

STRUMENTI

STRUMENTI / 5

Coordinamento editoriale
CENTRO DI STUDI FILOLOGICI SARDI / CUEC

ISBN: 978-88-8467-728-0
MEDIOEVO LATINO E VOLTARE IN SARDEGNA

© 2012 CUEC editrice

CENTRO DI STUDI FILOLOGICI SARDI
Via Bottego, 7 - 09125 Cagliari
Tel. 070344042 - Fax 0703459844
www.filologiasarda.eu
info@centrostudifilologici.it

CUEC Editrice
by Sardegna Novamedia Soc. Coop.
Via Basilicata, 57/59-09127 Cagliari
Tel./fax 070271573
www.cuec.eu
e-mail: info@cuec.eu

Senza il permesso scritto dell'Editore è vietata la
riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

Realizzazione editoriale: CUEC
Stampa: *Grafiche Ghiani Srl*, Monastir (Cagliari)

OPERA PUBBLICATA CON IL CONTRIBUTO DI



Paolo Maninchedda

MEDIOEVO LATINO
E VOLGARE IN SARDEGNA

Nuova edizione ampliata, riveduta e corretta

Indice

Introduzione	7
1. L'eredità della romanizzazione	15
Le Barbagie: il latino e la società rurale	19
Unità e frammentazione alla fine del mondo antico	23
2. L'età vandalica, il cristianesimo, i santi	31
3. Gregorio Magno e l'inizio del Medioevo	47
4. L'età bizantina (VII-X secolo)	57
Lingua e società	65
Strategie e signorie mediterranee	77
Rotte, manoscritti e naufragi	79
Agiografia sarda	85
5. Il X secolo: iscrizioni, rotte e sigilli	93
6. Greco e latino nelle epigrafi	99
7. I documenti in latino e in sardo fra XI e XII secolo	101
8. Formule e scritture, vescovi e santi	105
9. La carta di Nicita	123
10. Carta sarda in caratteri greci	133
11. Il Privilegio Logudorese	141
12. Le carte arborensi	151
13. Carta sarda in caratteri greci dell'Archivio Capitolare di Pisa	157
Conclusione	161
Appendice documentaria	163
Bibliografia	183
Indice dei nomi	201

Introduzione

Ogni qualvolta si parla di “Origini” si fa violenza al naturale *continuum* della storia, la quale conosce cesure (il più delle volte tragiche), ma non definitive interruzioni. D’altro canto, la consapevolezza del fatto che molto spesso gli eventi hanno radici profondissime può condurre, se non si stabilisce anche arbitrariamente un inizio, a ripartire sempre dalle origini del mondo, per qualunque vicenda o processo si voglia ricostruire. Non è però così semplice assumere un intervallo cronologico entro cui delineare l’oggetto di una ricerca, perché esso deve essere supportato da ragioni documentate e non solo dalla sua funzionalità alle esigenze dello storico. Individuare tali ragioni significa, in ultima analisi, riconoscere l’efficacia di tutto ciò che nella storia agisce contro la trasmissione completa del sapere: guerre, decadenze, improvvise distruzioni, stragi, incendi e quant’altro; significa insomma cogliere le tracce di quella forza (a volte è solo inerzia) che contrasta ciò che chiamiamo tradizione e che, se da un lato rappresenta la più seria minaccia alla trasmissione del sapere, dall’altro è stata sempre anche uno dei fattori attivi dell’innovazione.

Le più antiche attestazioni scritte del sardo sono datate o databili a un periodo compreso tra gli inizi della seconda metà dell’XI secolo e i primi vent’anni del XII. L’intervallo temporale di riferimento di questi testi è il nostro *terminus ante quem*, in quanto ciò che ci interessa è anche il lungo percorso che li precede e che risulta essere illuminabile – dato il carattere frammentario delle fonti – solo attraverso le sedimentazioni e le stratificazioni linguistiche, culturali e storiche di cui essi sono testimoni e custodi.

Il *terminus post quem* è un periodo ampio che va dal 455, data della conquista dell’Isola da parte di Vandali di Genserico, alla morte di Gregorio Magno (604); un secolo e mezzo, dunque, durante il quale la Sar-

degna, in ragione di eventi di cui parleremo, struttura l'eredità del mondo antico e la consegna al Medio Evo isolano.

