia abside affiancata venne per la prima volta censito da George Dimitrokallis (1976), il quale individuò circa 115 unità; successivamente, Paolo Piva (2015) arrivò a comprendere oltre 200 edifici fra Oriente e Occidente[10].

Un'altra questione spinosa su cui si espresse Dimitrokallis riguardava l'arco cronologico di attestazione delle chiese biabsidate. A suo avviso, questa peculiare tipologia costruttiva sarebbe nata contemporaneamente sia in Oriente che in Occidente[11]; inoltre, egli individuò due distinte fasi di diffusione: la prima racchiusa fra il V e il VI secolo, e la seconda fra il IX e il XIV; fra le due sarebbe intercorsa una sorta di stasi[12]. All'inizio del nuovo millennio Paolo Piva (2001) sottolineò che il modello ad absidi affiancate sarebbe nato in Oriente e che avrebbe inizialmente riguardato non chiese ma solamente cappelle annesse[13]. In particolare, Piva, che aveva condotto studi importanti sul tema delle cattedrali/basiliche doppie, individuò la Palestina come luogo di origine del tipo biabsidato, in cui una serie di chiese "ibride" dimostrava che lo scambio fra chiese doppie, chiese con cappelle annesse e chiese biabsidate risultava particolarmente labile[14].

Se è vero che questa particolare tipologia di edificio è nata in Oriente, è altrettanto vero che nelle medesime terre è scomparsa, poiché le stesse ricerche di Dimitrokallis hanno attestato casi di chiese biabsidate in Grecia, nell'Egeo, in Bulgaria, in Georgia e in Armenia, addirittura fino all'età moderna[15].

Riguardo la distribuzione geografica degli edifici a doppia abside in Occidente, area quasi totalmente trascurata dal Dimitrokallis, Piva (2001) riportò che l'Italia nel pieno Medioevo era probabilmente il luogo in cui vi era la maggiore concentrazione (soprattutto di binavate)[16]. Infatti, secondo lo studioso, in ambito italiano sono attestate chiese biabsidate nella fascia alpina e prealpina (ovvero in Piemonte, in Lombardia, in Veneto, in Trentino Alto-Adige e nel Canton Ticino) e nella zona tirrenica (quindi Liguria, Toscana, Corsica e Sardegna)[17]. In realtà, chi scrive precisa in questa sede che sono presenti

[10] Piva (2001), 119; Coroneo (2008), 83; Piva (2015), 70.
[11] Coroneo (2008), 83.
[12] Piva (2001), 118-119; Coroneo (2008), 83.
[13] Piva (2001), 118.
[14] Piva (2001), 118.
[15] Thierry (1984), 515-549; Piva (2001), 119; Piva (2015), 70.
[16] Piva (2001), 119; Piva (2015), 70.
[17] Piva (2015), 70.

edifici ad absidi affiancate anche in Friuli[18], in Umbria[19], nelle Marche[20], in Puglia[21] e in Basilicata[22].

Per quanto riguarda più specificatamente l'ambito sardo, tutti gli edifici biabsidati presenti nell'Isola si concentrano all'interno dei confini del Campidano, a parte uno: la chiesa intitolata a Santo Stefano protomartire, situata nel sassarese, precisamente nel comune di Monteleone Rocca Doria[23]. Gli altri esempi di biabsidate che sono state individuate in Sardegna sono: San Lorenzo (già San Pancrazio e Nostra Signora del Buon Cammino) a Cagliari[24], Santa Maria di Sibiola a Serdiana, San Platano a Villaspeciosa, San Saturnino a Ussana[25], San Gemiliano (già San Mamiliano) a Sestu[26], San Michele a Siddi[27] e San Pietro apostolo a Villamar[28]. Agli edifici sopracitati, occorre aggiungere anche il primo impianto della chiesa di Santa Maria situata nelle campagne di Uta.

La funzione dell'abside (RM)

Nonostante le peculiarità costruttive e le dislocazioni geografiche siano certamente oggetto di interesse per gli studiosi riguardo il tema delle chiese ad absidi affiancate, è la funzione che l'abside (o le absidi) è chiamata a ricoprire che svolge un ruolo predominante e che fa scaturire conseguentemente il maggior numero di interrogativi.

La premessa fondamentale senza la quale risulta impossibile aprire un dialogo sull'argomento riguarda l'unicità di ciascun caso: occorre considerare come differenti tutti i contesti locali, storicamente e istituzionalmente intesi, sebbene non sia da escludersi a priori il fatto che possano comparire delle analogie[29].

[18] L'unico caso attestato di edificio biabsidato nel Friuli è la cappella del castello di San Daniele nel Friuli, in Piuzzi (1985), 36-37 e Piva (2001), 118.

[19] «In Umbria prevale lo schema a navate di cui soltanto una absidata; Santa Croce di Collestatte è però biabsidata» in Coroneo (2008), 84. Riguardo la chiesa di Santa Croce si rimanda a Bertini Calosso (1939), 272.

[20] Si vedano Ligi (1968), 39-42, Cangi (2003) e Piva (2003), 145-153.

[21] I quali possono essere suddivisi, similmente alle chiese vicentine, in edifici ancora esistenti e in altri noti esclusivamente grazie a campagne di scavo che ne hanno permesso la ricostruzione. In particolare, si suggerisce Bruno (2003), 446-449.

[22] Sull'argomento si veda Dell'Aquila, Paolicelli (2017), 22-29.

[23] Per la quale si consiglia l'accurata scheda di Coroneo in Coroneo (1993), 244.

[24] Sulla quale si suggerisce il seguente apparato bibliografico: Scano (1907), 366; Delogu (1953), 58-59; Serra (1989), 338; Coroneo (1993), 168; Coroneo (2008), 94. Di recente pubblicazione è il volume di Claudio Nonne (2018).

[25] Si vedano in particolare Serra (1989), 343-344, Coroneo (1993), 169 e Puddu (1998), 3-5, 9-10.

[26] Coroneo (1993), 247.

[27] Serra (1989), 377-378 e Coroneo (1993), 246.

[28] Coroneo (1993), 242.

[29] In riferimento alla tipologia edilizia in esame risultano imprescindibili le parole di Paolo Piva, il quale parla di «improrogabilità, […], di indagini caso per caso, in modo da chiamare in gioco quanto più è possibile il principio della contestualità, […], con riferimento sia alle tecniche murarie e all'analisi stratigrafica sia a una esplorazione puntuale delle fonti ecclesiastiche per circoscrivere la singolarità del loro 'spazio liturgico'» in Ceriani, Maletti (2019), 10. A ciò occorre aggiungere che, prima di Piva, anche Philippe Pergola,

Ancora una volta è Dimitrokallis colui che per primo ha avanzato delle ipotesi in merito alla funzione stessa dell'abside, ma è anche colui che ha ignorato la sostanziale unicità di ciascun caso. A tal proposito, furono proprio gli stessi recensori dell'opera dello studioso greco che gli rimproverarono un atteggiamento eccessivamente superficiale riguardo questo tema[30]. Tuttavia, nonostante alcune delle proposte dello storico dell'arte risultino quantomeno discutibili[31], Dimitrokallis riteneva che l'impianto biabsidato potesse presentare dei legami logici con la liturgia funeraria[32]. In particolare, tenuto conto del fatto che Dimitrokallis riferiva le ipotesi principalmente all'ambito orientale, nei casi greco-egeici di chiese cimiteriali o di oratori e mausolei privati oppure ancora di *paraekklesia* sepolcrali annesse a edifici monastici sono state individuate iscrizioni o tracce di pittura muraria riconducibili alla preghiera, ma anche alla Vergine intercedente e alle messe in favore dell'anima dei benefattori[33].

Del medesimo avviso sia è mostrata la Moracchini-Mazel (1984), la quale, tenendo in debito conto le considerazioni avanzate prima di lei da Dimitrokallis, ha proposto per le due absidi una doppia destinazione ai vivi e ai morti (messa e officio funebre)[34]. La stessa studiosa ha posto l'accento su una testimonianza chiave, ovvero l'iscrizione presente nel catino absidale della chiesa intitolata ai SS. Ambrogio e Maurizio di Chironico, benché attenuata dalla cronologia sostanzialmente tarda (1338): *fuit redificata et amplificata ista ecclexia ad honorem animarum vivorum et mortuorum*[35].

In merito a questa problematica occorre aggiungere un'ulteriore considerazione: la tendenza ad aprire un portale sul fianco degli edifici si potrebbe ricollegare a pratiche legate agli uffici funebri, commemorativi e intercessori; si è parlato infatti della possibile presenza di un "portale dei vivi", in questo caso inserito in facciata, e di un "portale dei morti", utilizzato principalmente per condurre il corpo del defunto presso la zona cimiteriale[36]. Tale fattispecie, però, risulta complessa da applicare a quegli edifici che presentano in facciata due portali, legati nella maggior parte dei casi all'impianto binavato. In ogni caso, Piva (2001) ha sottolineato il fatto che una funzione liturgica si riconnetterebbe anche al discorso sulle cattedrali doppie del IV secolo, in virtù della funzione liturgica specifica di ciascuna aula[37].

Un'altra proposta potrebbe riguardare, invece, l'officiatura di mattino e vespro, per la quale Piva (2001) ha fatto menzione di due casi specifici: Giovanni Crisostomo esortò

---

nella recensione del 1979, parlava di impossibilità di trovare un'unica spiegazione riguardo la funzione dell'abside in esempi di chiese tipologicamente differenti in Bruno (2003), 449.

[30] Piva parla di addirittura di «maniera metastorica» riguardo la trattazione dell'argomento da parte di Dimitrokallis in Piva, (2001), 120.

[31] Si veda principalmente quella legata ai culti acquatici in Piva (2001), 120.

[32] Caprara (1979), 377-390.

[33] Piva (2001), 120. «Dimitrokallis ne ricava che un'abside fosse per l'Eucarestia e l'altra per il culto dei morti» in Piva (2015), 72.

[34] Piva (2001), 120.

[35] «Questa chiesa venne riedificata e ampliata in onore delle anime dei vivi e dei morti» in Moracchini-Mazel (1984), 348-353; Piva (2001), 120.

[36] Piva (2001), 120.