Nel 1931 Benvenuto Terracini tracciò il perimetro concettuale e metodologico che fino ad oggi è stato assunto come adeguato per affrontare il problema delle origini del sardo:

Caratteristica della vita sarda, in qualunque epoca noi la consideriamo, è l'isolamento, il che porta, dal punto di vista linguistico ad una conseguenza notissima: la tendenza arcaicizzante del sardo lungo tutto il corso della sua storia, e ad una meno nota cui qui non ci accadrà di accennare se non nel suo significato negativo: una certa tendenza all'innovazione che condusse alla perdita o ad inusitate trasformazioni di voci latine, segno che nell'isola ad un certo momento venne ad affievolirsi in modo notevole non solo ogni coesione col resto della Romània, ma anche quel freno e quella guida che alle lingue romanze sono perpetuamente date dal loro incessante attingere alla forza regolatrice e livellatrice della comune tradizione latina¹.

In due parole, che ovviamente approfondiremo in seguito, Terracini affermava che da una parte il sardo è stato fortemente conservativo finché è restato un sistema linguistico periferico ma comunque legato al resto della Romània occidentale; dall'altra esso ha innovato moltissimo allorché si è trovato ad evolversi in un contesto politico isolato e in assenza di permanenze colte del latino, sostituito, nella funzione regolatrice degli usi scritti, dal greco-bizantino.

Per il momento serve sottolineare il successo con cui questo modello interpretativo ha attraversato i settanta e più anni trascorsi dalla data di pubblicazione dell'articolo del Maestro torinese. A titolo di esempio basti notare che il compianto Paolo Merca, occupandosi nel 1982 delle origini del sardo, non solo riproponeva, aderendovi, la tesi del Terracini, ma giungeva a spiegare la comparsa della 'copiosa' (in termini compa-

¹ TERRACINI 1931, p. 205.

rativi con altre zone d'Italia) documentazione in volgare sardo a partire dall'XI secolo e dell'ampio uso scritto della lingua che essa attesta, come esito di una "poligenesi pilotata", indotta proprio dall'arrivo dall'esterno di una nuova competenza latina (quella dei monaci benedettini), in precedenza assente perché la lingua di prestigio non era il latino ma appunto il greco².

Più recentemente Edoardo Blasco Ferrer, introducendo nella storia degli studi il tema delle *scriptae* dei quattro Giudicati sardi, ha negato l'esistenza di una continuità medievale di scrittura latina e ha individuato in una matrice cassinese e toscana l'influsso esterno che avrebbe dato impulso agli usi scrittori locali nella prima metà dell'XI secolo³.

Senza entrare ora nel dettaglio di questi importanti contributi, va notato che la proposta di Terracini è stata in qualche modo estremizzata. Ipotizzare infatti che i dati paleografici, le convenzioni grafiche (*scriptae*), lo stimolo stesso alla ripresa della produzione documentaria, siano tutti da ascrivere all'impulso esterno dell'*exercitus Dei* giunto in Sardegna dopo il Mille, significa affidare pressoché alla sola oralità il mondo latino e protoromanzo della Sardegna medievale. È una radicalizzazione

² MERCI 1982, p. 19.

³ BLASCO 2002, p. 485: «È evidente la fragilità degli argomenti (...) tendenti a confutare l'ipotesi che vede nei secoli altomedievali una soluzione di continuità nella tradizione culturale latina, caso mai rinvigorita dal supporto bizantino»; [e più avanti, alle pp. 487-488]. «Si ha pertanto l'impressione netta – confermata d'altronde dal silenzio documentario precedente questo periodo – che la lingua sarda medievale abbia raggiunto all'improvviso quello stadio di maturità che è costato alle altre lingue sorelle neolatine lunghi e traumatici percorsi d'elaborazione e di sperimentazione semivolgare. Fatto già di per sé clamoroso, che induce a porre inquietanti sospetti, qualora esso venga osservato nel quadro descritto prima di un assente sedimento culturale autoctono. La coincidenza temporale di questa falsa "rinascita", di quest'improvvisa accelerazione del ritmo culturale che conosce la Sardegna allo scadere dell'Alto Medioevo con l'insorgere d'innumerabili centri benedettini e con una globale opera di ridimensionamento delle forze culturali e giurisdizionali (...) non può che avere una sola interpretazione: si tratta del risultato dell'impatto con una tradizione culturale (anche e soprattutto nell'ambito della scrittura) "forte", da cui sono stati assorbiti i principali parametri di riferimento».