[37] Piva (2001), 120.

un nobile di campagna a costruire un edificio (probabilmente un oratorio) all'interno delle sue proprietà in cui poter presenziare sia agli inni mattutini che a quelli serali; Teodulfo d'Orléans raccomandò i laici di pregare in chiesa due volte al giorno, sia la mattina che la sera, alludendo proprio agli uffici di mattina e vespro[38].

Mantenendo un'impronta strettamente liturgica, se si prendono in considerazione i casi paleocristiani, come per esempio il "battistero" di Alahan, un monastero/santuario commissionato da Zenone in Isauria (Asia minore), che presenta un impianto binavato con due absidi gemelle, è possibile avanzare un'ipotesi differente. In particolare, risulta che all'interno dell'abside meridionale non vi fosse nulla, mentre in quella nord era presente un banco semicircolare utilizzato dal clero e una mensa dotata di contenitore per reliquie, considerabile forse come una sorta di altare[39]. Riguardo l'abside sud, secondo quanto riportato da Piva (2001), «è stato supposto che […] ospitasse una mensa mobile per gli olii della cresima oppure un reliquiario»[40].

Un'altra ipotesi, piuttosto suggestiva e di carattere prettamente simbolico, giunge da Silvana Ghigonetto (2000), la quale pone a confronto l'impianto biabsidato, e in questo caso specifico soprattutto binavato, con le Tavole della Legge che Dio consegnò a Mosè sul Monte Sinai secondo il racconto biblico[41].

Una proposta che presenta un certo margine di originalità è legata agli esempi di chiese biabsidate del Salento. In riferimento alle stesse Brunella Bruno (2003) parlò di una possibile 'ragione politica' utile a spiegare l'esatta funzione dell'impianto a doppia abside. In particolare, l'archeologa riferisce il fatto che vi fosse una ragione oggettiva per non interrompere bruscamente i rapporti con la cultura greca: la presenza di due absidi avrebbe garantito la possibilità di svolgere un doppio rito, sia greco che latino, all'interno del medesimo edificio[42]. Si sarebbe trattato, in definitiva, di una sorta di fase di passaggio o di transizione fra l'abbandono di un rito e l'accoglimento di quello nuovo[43].

Ulteriori considerazioni, prive però di riscontri pratici, possono naturalmente essere avanzate in merito alla possibilità che l'impianto biabsidato fosse legato ad un doppio culto (come in chiese dedicate a due santi). Non si esclude nemmeno che l'abside, considerando soprattutto la sua genesi, potesse aver ricoperto un ruolo giuridico come eventuale sede dell'autorità legislativa[44], così come non è possibile non tenere conto che, in particolare per le chiese nate sotto l'influenza di ordini monastici, l'abside potesse fungere da coro, inteso come zona preposta al canto. Infine, è necessario non dimenticare che le absidi, qualunque fosse la loro esatta funzione, in maniera particolare negli edifici

[38] Piva (2001), 120.

[39] Piva (2001), 118.

[40] Gough (1985); Piva (2001), 118.

[41] «E se queste absidi doppie fossero la traccia di una pratica religiosa prima largamente diffusa, poi scomparsa o censurata o ancora camuffata?» in Ghigonetto (2000), 7.

[42] Bruno (2003), 449.

[43] Bruno parla di «gestire in maniera 'indolore' il passaggio, non solo religioso, anche sociale, dalla cultura greca a quella latina» in Bruno (2003), 449.

[44] Si vedano, per esempio, i casi di basiliche civili di fondazione romana.

bassomedievali, non possono essere scollegate dalla presenza di una struttura di separazione, tipicamente medievale, fra la *ecclesia* dei chierici e quella dei laici[45].

I casi di Serdiana e Villaspeciosa (RM)

Concluse le dovute premesse, risulta opportuno soffermarsi su alcuni casi specifici riguardanti la Sardegna. In particolare, verranno in questa sede prese in considerazione due fattispecie fra loro ricche di analogie: la chiesa di Santa Maria di Sibiola, situata, come si è già detto, nelle campagne di Serdiana e quella di San Platano nel comune di Villaspeciosa.

La chiesa di Santa Maria di Sibiola è inserita all'interno del sito campestre denominato *villa Sibiola*, per la prima volta menzionato nel 1215, mentre l'edificio compare nell'ultimo inventario dei possedimenti dei monaci Vittorini provenienti da Marsiglia soltanto nel 1338[46]; la più antica attestazione del titolo, *ecclesia S. Marie de Sibiola*, risale al 1341 (Coroneo, 1993)[47].

Già Raffaello Delogu (1953), in seguito a un'attenta analisi stilistica e formale dell'edificio, propose per la chiesa, nel suo monumentale volume sull'architettura medievale in Sardegna, una datazione entro «i primissimi decenni del secolo XII»[48], per rimarcare la distanza culturale che la differenziava da strutture certamente più antiche come la basilica di San Saturnino a Cagliari. In seguito, una cronologia non dissimile venne riproposta anche da Renata Serra (1989), la quale ritenne l'edificio frutto del lavoro di maestranze provenzali[49], e da Roberto Coroneo (1993), che parlò più genericamente di «primo quarto del XII secolo»[50].

Dal punto di vista strettamente planimetrico, l'edificio presenta un impianto binavato e biabsidato, in cui le absidi risultano perfettamente orientate e di differente ampiezza: la navata sud, infatti, risulta più larga rispetto a quella nord e tale caratteristica si ripercuote inevitabilmente anche sulle absidi.

La facciata, che *ab origine* si concludeva con un campanile a vela di piccole dimensioni a leggera pendenza di cui oggi si conservano esclusivamente i conci basali[51], presenta due portali centinati, ciascuno in corrispondenza di una delle navate, al di sopra dei quali sono collocate una monofora centinata che illumina la navata nord e una bifora,

[45] Per un approfondimento sul tema riguardante la separazione fra lo spazio dei chierici e quello dei laici si rimanda a Massaccesi (2019), 53-70.

[46] «Inventario […] che però non fa menzione del titolo di Santa Maria» in Coroneo (2008), 93.

[47] Coroneo (1993), 166 e 174. Coroneo riferisce che il titolo non precisa l'antica pertinenza della chiesa, e che pertanto l'appartenenza della stessa ai monaci Vittorini poggia su basi meramente ipotetiche in Coroneo (2008), 93. La questione riguardante il titolo risulta chiaramente emblematica al punto tale da portare chi scrive a ipotizzare un'intitolazione differente, almeno in origine, dell'edificio, in seguito modificata per esigenze ancora da precisare.

[48] Precisamente fra il 1110 e il 1130 in Delogu (1953), 250.

[49] Serra (1989), 340.

[50] Coroneo (1993), 166.

[51] Coroneo (1993), 166.

con capitello a stampella su colonnina, che illumina quella sud. «Il telaio strutturale – come riportato da Coroneo (1993) – è dato da larghe paraste d'angolo e archetti monolitici tagliati a filo, su peducci modanati o con ornato fito-zoo-antropomorfo»[52]. Al centro della facciata, lungo le diagonali tracciate fra i portali d'accesso e le finestre, è inserito un circolo a bracci radiali cromatici (fig. 1).



Fig. 1. Serdiana, chiesa di Santa Maria di Sibiola, *facciata*.

Su ogni fianco dell'edificio, leggermente spostata verso occidente, è posta una monofora centinata, mentre in corrispondenza di quello nord si trova una scala pensile a mensoloni litici infissi nel muro per l'accesso ai tetti[53] e solamente in corrispondenza di quello sud si trova un portale d'accesso laterale[54].

Sul retro, al di sopra di ciascuna abside è presente un oculo, mentre in quell sud è collocata una monofora. Le absidi presentano, similmente a quanto accade in facciata, un coronamento ad archetti pensili su peducci decorati con motivi fito-antropomorfi terminanti con paraste d'angolo che poggiano su uno zoccolo rialzato (fig. 2).

[52] Coroneo (1993), 166.

[53] Coroneo (1993), 166.

[54] Non è tuttavia escludibile dal rilievo del paramento murario nord che anche su questo lato potesse trovarsi un accesso alla chiesa successivamente tamponato.



Fig. 2. Serdiana, chiesa di Santa Maria di Sibiola, *absidi*.

All'interno, le due navate sono suddivise da un setto costituito da arcate su bassi pilastri con capitello modanato e presentano entrambe una copertura a botte scandita da sottarchi[55]. Il paramento interno è costituito principalmente da cantoni di arenaria, in blocchi quadrati in facciata e cantonetti subsquadrati ai lati e nelle absidi[56].

Per quanto concerne invece San Platano, la chiesa è situata nella periferia campestre del comune di Villaspeciosa all'interno di un territorio che presenta tracce di insediamento dall'epoca preistorica a quella altomedievale[57].

Riguardo la cronologia dell'edificio, esattamente come accade per la chiesa di Santa Maria di Sibiola, non si conosce l'anno o il periodo esatto di edificazione; tuttavia, è possibile fissare un *terminus ante quem* all'anno 1141, poiché il titolo *sancti Platani*, privo di specificazione toponimica[58], compare citato nei registri dei possedimenti dei monaci Vittorini provenienti da Marsiglia proprio in quell'anno[59]. Si precisa, inoltre, che già Raffaello Delogu (1953) la collocava fra il 1135 e il 1141[60], mentre Corrado Maltese (1962)

[55] Coroneo (1993), 166.

[56] Coroneo (1993), 166.

[57] Coroneo (1993), 170.

[58] Il toponimo *Villa Speciosa* compare infatti solamente nel 1305 in Coroneo (2008), 94.

[59] Coroneo (1993), 170. Si precisa che, in virtù di tale menzione, la storiografia ha sempre ritenuto di poter considerare plausibile il contributo degli stessi Vittorini nell'edificazione della chiesa, benché ancora oggi appaiano del tutto assenti prove inconfutabili sul loro coinvolgimento.

[60] Delogu (1953), 250. Il Delogu precisa, inoltre, che la chiesa «mostra di essere posteriore […] per l'incrociarsi […] dell'individuata corrente stilistica con le maniere tosco-lombarde di quelle maestranze che […] calavano nel Meridione portandovi nuovi schemi e un nuovo gusto» in Delogu (1953), 61.

indicava come punto di riferimento cronologico «gli anni che immediatamente precedono il 1141»[61]; Coroneo, infine, (1993) si limitò a riferire l'edificio al secondo quarto del XII secolo[62].