che va ben oltre, ci pare, le intenzioni di Terracini. Peraltro, rispetto alle acquisizioni sulla Sardegna bizantina e altomedievale disponibili quando egli scriveva, il repertorio degli studi si è arricchito di validi contributi che hanno sensibilmente modificato il quadro quale era noto in precedenza.

Sul versante linguistico, è stato notevole l'apporto dei lavori di Giulio Paulis riguardanti l'influsso del greco-bizantino sul sardo e sul sardo medievale in particolare⁴. Grazie a essi, la posizione di Max Leopold Wagner⁵, assertore di un influsso bizantino di superstrato limitato alle sole sfere religiose e amministrative, è stata aggiornata e profondamente corretta.

Sul versante storico, i grandi progressi dell'archeologia medievale e paleocristiana hanno contribuito non banalmente a precisare fattori istituzionali, urbanistici e culturali prima ignorati o trascurati.

La sfragistica, dal canto suo, ha contribuito ad illuminare – per quanto possibile – sia la cronologia della divisione della Sardegna nei quattro Giudicati, sia la precedente organizzazione amministrativa, grazie al rinvenimento del più numeroso archivio – settantaquattro pezzi – di sigilli alto-medievali mai ritrovato in Sardegna, avvenuto in località San Giorgio, nel retroterra di Tharros⁶.

A ciò si aggiunga che, dopo molti lavori preparatori, Raimondo Turtas ha pubblicato nel 1999 una documentatissima *Storia della Chiesa in Sardegna*, il cui contributo di vaglio delle fonti e di stabilizzazione delle acquisizioni è stato notevolissimo.

Infine, vanno ricordati i lavori sulla storia della liturgia in Sardegna di Giampaolo Mele, settore pressoché vergine e che invece, come si vedrà, può spargere luce, seppure fioca, su alcuni aspetti dei secoli bui. Sul versante agiografico, a distanza di poco più di settant'anni dal decennio 1924-1934 nel quale Bachisio Raimondo Motzo produsse le prime edizioni delle *vitae* e degli *officia* di alcuni santi sardi (poi ripubblicate nel

⁴ PAULIS 1983; ID. 1990b; ID. 1997.

⁵ WAGNER 1997: pp. 162-174.

⁶ SPANU-ZUCCA 2004.

1987 dalla Deputazione di Storia Patria, cfr. *Bibliografia*), si registra un rinnovato lavoro filologico e archeologico sui manoscritti e sui siti che hanno trãdito la memoria dei santi sardi e ne hanno ospitato costantemente il culto.

Tutto questo sollecita uno sforzo di aggiornamento dei modelli interpretativi della storia linguistica, culturale e sociale della Sardegna altomedievale e porta, inevitabilmente, ad abbandonare la categoria dell'isolamento come paradigma privilegiato di lettura delle cose sarde, secondo l'auspicio a suo tempo formulato da Marco Tangheroni⁷.

La Sardegna è certo un'isola, ma da qui ad inferire che è ed è stata isolata, il passo è lungo. I dati disponibili ci rivelano infatti che essa ha raccolto, come in uno scrigno, il naufragio di tutto ciò che le è accaduto intorno e lo ha macinato e rielaborato in un sincretismo ancora non adeguatamente apprezzato. Non si dovrebbe dire che essa è conservativa perché isolata, ma che è un luogo dove si conserva ciò che altrove viene sostituito e dove il dato preesistente e l'innovazione convivono più a lungo.