La planimetria di San Platano, binavata e biabsidata, ricalca quasi alla perfezione quella di Santa Maria di Sibiola poiché, come scriveva il Delogu (1953), «coincidono […] in maniera quasi sovrapponibile le due piante, gli schemi e le due facciate e, […] anche il sistema e le forme della copertura»[63].

Le analogie costruttive, se non si tiene conto di quelle già citate, fra i due edifici biabsidati appaiono pertanto numerose; si ricordano infatti la presenza di un portale laterale lungo il fianco meridionale, la presenza delle scalette pensili con mensoloni infissi poste sul lato nord, la presenza di un piccolo campanile a vela in facciata[64] e le decorazioni, sempre in facciata, seppure differenti nei materiali utilizzati[65].

All'interno l'edificio presentava *ab origine* una volta a botte, crollata durante il XIV secolo e sostituita da una copertura lignea a due falde; nel corso dei restauri sono stati anche abbondantemente risarciti i paramenti[66]. Le due navate sono scandite, similmente al caso precedente, da un setto divisorio in conci calcarei di media pezzatura, utilizzati anche nella facciata, mentre il paramento delle absidi e dei fianchi è costituito da cantonetti subsquadrati[67]. I sostegni del setto ad arcate sono costituiti da colonne romane con capitello e abaco a tavoletta secondo le norme toscane[68].

La facciata, che inizialmente aveva un coronamento ad arcatelle, è scandita in tre specchi da semicolonne e chiusa da paraste d'angolo; inoltre, presenta una vasta gamma di motivi decorativi in marmo bianco e bardiglio, fra i quali si ricordano le due grandi ruote intarsiate alla maniera pisana nello specchio centrale, al di sotto del campanile, l'architrave tardoromano riscolpito per il reimpiego romanico e la centina marmorea raffigurante un quadrupede e un motivo a croce greca[69] (fig. 3).

[61] Maltese (1962), 239.

[62] Coroneo (1993), 170.

[63] Delogu (1953), 61; citazione ripresa anche da Renata Serra in Serra (1989), 46.

[64] Se, come si è detto in precedenza, del campanile della chiesa di Santa Maria di Sibiola si conservano esclusivamente i conci basali, per quello di San Platano il discorso appare differente, in quanto il medesimo è stato riscostruito durante il XIV secolo (la campana, tuttavia, è datata 1428) in seguito a un crollo di cui non si conosce l'anno esatto in Coroneo (1993), 170, Serra (1989), 46 e Coroneo, Serra (2004), 256.

[65] Coroneo (1993), 170; Coroneo (2008), 94.

[66] Coroneo (1993), 170.

[67] Coroneo (1993), 170.

[68] Coroneo (1993), 170.

[69] Coroneo (1993), 170.



Fig. 3. Villaspeciosa, chiesa di San Platano, *facciata*.

Dal lato opposto, il telaio strutturale delle absidi è dato da uno zoccolo a scarpa piana, da due paraste d'angolo, una lesena in ogni fianco e semicolonne, con capitelli classicheggianti, che le ripartiscono in tre specchi (in quello centrale è presente, in entrambe, una monofora centinata con strombatura) collegati da una serie di archetti pensili a doppia ghiera[70] (fig. 4).



Fig. 4. Villaspeciosa, chiesa di San Platano, *absidi*.

[70] Coroneo (1993), 170.

Il caso di Santa Maria a Uta (GO)

L'ultimo esempio trattato non differisce dai precedenti per quanto riguarda la difficoltà nella datazione. La tradizione tramanda, infatti, che anche la chiesa di Santa Maria a Uta sia stata costruita dai monaci di San Vittore di Marsiglia; tuttavia, come afferma Coroneo, «che la chiesa di S. Maria di Uta fosse retta dai Vittorini è opinione radicata ma non sufficientemente fondata»[71].

Nonostante i sopracitati monaci risultino attestati nel territorio di Uta dal 1089[72], la chiesa di Santa Maria non viene mai citata nei registri dei loro possedimenti. La sua prima menzione risale al 1363; in tale data, re Pietro IV il cerimonioso (1319-1387) scrisse due missive, oggi custodite presso l'archivio della Corona d'Aragona a Barcellona[73]. Con la prima, il re concesse a fra Umberto Ces Corts, maestro dell'ordine militare di San Giorgio di Alfama, le chiese di San Saturnino di Cagliari e di Santa Maria di Uta, quest'ultima ormai abbandonata a causa della cattiva amministrazione precedente[74]. Nella seconda, invece, recante la medesima data, il sovrano ordinò al governatore della zona, il conte di Quirra Berengario Carroz, di rispettare le sue volontà circa l'assegnazione della chiesa. Una frase di questa lettera, tuttavia, ci consente di comprendere con precisione chi fossero i precedenti proprietari del monastero che vennero accusati di cattiva gestione nella missiva precedente:

> «Cum nos carta nostra sub presentis data confecta concesserimus et dederimus in quantum in nobis est ordini beati Georgii de Alfama […] domum d'Uta quam ordo hospitalis Sancti Iohannis Ierosolimitani habet infra limites vestri comitatus de Quirra»[75].

Pertanto, i precedenti proprietari dell'edificio e dell'annesso convento, le cui rovine risultavano ancora visibili secondo Scano nel 1907[76], sono da individuarsi nei Cavalieri ospedalieri di San Giovanni di Gerusalemme[77].

Non è del tutto escludibile, vista la comunanza tipologica e progettuale così vicina ai monaci di San Vittore, che il primo impianto della chiesa binavato e biabsidato[78] possa essere stato costruito dagli stessi Vittorini, sulla falsa riga dei progetti della vicina San Platano di Villaspeciosa, nella prima metà XII secolo.

---

[71] Coroneo (1993), 183.

[72] Nel 1089 i monaci di San Vittore ricevettero in dono da parte del Giudice cagliaritano Costantino Salusio II il priorato di San Saturnino che aveva tra le sue pertinenze anche le chiese di Sant'Ambrogio e di San Genesio in territorio di Uta, per approfondimenti cfr. D'Arienzo (1981).

[73] Già edite in D'Arienzo (1981), docc. 8 e 10.

[74] Nos Petrus, etc. qui aut certa relatione percepimus domus Sancti Saturnini Callari et domus Sancte Marie d'Uta est in terra comitis de Quirra insule Sardinie, que domus propter malam aministrationem suorum dominum […] sunt deserte. ACA, Reg. 1036, f 134 r.

[75] 66 ACA, Reg. 1036, f 135 v.

[76] Scano (1907), 153.

[77] Per una bibliografia essenziale sull'argomento cfr. Bradford (1975).

[78] Riscoperto grazie a uno scavo archeologico condotto da Osvaldo Lilliu nel 1968.

L'attuale costruzione, invece, risale alla seconda metà del XII secolo; tuttavia, non appare del tutto chiaro se a opera dei Vittorini o per decisione dei cavalieri Gerosolimitani, come suggerirebbero le varie croci murali riscontrabili sui paramenti esterni dei lati nord, sud ed est.

Riguardo l'attuale impianto emerge un sostanziale accordo tra gli studiosi nell'affermare che l'edificio sia stato costruito con influenze architettoniche toscane e francesi[79], con la concorrenza di maestri scalpellini lombardi che devono essersi occupati del grande apparato decorativo esterno, scolpendo le mensoline sulle quali poggiano gli archetti. Il prospetto della chiesa è attualmente diviso in tre campi da lesene, che anticipano la divisione interna della chiesa in tre navate con una sola abside rivolta verso oriente.

Come già notato da Coroneo[80] è particolarmente apprezzabile la perizia tecnica dei costruttori che, dovendo utilizzare sul lato nord le fondazioni del precedente impianto, supplirono otticamente alla differenza dimensionale delle due navate laterali, costruendo nella parte destra una parasta meno larga in maniera tale da ampliarne lo specchio. Una lunga cornice decorata con motivi fitomorfi, fortemente stilizzati e dall'aspetto vagamente arabeggiante, suddivide orizzontalmente la facciata; mentre la divisione verticale del prospetto in tre specchi è creata dalle lesene, unite fra loro con archetti a tripla ghiera poggianti su mensoline decorate (fig. 5).

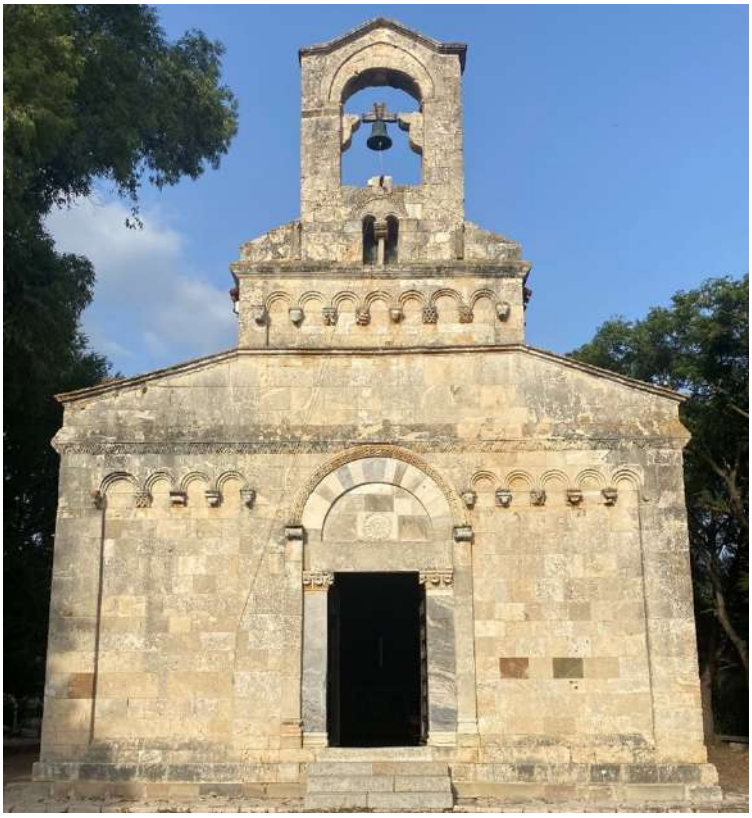

Fig. 5. Uta, chiesa di Santa Maria, *facciata*.

[79] Scano (1907), 154; Delogu (1953), 63; Coroneo (1993), 183.
[80] Coroneo (1993), 183.

Inserita nella parte sommitale della facciata si trova una bifora, al di sopra della quale si erge il campanile a vela, decisamente disarmonico se paragonato al resto delle linee dell'edifico. Esso, infatti, appare lievemente sproporzionato: ciò risulta evidente anche dalla presenza dell'arcata a sesto acuto, sinonimo di un gusto più tardo rispetto al resto della chiesa, che porta a ritenere postuma la sua costruzione.

Al di sopra del portale è presente un disco inciso con motivi geometrici, precedentemente intarsiato, di notevole fattura. Le medesime tipologie decorative, anche se in scala minore si trovano sui portali laterali nord e sud, mentre le modanature esterne delle sei monofore ai lati sono decorate con motivi a fascia o a dente di lupo, con ancora intarsi in pietra trachitica visibili. Nel prospetto orientale si collocano tre monofore: una nel catino absidale e una per lato nei terminali piatti delle navate laterali, oltre a una bifora nella parte sommitale.

Nelle pareti laterali prosegue la teoria di archetti disposti su due registri, a triplice ghiera nel registro superiore e a doppia ghiera nel registro inferiore.

L'interno della chiesa appare nella sua semplicità, con ancora i conci calcarei a vista. Risultano evidenti le colonne di reimpiego sui quali si impostano le arcate ad ampio intercolumnio, che dividono, come si è detto in precedenza, l'ambiente in tre navate. I capitelli bassi ornati con motivi fitomorfi sono coevi al resto della costruzione[81], a esclusione del capitello della terza colonna a destra e quello utilizzato come acquasantiera, chiari esempi di riuso di materiali antichi presenti nella zona.

La terza colonna di destra e la medesima di sinistra, inoltre, presentano una particolarità: un fusto quadrangolare che muta in cilindrico a circa un metro e ottanta centimetri da terra. Questa specificità è dovuta, con buona dose di certezza, alla presenza di un tramezzo, che separava l'area presbiteriale, accessibile dalla porta sul lato nord[82], e l'area destinata ai fedeli, con accesso sui lati ovest e sud. Un'ulteriore conferma di questa ipotesi è emersa grazie agli scavi archeologici effettuati nel 1968 da Osvaldo Lilliu in occasione del rifacimento pavimentale dell'edificio; si nota infatti dalle foto il basamento di un muro che unisce tra loro i due pilastri e le mura dell'edificio.

Il tetto della navata centrale è costituito da una doppia falda, coperto da tegole e sostenuto da capriate in legno poggianti su undici mensole per lato, anch'esse lignee. Le navate laterali sono coperte da un'unica falda spiovente le cui tavole poggiano su mensole in pietra sporgenti dal muro della navata centrale. Il progetto iniziale, secondo Delogu[83], prevedeva una copertura a volta per le navate laterali; tuttavia, non sono note le motivazioni che portarono al cambiamento in corso d'opera dell'idea iniziale. Delogu effettuò tale considerazione in ragione delle analisi dei muri che costituiscono l'angolo nord–occidentale della chiesa. Si notano, infatti, in questa posizione, due irrobustimenti pronunciati in paraste molto spesse sia nel muro nord che nel muro ovest, situate alla stessa distanza dall'angolo della costruzione, a sua volta irrobustito. Le suddette paraste trovano corrispondenza anche all'interno della chiesa, e dal momento che l'attuale tetto

[81] Coroneo, Pistuddi (2001), 16.

[82] Si ritiene, in questo caso, che la chiesa fosse collegata a un edificio monastico, i cui ruderi vennero notati anche dallo Spano (1862), 38.

[83] Delogu (1953), 64; Coroneo (1993), 178 sch.74.

in tavole di legno e tegole non giustifica tali rafforzamenti murari; probabilmente esso costituiva la preparazione per un soffitto a volta. L'idea di Delogu di un telaio che dovesse «sopportare le spinte dei *doubleax* di una volta a botte»[84] è stata parzialmente rivista da Renata Serra, la quale mostrò una maggiore propensione al fatto che si trattasse di volte a crociera «date le paraste altrettanto larghe nei contro prospetti in corrispondenza dei setti divisori».[85]

Si è già accennato agli scavi del 1968 a opera di Osvaldo Lilliu[86]. Queste ricerche, ben documentate da foto e appunti dell'architetto[87], rappresentano una fonte di notizie di enorme portata, e i dati raccolti da Lilliu permisero di avere finalmente un'immagine della pianta, sino ad allora soltanto teorizzata, dell'edificio precedente.

Lo scavo era destinato alla ricerca dell'originaria quota pavimentale interna, in quanto si notava che il pavimento in cotto non era livellato, ma saliva di quota avvicinandosi all'area presbiterale. Oltretutto, Lilliu era certo che non si trattasse della quota originale in quanto il pavimento copriva le basi delle colonne divisorie della chiesa[88].

Il cantiere partì dal centro della navata mediana, dove venne trovata a una profondità di sessanta centimetri una traccia di pavimento in cocciopesto posato su una base di ciottoli fluviali[89]. Proseguendo verso l'ingresso, venne trovato un muro, parallelo alla facciata attuale, che costituiva il primitivo prospetto della chiesa, confermando così finalmente l'esistenza di un edificio precedente[90]. Un altro muro fu trovato nella prosecuzione degli scavi verso il presbiterio, in corrispondenza dei pilastri quadrangolari appena prima della porta sul lato settentrionale[91]. Lilliu e i suoi collaboratori pensarono, in un primo momento, che si trattasse del muro di fondo della chiesa originaria, ma la prosecuzione degli scavi rivelò in realtà che si trattava di un muro appartenente all'impianto attuale, con funzione di basamento per un tramezzo, come già argomentato precedentemente[92]. Furono in seguito trovate, poco più avanti, due absidi, di dimensioni differenti, con quella a nord più stretta rispetto a quella sud[93] (fig. 6).

Tali ritrovamenti non vennero sufficientemente valorizzati; infatti, si decise in seguito di ricoprire tutto con un nuovo pavimento in cotto e di segnalare la presenza dell'impianto sottostante con un mosaico pavimentale, purtroppo cancellato dai lavori di ripristino eseguiti nel 2000.

---

[84] Coroneo, Serra (2004), 212.
[85] Coroneo, Serra (2004), 212.
[86] Per approfondimenti ulteriori sugli scavi si veda inoltre Lilliu (1968), 135-138.
[87] ASABAP-CA Uta, chiesa Santa Maria restauri dal 1888 al 1969, CA/ 101- (6)-2-11/1 Lavori pavimento (tracce di mosaico per indicare chiesa sottostante) 1969-71.
[88] Lilliu (1968), 135.
[89] Lilliu (1968), 135-136.
[90] Lilliu (1968), 136.
[91] Lilliu (1968), 136.
[92] Lilliu (1968), 136.
[93] Lilliu (1968), 136.



Fig. 6. Uta, chiesa di Santa Maria, *le due absidi del primo impianto sotto il pavimento attuale* (foto su concessione del Ministero della cultura – Soprintendenza Apab per la città metropolitana di Cagliari e le province di Oristano e Sud Sardegna).

La simbologia dei peducci nella chiesa di Santa Maria di Uta (GO)

Nel 1999, Roberto Coroneo definiva i peducci decorati delle chiese romaniche dell'Isola «i più cospicui cicli iconografici che sia possibile individuare nelle architetture romaniche in Sardegna»[94]. Tali decori, ravvisabili geograficamente in tutta la regione, raggiungono un livello qualitativo notevolmente alto nella chiesa di Santa Maria di Uta, la quale, con il suo catalogo di centoottant'otto peducci, rappresenta uno dei modelli più completi per lo studio delle architetture decorate.

In particolare, nella chiesa di Santa Maria di Uta i decori risultano suddivisi in due registri e rappresentano elementi di natura geometrica, fitomorfa, zoomorfa e antropomorfa, che non possono essere letti in qualità di semplici elementi decorativi a sé stanti, ma che risulta necessario contestualizzare all'interno di un programma catechetico ben preciso. Infatti, a ogni raffigurazione corrisponde un'immagine simbolica utile al fedele illetterato ai fini di ritrovare tra le immagini scolpite nella pietra, insieme alla sapiente guida dei monaci o dei sacerdoti, esempi tratti dalle sacre scritture[95].

[94] Coroneo, Pistuddi (1999), 289.

[95] In questa sede si tratterà esclusivamente del decoro di tipo zoomorfo; tuttavia, occorre non dimenticare che anche il decoro geometrico, quello fitomorfo e quello antropomorfo possiedono delle forti valenze simboliche.

In questa particolare fattispecie, appare di vitale importanza conoscere la lettura simbolica che i bestiari medievali forniscono degli elementi zoomorfi[96]. Attraverso l'analisi dei suddetti testi si evidenzia come a ogni animale vengano attribuiti vizi e virtù, secondo una consuetudine opportunamente parafrasata da Pierre de Beauvais, autore di un bestiario risalente al XIII secolo, il quale nell'*incipit* della sua opera scriveva che «tutte le creature che Dio creò sulla terra, le creò per l'uomo, e affinché l'uomo possa ricavarne esempi di religione e di fede»[97].

Si potrebbe trattare a lungo sulla modalità di rappresentazione di queste figure animali, così come dei vizi e delle virtù a loro attribuiti. Le bestie esotiche, per esempio, decisamene rare in Europa, appaiono spesso rappresentate in maniera fantasiosa, attraverso l'utilizzo di forme e colori, almeno per quanto riguarda i manoscritti miniati, tutt'altro che fedeli alla realtà. Per tale ragione, si pone particolare enfasi sui loro attributi caratteristici, come la lunga coda, gli artigli e la criniera per il leone, le ampie ali per l'aquila, il collare per il cane o l'orso, le corna ricurve per l'ariete.