Insomma, come si vedrà, la Sardegna è un sistema complesso che non è opportuno semplificare sotto la sola cifra della conservatività e dell'innovazione maturata nell'isolamento, se non a prezzo di perpetuare l'“errore” di Max Leopold Wagner (lo diciamo con pudore e con grande riguardo per l'impareggiabile studioso che egli fu) il quale, a causa della sua predilezione estetica per il primitivo, scelse la Sardegna più arcaica e la sua lingua, il nuorese, come paradigma di tutta l'Isola, dando così rilievo alla periferia di una periferia ed elevandola arbitrariamente a capitale di un mondo e di una cultura molto più articolati.

D'altra parte, il modello del sistema isolato non è adeguato né a chiarire la prima fase del periodo considerato, la tarda antichità, né l'ultima, l'XI secolo. Infatti, il latino parlato in Sardegna nel VI-VII secolo, matrice dei successivi sviluppi romanzi, apparì già a Wagner ancora fortemente legato al latino d'Africa, dell'Italia meridionale e della Spagna, per cui dev'essere valutato nel contesto del Mediterraneo cen-

⁷ TANGHERONI 1977.

trale; l'XI secolo, dal canto suo, rinvia ad un sistema linguistico-culturale ricco di relazioni esterne (basti pensare al perimetro di realtà e di simbologia descritto dalle formule bizantine degli escatocolli dei documenti cagliaritani e dagli usi grafici sincretici tra mondo cassinese e carolingio presenti nei più antichi testi) e ad un sistema politico in cui agiscono poteri locali (i Giudici), mediterranei (Pisa, Genova, i Vittorini, i Cassinesi) e universali (almeno nella pretesa) come il papato.

Ritenere che l'isolamento riguardi i secoli che stanno nel mezzo dei due estremi da noi scelti è oggi insostenibile.

Si vedrà che ciò che ha differenziato la Sardegna dal percorso europeo non è stato l'isolamento, ma l'assenza dell'esperienza della cosiddetta Rinascita carolingia e quindi il prolungamento nell'Isola di quella latinità instabile e proromanza che caratterizzò tutta l'Europa, dall'età di Isidoro di Siviglia all'arrivo di Alcuino alla corte di Carlo Magno. Grazie all'incontro tra gli interessi e la *ratio studiorum* dei monaci irlandesi, (attenti agli aspetti grammaticali del latino, severamente insegnati per difendere la lettura del testo sacro) e la cultura italiana di Pietro da Pisa, Paolino d'Aquileia e Paolo Diacono (non solo grammatici ma anche eredi della tradizione retorica tardo-antica, secondo la proposta agostiniana), l'Europa divenne consapevole, tra VIII e IX secolo, della diversità tra la *rustica romana lingua* e il latino. Invece la Sardegna, assediata dagli Arabi, coinvolta nell'ideologia romea del mondo bizantino e fortemente legata al papato, pur a conoscenza delle innovazioni (o di parte di esse) che maturavano sul suolo europeo, si limitò a conservare e ripetere ciò che aveva appreso dal mondo antico, affidando più alla liturgia che alla grammatica la sua esperienza culturale.

Nell'Isola certamente mancarono – per difetto di potere e di denaro – le abbazie, le scuole e gli *scriptoria* (le infrastrutture culturali) che invece, in diverse zone europee furono il fulcro della Rinascita carolingia; ma con minore certezza si può affermare che la consapevolezza linguistica della diversità tra il latino e il volgare non varcò il Tirreno. Il più antico documento medievale sardo redatto in latino e pervenuto ci in originale, la carta di Nicita levita (Documento 1 dell'*Appendice*), registra chiaramente una coscienza da parte del redattore delle incer-

tezze della sua grafia e del suo latino. Un espediente retorico? Una *excusatio non petita*? Non sembra, come si vedrà. Il più antico documento volgare, il Privilegio logudorese (Documento 2) denuncia con chiarezza l'influenza di una *scripta latina* dotata di maggior prestigio di quanto si sia fino ad oggi ritenuto, che sembra smentire ciò che Terracini giudicava la peculiarità sarda, e cioè che il documento latino isolano sarebbe stato esemplato su quello volgare per lo stravolgimento delle gerarchie tra i codici linguistici operato dal greco-bizantino, utilizzato come lingua ufficiale nell'alto Medioevo.