A questo punto, sopraggiungono due problematiche nella lettura e nell'interpretazione simbologica di tali elementi nella chiesa di Uta. Il primo, di natura eminentemente pratica, è rappresentato dalla costante erosione a cui sono sottoposti gli elementi litici esterni: infatti, a causa della ripetuta azione esercitata dagli agenti atmosferici, non di rado gli elementi più aggettanti, che conferiscono "identità" all'animale, vengono perduti o irrimediabilmente danneggiati. Il secondo problema, che verrà analizzato con maggiore minuzia in questa sede, è quello relativo alla posizione che tali simboli occupano nell'edificio ecclesiastico.

A questo proposito è opportuno sottolineare come all'interno dei bestiari gli animali vengano spesso trattati in maniera ambivalente. Ritrovare un animale a cui siano stati attribuiti solamente vizi o virtù risulta sostanzialmente raro. Spesso, infatti, si tratta di creare volontariamente un'ambivalenza, che viene chiarita dalla posizione occupata nell'edificio. Un simbolo scolpito nella facciata potrebbe assumere un significato totalmente differente se inserito in altri contesti architettonici.

La figura del leone risulta sufficientemente esemplificativa in tal senso; nonostante si tratti di uno degli animali maggiormente rappresentati nella chiesa di Santa Maria, la simbologia e la tipologia di rappresentazione risultano differenti.

In passato, già le culture precristiane restituivano al leone attributi divini: presso gli egizi, la dea Sekhet possedeva la testa di un leone; mentre per gli antichi greci e romani rappresentava la forza e il coraggio, oltre che la giustizia, dal momento che il leone, secondo le antiche credenze, tendeva ad aggredire la propria preda solamente se spinto da fame insaziabile e non attaccava in nessun caso un avversario caduto a terra prima del combattimento[98].

[96] Per quanto concerne l'analisi dei bestiari medioevali si rimanda ai seguenti testi: Beigbeder (1999), G. de Champeaux, S. Sterckx (1981), L. Charbonneau Lassay (1994), Morini (1996), Ciccarese (2008), Pastoureau (2012), Zambon (2018).

[97] Zambon (2018), 1619.

[98] Charbonneau Lassay (1994), 89.

Nella cultura cristiana, la figura del leone trova ampi riscontri sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento. Per tale ragione, anche la letteratura patristica si occupa della simbologia relativa al leone, al punto che persino Sant'Ambrogio vedeva, in un passo del Deuteronomio[99], una prefigurazione del Cristo vittorioso sulla morte.

Attraverso l'analisi dei testi che si occupano di simbologia animale durante il Medioevo, il leone viene riconosciuto come portatore di tre nature; in particolare, queste sono descritte all'interno del Fisiologo latino *versio bis*[100].

La prima di queste "nature" prevede che quando il leone viene inseguito dai cacciatori, esso utilizzi la sua lunga coda per nascondere le tracce del suo cammino, in maniera tale da passare inosservato. Visto in un'ottica simbologica, pertanto, secondo il parere del fisiologo, il leone rappresenta Gesù Cristo, il quale occultò le tracce della sua divinità incarnandosi nel grembo della Vergine Maria e nascendo come uomo.

La seconda "natura" deriva dalla credenza secondo la quale il leone è in grado di dormire senza chiudere gli occhi; ciò condusse Charbonneau Lassay a ipotizzare la sua funzione di guardiano: «poiché dorme con gli occhi sempre aperti, per questo è posto davanti alle porte dei templi»[101].

La terza ed ultima "natura" del leone prevede che i suoi cuccioli nascano già morti e acquisiscano la vita solamente al terzo giorno dal parto, nel momento in cui il loro padre soffia su di loro il proprio spirito vitale: un evidente richiamo alla metafora della resurrezione di Cristo.

Alla luce di queste analisi, dunque, è possibile affermare che le rappresentazioni leonine a Uta abbiano due differenti interpretazioni simboliche (fig. 7).



Fig. 7. Uta, chiesa di Santa Maria, *peducci scolpiti con figure leonine*.

[99] Da Charbonneau Lassay (1994), 89: «Gad è stato colmato di benedizioni; si è riposato come un leone che ha afferrato le braccia e la testa della sua preda» (Dt. 33,20).

[100] Morini (1996), 11-15.

[101] Charbonneau Lassay (1994), 96.

La prima, appunto, è quella legata alla figura del leone guardiano, laddove venga rappresentato a tutto tondo o nelle protomi; infatti, proprio da queste ultime emergono gli attributi più minacciosi della bestia, ovvero i denti aguzzi. A sostegno di tale teoria vi è la collocazione delle quattro immagini leonine nella facciata[102].

Nelle pareti laterali, invece, si noti come il leone non venga rappresentato sotto forma di protome, bensì a figura intera, con la coda e il muso felino in evidenza. Su queste pareti, essendo evidenziati altri attributi dell'animale rispetto a quelli precedentemente citati, risulta maggiormente cauto ipotizzare l'interpretazione simbolica della prima natura o, ancor più probabile per la parete settentrionale, la rappresentazione simbolica della resurrezione di Cristo.

Un altro animale raffigurato sulle pareti esterne della chiesa di Uta dall'interessante simbologia è l'ariete. Secondo Charbonneau Lassay, l'animale rappresenterebbe per i primi cristiani semplicemente il Cristo, senza che essi facessero attenzione a una particolare caratteristica della sua natura. Ciò si può spiegare facilmente se si considera il ruolo svolto dall'animale all'interno di un gregge di pecore.

L'ariete, infatti, altro non è in definitiva che un agnello adulto, e ha il compito di guidare il gregge che lo segue al pascolo e nel cammino, quasi considerandolo una sorta di pastore. Non sorprende affatto trovare citazioni in tal senso all'interno dell'Antico Testamento[103]. L'ariete è la guida, a lui guarda il resto del gregge, e le sue caratteristiche lo portano ad attaccare chi minaccia il resto del gruppo, così come Cristo (rappresentato anche come agnello sacrificale e come pastore) guida il gregge dei fedeli e lo difende dagli attacchi esterni del maligno.

I primi padri della chiesa attribuirono all'ariete anche la figurazione della fecondità spirituale di Cristo[104], ma soprattutto videro in lui il simbolo della forza di Gesù vittorioso sulla morte.

Sant'Ambrogio formalizza ancora di più la simbologia dell'ariete con quella che Charbonneau Lassay definisce come figura dell'«Emblema del verbo divino»[105].

Per il suo utilizzo come bestia sacrificale, i cristiani durante il periodo medievale attribuirono a questo animale anche la simbologia del sacrificio di Gesù per l'umanità. Rabano Mauro e l'anonimo di Chiaravalle videro nell'ariete sacrificato da Abramo al posto del figlio Isacco[106] la prefigurazione di Cristo innocente, che si sacrificò per l'umanità colpevole[107].

Nonostante la ricca letteratura, diversi bestiari medievali non accennano alla figura dell'ariete, focalizzando maggiormente l'attenzione sul caprone e i suoi attributi, decisamente più negativi che positivi. Totale assenza di menzione si riscontra nel Fisiologo latino *versio bis*, nel *Bestiaire* di Philippe de Thaun, nel *Bestiaire* di Gervaise, nel *Bestiaire*

---

[102] Due di queste a tutto tondo non si trovano più al di sopra della facciata ma sono oggi collocate al di sotto dell'altare all'interno dell'edificio.

[103] Charbonneau Lassay (1994), 225.

[104] Charbonneau Lassay (1994), 227.

[105] Charbonneau Lassay (1994), 230.

[106] Genesi, 22, 1-18.

[107] *Spiciège de solesmes,* in Charbonneau Lassay (1994), 233.

d'amours di Richart de Fornival, nel bestiario toscano del XIII secolo noto come Libro della natura degli animali, e nel Bestiario moralizzato del XIII secolo.

Accenni a questo animale si trovano, invece, nel *Livres dou tresor* di Brunetto Latini, adeguatamente riportati dalla pubblicazione di Michel Pastoureau[108]. L'ariete emerge dal testo come un'appartenente alla famiglia degli ovini, tuttavia, al contrario della pecora, non appare sempre mansueto, al punto da diventare aggressivo se minacciato; inoltre, si mostra protettivo nei confronti dei suoi simili di sesso femminile. L'ariete possiede una grande arma di offesa che lo caratterizza, ovvero le corna, che non esita a utilizzare contro minacce esterne oppure nei confronti di altri maschi che si avvicinano al suo gregge; inoltre, è riportato che un solo esemplare maschio possa riuscire a fecondare un gran numero di pecore. Per queste sue accezioni, nelle rappresentazioni dell'ariete vengono spesso enfatizzate le corna; tuttavia, qualora venisse rappresentato a figura intera, vengono sottolineati anche ai suoi genitali, simbolo di fecondità.

Al termine di questa analisi è possibile notare come l'ariete non appaia solamente quale simbolo di Cristo, come ritenuto dai primi cristiani, ma come possa rappresentare, in aggiunta, la guida, il guardiano oppure la fecondità, per richiamare il sacrificio compiuto da Cristo per l'umanità.

All'esterno della chiesa di Santa Maria a Uta sono riscontrabili un numero notevole di rappresentazioni di questo tipo[109]. Inutile ricordare, anche in questa fattispecie, quanto appaia opportuno interpretare il loro significato sulla base della posizione e della collocazione che esse ricoprono nell'edificio. Se per le raffigurazioni dell'ariete inserite nella facciata risulta maggiormente accettabile, a opinione di chi scrive, un richiamo all'idea di forza e aggressività, per quelle collocate nella parete meridionale e in quella settentrionale non è escluso un significato differente. Nella parete sud, infatti, risulta in maggior misura plausibile ipotizzare una lettura iconografica più coerente col resto degli elementi simbologici presenti in quel lato e quindi legata alla fecondità; per quanto concerne, invece, gli arieti collocati nella parete settentrionale, il significato maggiormente ammissibile è o quello di guardiani oppure quello di simboli del sacrificio di Cristo. Ancora una volta, pertanto, viene sottolineato il forte richiamo alla sfera sacrale legata ai riti funebri, così come già riscontrato in precedenza per le figure leonine.

Ulteriore conferma che elegge la parete nord quale fianco privilegiato per la simbologia funeraria è la presenza di peducci scolpiti con volatili.

Importante sottolineare come questa raffigurazione venga ripetuta, sotto forme diverse[110], per quattro volte, tutte concentrate sullo stesso lato della chiesa, presso il quale, sino ai primi anni del XX secolo, risultava ancora visibile il cimitero[111].

---

[108] Cfr. Pastoureau (2012).

[109] Ben quattordici certamente riconoscibili; il numero potrebbe salire a sedici unità riconoscendo come arieti due peducci erosi della parete meridionale.

[110] Tre peducci rappresentano dei volatili a figura intera con ampie ali spiegate, mentre il quarto rappresenta due volatili affrontati a un *kantharos*.

[111] Nonostante permangano ancora oggi alcune tracce del cimitero moderno sul versante nord del cortile della chiesa, scavi archeologici hanno evidenziato una continuità d'uso del sito cimiteriale sin dai tempi di fondazione della chiesa.

Pistuddi aveva già ipotizzato che i tre volatili a figura intera, con ampie ali spiegate, rappresentassero delle aquile[112]. Pastoureau, invece, analizzando i testi del Fisiologo e del *Bestiaire divin* di Guillaume le Clerc[113], è riuscito abilmente a sintetizzare tutte le credenze più comuni del periodo riguardo questi animali. Simbolo della maestà divina e della resurrezione del fedele cristiano[114], l'aquila viene ritenuta capace di rigenerarsi. Infatti, secondo le credenze, in prima istanza, quando questo uccello raggiunge un'età veneranda, lima il proprio becco, oramai eccessivamente pronunciato, su una roccia e in seguito vola diretto verso il sole, dove si brucia le ali e gli occhi per poi tuffarsi nell'acqua e riacquisire il vigore giovanile perduto col tempo. Chiaramente, la simbologia dell'immersione nell'acqua in seguito all'aver compiuto gesti di rinuncia verso la vita passata rappresenta una palese allusione alla rinascita del cristiano per mezzo del battesimo.

Scrive a questo proposito Guillaume le Clerc:

> «L'aquila, dunque, che è capace di ringiovanire ci offre un magnifico esempio. Come lei dovrebbe comportarsi l'uomo che vuole lasciarsi alle spalle la sua vecchia condizione per diventare un uomo nuovo. […] Colui che viene battezzato nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo in quest'acqua limpida, potrà vedere e contemplare senza ostacoli il sole radioso, cioè nostro Signore Gesù Cristo»[115].

Animale, dunque, che riveste un'importanza fondamentale dal punto di vista simbolico in relazione alla resurrezione del fedele. Non meraviglia, pertanto, ritrovarne tre esemplari posizionati sul lato settentrionale della chiesa di Uta; lato dirimpetto al quale, come si è detto, era posizionato il cimitero.

L'aquila, dunque, rappresenta un vero e proprio *exemplum* di resurrezione; tuttavia, dimostra di possedere anche le capacità di un animale in grado di riconoscere il valore della sua nobiltà. Secondo un'altra leggenda, infatti, l'aquila padre conduce i suoi aquilotti dinnanzi al sole per verificare se essi siano in grado di fissarlo con gli occhi: qualora i figli si dimostrino capaci di farlo senza sbattere le palpebre, essi verranno condotti sani e salvi al nido; in caso contrario, verranno uccisi dal genitore o più semplicemente lasciati cadere sulla terra e poi abbandonati. Alcuni autori giustificano tale comportamento a causa della curiosa abitudine da parte di altri uccelli di deporre le proprie uova nel nido dell'aquila: vi è pertanto un bisogno concreto da parte dell'uccello di comprendere quale sia realmente la sua prole. Proprio per via di tale atteggiamento, l'aquila viene spesso paragonata a Dio, il quale cerca di riconoscere i suoi figli, distinguendoli dai peccatori: ai meritevoli sarà concesso l'ingresso nel regno dei cieli in seguito la morte terrena, mentre tutti gli altri verranno scaraventati nelle profondità degli inferi.

---

[112] Coroneo Pistuddi (1999), 298.

[113] Pastoureau (2012), 168-175.

[114] Le stesse credenze sull'aquila durante il periodo medievale sono riportate in Charbonneau Lassay (1994), 135-156.

[115] Pastoureau (2012), 168.

Tali interpretazioni simbologiche, dunque, portano l'attenzione verso il tema della resurrezione; inoltre, l'essere riconosciuti come "figli di Dio" per raggiungere la salvezza eterna diviene speranza per tutti coloro che abbandonano la vita terrena; proprio in virtù di ciò, non sorprende ritrovare le suddette raffigurazioni presso il lato nord dell'edificio, proprio nei pressi del cimitero.

In conclusione, occorre tenere in debita considerazione la presenza di un elemento iconografico piuttosto suggestivo, che è stato, almeno per il momento, volutamente tenuto in disparte ma che verrà analizzato con maggiore minuzia nel successivo paragrafo: si tratta di due uccelli affrontati a un *kantharos*[116] e posizionati in corrispondenza del sedicesimo peduccio del registro superiore della parete settentrionale. Tale elemento iconografico si ricollega alla simbologia del pavone, volatile ritenuto dagli antichi come incorruttibile nelle carni e ricondotto dalle prime comunità cristiane al mistero della resurrezione (fig. 8).



Fig. 8. Uta, chiesa di Santa Maria, *peducci scolpiti con figure di volatili*.

La funzione battesimale (RM)

In riferimento agli edifici di Serdiana e Villaspeciosa una proposta riguardo la possibile funzione della seconda abside giunse nel 2008 dallo stesso Roberto Coroneo. Lo studioso sardo, assiduo conoscitore delle dinamiche legate all'architettura romanica nell'isola, avanzò un'ipotesi in seguito all'analisi di una mensola decorata all'interno della chiesa di Serdiana. In particolare, Coroneo sottolineò il fatto che all'interno dell'edificio solamente una mensola riportava una decorazione, la quale poteva evidenziare,

[116] Coroneo Pistuddi (1999), 299.

data la vicinanza all'abside minore, un legame fra la stessa e la funzione dello spazio absidale.

La già citata mensola raffigura, appunto, due coppie di volatili, da lui ritenute colombe e pavoncelle[117], intente ad abbeverarsi presso un *kantharos*[118] (fig. 9).



Fig. 9. Serdiana, chiesa di Santa Maria di Sibiola, *mensola decorata*.

Secondo l'opinione dello storico dell'arte, l'elemento iconografico rappresentato nella mensola sarebbe un chiaro riferimento al rito del *refrigerium*[119]: da ciò, egli dedusse che l'abside minore, in cui non compare l'altare, potesse svolgere una funzione battesimale e che quindi non fosse da escludere la presenza stessa di un fonte battesimale[120].

In realtà, la proposta avanzata da Coroneo tiene conto anche di un altro importante tassello: la chiesa di Santa Maria Iscalas[121], situata nel comune di Cossoine, la cui datazione oscilla fra il VI e l'XI secolo[122].

---

[117] Coroneo (2008), 93; Nel contributo del 2008 Coroneo aggiunge un punto interrogativo di fianco alla parola "pavoncelle", sintomo che lui stesso non pareva essere troppo convinto che si trattasse di quella specie in particolare. In seguito a un'attenta analisi delle specie di volatili che potevano essere rappresentate in una scena di quella tipologia, chi scrive ritiene valida l'intuizione di Coroneo.

[118] Coroneo (2008), 93.

[119] Coroneo (2008), 93.

[120] Coroneo (2008), 93; Occorre tuttavia precisare che a oggi non sono state trovate tracce tangibili della presenza di un fonte battesimale né è giunto a noi il fonte stesso ipotizzato da Coroneo.

[121] Per un approfondimento sul tema si suggerisce Virdis, Usai (2017), 171.

[122] Coroneo (2008), 92.

Ai fini di suffragare la propria tesi iniziale, Roberto Coroneo analizzò un lacerto pittorico, in precario stato di conservazione, situato proprio nella suddetta chiesa, la quale secondo lo studioso «rientra per vari aspetti sostanziali nel novero delle architetture cruciformi cupolate di età bizantina, con unica abside orientata»[123].

Il lacerto pittorico si trova con precisione nella conca absidale di un ambiente particolare che differenzia Santa Maria Iscalas nettamente dai modelli sardi ritenuti simili da Coroneo, come San Teodoro di Simaxis[124] e Sant'Elia di Nuxis[125]. Si tratta di una sorta di nartece che si addossa al prospetto ovest dell'edificio, «la cui fabbricazione dovrebbe essere avvenuta, se non in diretta successione temporale, almeno in una fase non troppo discosta dall'impianto della chiesa»[126]. Tale lacerto, appunto, raffigura la scena del *Battesimo di Cristo*; ciò indusse Coroneo a ritenere che quel curioso vano iniziale fosse in realtà una zona dedicata al battesimo e che, soprattutto, essa avesse mantenuto questa specifica funzione anche nel periodo di esecuzione del lacerto[127], da lui ascritto a una data non anteriore al XIII secolo[128].

Le considerazioni di Coroneo portarono Nicoletta Usai (2017) a ipotizzare un possibile filo conduttore in grado di collegare le antiche basiliche doppie con le chiese romaniche biabsidate, nella cui zona mediana si collocherebbero proprio gli esempi altomedievali come Santa Maria Iscalas[129].

L'analisi di Coroneo, seppure precisa e dettagliata, presenta, a opinione di chi scrive, alcuni problemi che ne deturperebbero la veridicità. In particolare, come si è detto, Coroneo associò immediatamente l'iconografia della mensola decorata in Santa Maria di Sibiola a Serdiana al rito del *refrigerium*. Tuttavia, occorre fare alcune precisazioni in tal senso.

L'antico rito del *refrigerium* ha radici particolarmente antiche, a partire dal mondo pagano. Si riteneva, infatti, che il defunto un giorno sarebbe risorto e, in particolare, anche la sua carne, almeno secondo il primo culto cristiano, avrebbe dovuto nuovamente affacciarsi alla vita[130]. Proprio per tale ragione, immediatamente dopo l'inumazione del cadavere e la chiusura della tomba, si procedeva all'allestimento di un banchetto in onore del defunto, a cui egli stesso partecipava in maniera virtuale[131]. Da ciò se ne deduce, quindi, non tanto una funzione battesimale, quanto una funzione funeraria.

A tal proposito, analizzando con attenzione l'iconografia della mensola, risultano evidenti alcuni importanti antecedenti[132], i quali, in un certo senso, avvalorerebbero la tesi secondo la quale quegli stessi volatili richiamerebbero pratiche legate al culto funerario.

---

[123] Coroneo (2008), 92.

[124] Per un approfondimento si veda Geertman Annis (1966), 201-207.

[125] Per un approfondimento si veda Serra (1968-70), 30-61 e Coroneo, Serra (2004), 69-70.

[126] Coroneo (2008), 92.

[127] Coroneo (2008), 93.

[128] Coroneo (2008), 92.

[129] Virdis, Usai (2017), 171.

[130] Contu (2009), 11.

[131] Contu (2009), 11.

[132] Si precisa che, in questa sede, verranno citati solamente alcuni dei numerosi antecedenti rinvenuti durante la ricerca.

L'esempio maggiormente noto riguarda il cosiddetto Mausoleo di Galla Placidia, edificato nella prima metà del V secolo d. C. dalla stessa reggente di Ravenna, morta a Roma nel 450 d. C., probabilmente con funzione di contenitore funerario per sé e per la propria famiglia. All'interno dell'edificio, preziosamente decorato con mosaici dalla notevole qualità, compare un elemento iconografico non dissimile da quello citato da Coroneo per la chiesa di Serdiana: due colombe, straordinariamente dettagliate, si accingono ad abbeverarsi presso quella che pare essere un'acquasantiera di colore bianco (fig. 10).



Fig. 10. Ravenna, Mausoleo di Galla Placidia, *mosaici* (© Eugenio Caregnato).

Per quanto, ancora oggi, l'esatta funzione del Mausoleo di Galla Placidia sia oggetto di dibattito critico, risulta chiaro il fatto che lo stesso non abbia mai svolto il ruolo legato al rito battesimale.

Un altro caso decisamente pertinente riguarda un edificio del pistoiese, la pieve dei SS. Ansano e Tommaso a Castelvecchio presso Pescia, citata dalle fonti già nel 879 d. C. ma che subì numerosi rifacimenti nel corso nel XIX secolo (fig. 11).



Fig. 11. Pescia, chiesa dei Santi Ansano e Tommaso a Castelvecchio, *capitello decorato* (© Piero Tambellini).

Fra i numerosi elementi iconografici dalla discussa interpretazione che caratterizzano l'edificio, ne compare uno, in un capitello esterno a una delle absidi minori, simile ai casi precedentemente citati: due volatili, presumibilmente due colombe, inseriscono il becco all'interno di una piccola coppa per abbeverarsi. Se si tiene in debita considerazione il fatto che l'edificio ospita, al di sotto del presbiterio sopraelevato, una cripta, appare abbastanza chiaro il possibile collegamento fra questo elemento iconografico e la funzione sepolcrale della pieve.

Altro esempio di simile portata è quello che riguarda la cattedrale di Lucca intitolata a San Martino, nella quale compare un elemento iconografico raffigurante due aquile affrontate a un calice (fig. 12).



Fig. 12. Lucca, cattedrale di San Martino, *aquile affrontare a un calice.*

Inoltre, sempre nel lucchese, occorre menzionale la chiesa di San Michele in Foro, che riporta nuovamente il medesimo elemento iconografico e lo Spedale di Altopascio, in cui l'iconografia degli uccelli affrontati compare ma senza la presenza di coppe o calici.

Può addirittura essere preso in considerazione un esempio di arte asturiana, il cosiddetto *Sarcofago de Ithacio*, conservato all'interno del Pantheon della cattedrale di San Salvatore a Oviedo, la cui porzione laterale del coperchio riporta una serie di coppie di pavoncelle, circondate da un intreccio di foglie di vite, che si abbeverano da un *kantharos*[133] (fig. 13). Il discorso non differisce, in conclusione, per un esempio norditaliano, il *Sarcofago dei dogi Jacopo e Lorenzo Tiepolo*, posizionato nella facciata della chiesa dei santi Giovanni e Paolo a Venezia. Nel coperchio viene ripresa l'iconografia delle colombe affrontate, in cui tuttavia risulta assente qualunque riferimento a coppe o calici. Si precisa,

[133] Per un approfondimento sul tema si consiglia Torre Miguel (2015), 88-100.

inoltre, che i due blocchi che costituiscono il sarcofago provengono da differenti contesti: se la cassa giunse, con tutta probabilità, dall'ambito ravennate paleocristiano del III secolo, per il coperchio si propone, invece, una datazione compresa fra il IV e il V secolo in aria altoadriatica[134]. Entrambi subirono interventi di trasformazione e adattamento a opera di scultori veneziani durante la seconda metà del XIII secolo[135].



Fig. 13. Oviedo, cattedrale di San Salvatore, *pavoncelle affrontate a un kantharos* (da Torre Miguel, 2015).

Conclusioni

Ai fini di tirare le fila del discorso, si propone in questa sede una soluzione, a opinione di chi scrive sufficientemente plausibile, in merito alla funzione della seconda abside all'interno dei sopracitati edifici.

Gli approfondimenti proposti in riferimento ai significati simbologici e iconografici riguardanti le figure dei volatili, presenti sia nella chiesa di Uta che in quella di Serdiana, rimandano univocamente al tema della resurrezione dei morti.

Il ritrovamento, da parte di Osvaldo Lilliu durante gli scavi archeologici condotti nel 1968 presso la zona circostante la chiesa di Santa Maria di Uta, di due fosse tombali addossate alla parete nord dell'edificio[136], suffraga la tesi secondo la quale il lato settentrionale dello stesso fungesse da zona di sepoltura (fig. 14). A ciò occorre aggiungere il fatto che l'area in questione presentava una continuità d'uso fino alla prima metà del secolo

[134] Coden (2013), 60.

[135] Coden (2013), 60.

[136] Si sottolinea che gli scavi condotti esternamente rispetto alla parete meridionale non hanno riportato alcuna evidenza di questo genere.

scorso. Le fosse in questione, di forma rettangolare e di circa quaranta centimetri di profondità, secondo le indicazioni fornite dallo stesso Lilliu, erano lunghe una un metro e ottanta e l'altra due metri ed erano entrambe coperte da lastre; inoltre, Lilliu rinvenne all'interno di una di esse una medaglia, di cui a oggi non rimane alcuna traccia[137]. In particolare, una delle due fosse risulta perfettamente in asse con l'abside nord presente nel primo impianto dell'edificio; la seconda, si distanzia dalla prima di circa sessanta centimetri verso ovest.



Fig. 14. Uta, chiesa di Santa Maria, *fossa funeraria* (foto su concessione del Ministero della cultura – Soprintendenza Apab per la città metropolitana di Cagliari e le province di Oristano e Sud Sardegna).

Pertanto, in definitiva, risulta chiaro il fatto che dall'unione dell'analisi simbologico-iconografica e il ritrovamento da parte di Lilliu delle sepolture, il lato settentrionale della chiesa di Santa Maria di Uta fosse quello predisposto al rito funerario-cimiteriale. Tale

[137] Le indicazioni riguardanti le misure esatte delle fosse, compresa la distanza fra la prima e la seconda, sono state rinvenute in un foglio redatto a mano dallo stesso architetto, conservato nell'Archivio documentario della Soprintendenza Archeologia, belle arti e paesaggio per la città metropolitana di Cagliari e le province di Oristano e Sud Sardegna (ASABAP).

ipotesi potrebbe essere delineata anche per la chiesa di Santa Maria di Sibiola in agro di Serdiana, data la presenza della medesima iconografia. Infatti, nel paramento murario esterno è collocato un peduccio raffigurante un volatile la cui fattura rimanda per somiglianza all'esempio di Uta (fig. 15).



Fig. 15. Serdiana, chiesa di Santa Maria di Sibiola, *peduccio scolpito*.

In aggiunta, all'interno dell'edificio, come riportato in precedenza, in prossimità dell'abside settentrionale si trova la mensola scolpita raffigurante gli uccelli affrontati al *kantharos*. A opinione di chi scrive, pertanto, è ipotizzabile che, anche in questa fattispecie, il lato settentrionale fosse quello adibito all'uso cimiteriale.

Il caso, invece, della chiesa di San Platano a Villaspeciosa risulta di più difficile interpretazione, in quanto a causa di diversi cedimenti strutturali, tutta la zona settentrionale dell'edificio ha subito una corposa fase di demolizione e ricostruzione nella seconda metà del secolo scorso. A ciò occorre aggiungere che il rifacimento della copertura dell'intero edificio, a causa del già citato crollo delle volte a botte, ha comportato la scomparsa della quasi totalità dei peducci decorati, i quali avrebbero potuto fornire una chiave di lettura simbologica sulla falsa riga degli esempi di Uta e Serdiana. Nonostante ciò, data la somiglianza progettuale degli edifici di Villaspeciosa e Serdiana, come già

puntualmente aveva notato Raffaello Delogu a metà del secolo scorso[138], non si esclude la possibilità che il caso di San Platano ricalchi quello di Santa Maria di Sibiola.

Ulteriori spunti di riflessione potrebbero derivare da scavi archeologici mirati al rinvenimento di tracce delle strutture monastiche eventualmente annesse alle suddette chiese, le quali potrebbero fornire maggiori dettagli riguardo la suddivisione degli spazi esterni agli edifici.

Accertato il fatto che il lato nord esterno alle strutture, come ipotizzato da chi scrive, fosse destinato all'uso cimiteriale, è plausibile pensare che anche il blocco settentrionale delle chiese, costituito dall'unione di nave e abside, potesse fungere da indicatore per la suddetta funzione, suggerendo ciò che poteva avvenire all'interno dello spazio sacro collocato al di fuori dell'edificio stesso.

In conclusione, sebbene le evidenze finora individuate non propendano per assegnare una funzione specifica allo spazio absidale interno, si ritiene che tale area potesse ricoprire molteplici funzioni dettate, naturalmente, dalle esigenze degli officianti. Vista l'esiguità degli spazi dei suddetti edifici, a tal proposito non si esclude che l'abside stessa fungesse, durante le celebrazioni, da coro, inteso come spazio adibito al canto liturgico, essenziale per le comunità monastiche dell'epoca, come prescriveva puntualmente la stessa *Regula* benedettina.

Bibliografia

Beigbeder O. (1989), *Lessico dei simboli medievali*, Milano: Jaca Book.

Bertini Calosso A. (1939), Le chiese a due navate e S. Croce presso Terni, in *Atti del II Convegno Nazionale di Storia dell'Architettura*, Roma: C. Colombo, 272.

Bradford E. (2009), *Storia dei cavalieri di Malta. Lo scudo e la spada*, Milano: Ugo Mursia Editore.

Bruno B. (2003), Le chiese medievali a due absidi nel Salento: primi dati, in *III Congresso Nazionale di Archeologia Medievale*, Fiorillo R., Peduto P. [ed.], 446-450.

Cangi M. (2003), *L'abbazia di S. Vincenzo in Petra Pertusa al Furlo*, Cagli: Digital Center, 4-30.

Caprara R. (1979), Rivista di Archeologica Cristiana, LV, 377-390.

Cavallo G. (1980), La chiesa di San Leonardi in Masullas. Note al restauro ed ai rilievi, in *Atti della Facoltà di Ingegneria dell'Università di Cagliari*, IX, 566-567.

Ceriano E., Maletti L. (2019), *Chiese ad absidi giustapposte. Il caso di San Giorgio in Ruginada nella Pieve di Incino e altri monumenti*, Cinisello Balsamo: Silvana Editoriale, 10, 19.

Charbonneau Lassay L. (1994), *Il bestiario del Cristo, la misteriosa emblematica di Gesù Cristo*, Roma: Arkeois, 89, 135-156, 225, 227, 230, 233.

[138] Delogu (1953), 61.

Ciccarese M. (2008) [ed.], *Animali simbolici alle origini del bestiario cristiano*, Bologna: EDB (= Biblioteca patristica).

Coden F. (2012), Sarcofago dei dogi Jacopo e Lorenzo Tiepolo, in *La basilica dei Santi Giovanni e Paolo Pantheon della Serenissima*, G. Pavanello [ed.], Venezia: Marcianum Press, 60.

Colecchia A. (2009), Vi. 13. San Martino di Campese, in *Corpus Architecturae Religiosae Europeae (saec. IV-X)*. Vol. II. Italia. I. Province di Belluno, Treviso, Padova, Vicenza, Brogiolo P., Ibsen M. [ed.], 276-277.

Contu L. (2009), *Il Refrigerium di Cornus*, Thesis, Università di Cagliari: Italy, 11.

Coroneo R. (1993), *Architettura romanica dalla metà del Mille al primo '300*, Nuoro: Ilisso (= Storia dell'arte in Sardegna), 166, 168-170, 174, 178, 183, 242, 244, 246-247.

Coroneo R. (2008), Problematica delle chiese biabsidate. Contributi allo studio del tipo in area tirrenica, in *Medioevo: arte e storia*, Milano, 83-94.

Coroneo R., Pistuddi A. (1999), Per il catalogo della scultura architettonica romanica in Sardegna: i peducci di S. Maria di Uta (CA), *Studi Sardi*, XXXII, 16, 271-337.

Coroneo R., Pistuddi A. (2001), Per il catalogo della scultura architettonica romanica in Sardegna: i peducci di S. Maria di Uta (CA), *Archivio Storico Sardi*, XLI, 355-386.

Coroneo R., Serra R. (2004), *Sardegna preromanica e romanica*, Milano: Jaca Book, 69-70, 212, 256.

D'Arienzo L. (1981), San Saturno di Cagliari e l'ordine militare di San Giorgio di Alfama, in *Annuario de estudios medievales*, 823-852.

De Champeaux G., Sterckx S. (1981), *I simboli del Medioevo*, Milano: Jaca Book.

Dell'Aquila F., Paolicelli R. (2017), La chiesa rupestre del Crocefisso a Chiancalata – Matera, in *Matera*, I, 22-29.

Delogu R. (1953), *L'architettura del Medioevo in Sardegna*, Roma: La Libreria dello Stato, 58-59, 61, 63, 250.

Dimitrokallis G. (1976), *Oi díkonkoi christianikoì naoì (Le chiese cristiane a due absidi)*, Atene.

Ferrero M. (2002), Alcune considerazione sulle chiese biabsidate: Liguria e Piemonte Sud-Occidentale, in *Progetto Restauro*, 22, Padova: Il Prato, 26-32.

Geertman Annis M. B. (1966), S. Teodoro di Congius (un monumento sconosciuto), in *Atti del XIII Congresso di Storia dell'Architettura – Sardegna*, I, Roma, 201-207.

Ghigonetto S. (2000), Storia dell'architettura medievale: Una tipologia riscoperta: Le chiese a doppia abside, Parigi: Editions du félin, 7;

Gough M. (1985), *Alahan. Ar Early Christian Monastery in Southern Turkey*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Ligi B. (1968), *Le chiese monumentali di Urbino*, Urbania: Scuola Tipografica "Bramante", 39-42.

Lilliu O. (1968), Scavi nella chiesa di S, Maria a Uta, in *Bollettino d'Arte del Ministero della Pubblica Istruzione*, LIII, 135-138.

Lilliu O., (1968), Scavi nella chiesa di S. Maria di Uta, in *Bollettino d'arte*, 53/5, 135-138.

Maltese C. (1962), *Arte in Sardegna dal V al XVIII*, Roma: De Luca Editore, 239.

Marmori F. (1971), Su alcune chiese a due navate della Liguria di Levante: contributo allo studio del tipo, in *Quaderni dell'Istituto di Progettazione architettonica della Facoltà di Architettura dell'Università degli Studi di Genova*, VII, 99-128.

Massaccesi F. (2019), I contesti architettonici delle croci trionfali bolognesi tra spazio e liturgia, in *Imago splendida. Capolavori di scultura lignea a Bologna dal Romanico al Duecento*, M. Medica, L. Mor [ed.], 53-70.

Moracchini-Mazel G. (1984), L'église à double abside Santa Maria della Chiappella à Rogliano (Haute Corse), in *ACTES X CIAC 1984*, II, 348-353;

Moretti I., Stopani R. (1972), *Chiese romaniche dell'isola d'Elba*, Firenze: Salimbeni, 42.

Morini L. (1996) [ed.] *Bestiari Medievali*, Torino: Einaudi (= I millenni), 11-15, 96.

Nonne C. (2018), *La chiesa dei Santi Lorenzo e Pancrazio a Cagliari*, Cagliari: Iskra (= I tempi).

Pastoureau M. (2012), *Bestiari nel medioevo*, Torino: Einaudi, 168-175.

Pergola P. (1979), Una pieve rurale corsa: Santa Mariona di Talcini. Problèmes d'archéologie et de topographie médiévales insulares, in *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Age – Temps Modernes*, XCI, 99.

Piuzzi F. (1985), Scavi archeologici nella chiesa di S. Daniele in Castello (UD), in *Notiziario di Archeologia Medievale*, 42, 36-37.

Piva P. (1990a), *La cattedrale doppia. Una tipologia architettonica e liturgica del Medioevo*, Bologna: Pàtron, 11-29.

Piva P. (1990b), *Le cattedrali lombarde. Ricerche sulle "cattedrali doppie" da Sant'Ambrogio all'età romanica*, Quistello: Ceschi.

Piva P. (1995), Basilica doppia: appunti sulla storiografia dell'ultimo decennio, in *Hortus Artium Medievalium*, I, 111-116.

Piva P. (1996), La cattedrale doppia e la storia della liturgia, in *Antiquité tardive*, 4, 56-60.

Piva P. (2001), Le due chiese di San Lorenzo a Quingentole: "quadri" storici, tipologie architettoniche, contesti funzionali, in *San Lorenzo di Quingentole (MN). Archeologia, storia, antropologia*, Manicardi A. [ed.], Mantova, 118-120.

Piva P. (2003), *Marche romaniche*, Milano: Jaca Book (= Varia Arte), 145-153.

Piva P. (2015), San Pietro in Vallate, San Pietro a Bormio e il problema delle chiese a due navate, in *La Valtellina dei secoli: studi e ricerche archeologiche*, Mariotti V. [ed.], Mantova: SAP Società Archeologica, 66-67, 70, 72.

Puddu T. (1998), *La Chiesa binavata di S. Saturno Martire a Ussana*, Ussana: Comune di Ussana, 3-5, 9-10;

Scano D. (1907), *Storia dell'arte in Sardegna dal XI al XIV secolo*, Cagliari: Arnaldo Forni, 153-154, 366.

Serra R. (1968-70), La chiesa quadrifida di S. Elia a Nuxis (e diversi altri documenti altomedievali in Sardegna), in *Studi Sardi*, XXI, pp. 30-61.

Serra R. (1989), *La Sardegna*, Cagliari: Dattena (= Italia romanica), 46, 338, 340, 343-344, 377-378.

Spano G. (1862), Antica Chiesa di Santa Maria d'Uta, in *Bullettino archeologico sardo*, 8, 38.

Thierry A. (1984), Les églises arméniennes à double abside, in *Révue des études arméniennes*, 18, 515-549.

Torre Miguel B. (2015), El Panteón de los Reyes (Santa María de Oviedo). A través de la historiografía de los siglos XVI, XVII Y XVIII, in *Medievalia*, 18/I, 88-100, 122.

Vedovetto P. (2018), *Corpus della scultura altomedievale delle diocesi di Padova e Malamocco/Chioggia (secc. VI-X)*, PhD Thesis. Università di Padova: Italy, 366.

Virdis A., Usai N. (2017), Santa Maria di Mesumundu e Sant'Elia di Monte Santo in territorio di Siligo. Proposte di lettura, in *S. Elia di Monte Siligo. Il primo cenobio benedettino della Sardegna tra storia, arte e devozione popolare*, a G. Strinna, G. Zicchi [ed.], Sesto Fiorentino: All'insegna del Giglio, 171.

Zambon F. (2018) [ed.], *Bestiari tardoantichi e medievali*, Firenze: Giunti, 1619.