Inoltre, come ha dimostrato Ettore Cau, tutti i documenti più antichi hanno un aspetto paleograficamente sincretico, cioè con apporti esterni vari e diversi, ma sono sostanzialmente impostati su una scrittura carolingia di base. Si potrebbe dire che anch'essa era, nell'XI secolo, di importazione recente, ma ciò cozzerebbe con la cronologia, perché i primi monaci arrivarono nel 1065, lo stesso anno a cui risale il primo documento latino, ed evidentemente qualsiasi influenza non è mai istantanea!

Il contesto storico, dunque, in cui collocare i processi di cui tratteremo nei prossimi capitoli, non è quello di una Sardegna avulsa e isolata, ma di un'isola originariamente legata al latino e al cristianesimo dell'Africa, più tardi strettamente implicata nelle complesse dinamiche politiche, teologiche, culturali e liturgiche che caratterizzarono i rapporti tra il papato e l'Impero nei territori bizantini, e che visse tutto questo mentre gli arabi la circondavano attaccandola quasi da ogni parte. Un'isola senza "scuole", sotto assedio, con un residuo di ideologia romanica e romana (in senso papale e cattolico) conservato nei secoli come tratto culturale identificativo e proprio delle classi dirigenti: questa è la Sardegna che giunse esausta al duro scontro con gli arabi sulla soglia dell'XI secolo.

Pisa, Genova e soprattutto il papato lavoreranno da subito per cancellare il ricordo del lungo periodo passato dall'Isola sul confine tra Oriente e Occidente, tra Nord e Sud, e per inserirla definitivamente (e per fortuna) nell'Ovest culturale del Mediterraneo, con il suo Impero, il suo papa, i suoi re, le sue città e la sua cultura.

1. L'eredità della romanizzazione

Come per tutta la Romània, anche per la Sardegna si pone il problema del latino che vi si parlava alla fine dell'Impero.

È bene ricordare, sommariamente, alcune date⁸. La romanizzazione iniziò nel 238 a.C., quando il console Tiberio Sempronio Gracco, chiamato nell'Isola dalle truppe mercenarie ribellatesi a Cartagine, prese possesso delle città e delle piazzeforti sardo-puniche.

Dal 238 al 230 vennero celebrati a Roma 4 trionfi (3 autorizzati dal Senato e uno no) per altrettante campagne militari contro i sardi, a riprova di una situazione tutt'altro che consolidata sul piano amministrativo, civile, militare e, di conseguenza, culturale. Nel 227 la Sardegna divenne provincia. Nel 215 si svolse la prima grande ribellione sardo-punica, guidata da Amsicora e repressa dopo due cruente battaglie da Tito Manlio Torquato.

Nel 181 a. C. si ha la prima rivolta degli *Ilienses*, duramente repressa da Tiberio Sempronio Gracco il quale, rientrato a Roma nel 175, a far la somma delle cifre riportate dagli storici romani, immise circa 50.000 sardi nel mercato degli schiavi (un numero enorme, sottolinea Attilio Mastino, se si considera che «la popolazione isolana in questo periodo è valutata al di sotto dei 300.000 abitanti»⁹). Tra il 238 e l'88 a. C. si celebrarono in totale contro i sardi (compresi quelli degli anni Trenta) dodici trionfi e ciò dà forse conto di quanto ottimista possa essere qualsiasi ipotesi di sopravvivenza attiva e diffusa delle lingue prelatine oltre l'età tardo-imperiale. Dopo la riduzione in schiavitù di circa un terzo della popolazione attiva maschile e femminile operata da Gracco, e dopo le successive campagne militari contro i popoli dell'interno dell'Isola (operazioni che durarono per complessivi due secoli e mezzo) non è az-

⁸ Utilizzeremo prevalentemente come riferimento MELONI 1990 e MASTINO 2005.

⁹ MASTINO 2005, p. 95

zardato ipotizzare il realizzarsi di un processo continuo e progressivo di perdita di prestigio di tutto ciò che non era latino, comprese, ovviamente e soprattutto, le lingue. Con questa consapevolezza va valutata la composizione etnica e l'organizzazione amministrativa della Sardegna in età romana rispetto a ciò che essa significa per l'intensità e la qualità della romanizzazione¹⁰.

Ciò che è più rilevante per i nostri scopi, è il rischio della traduzione in termini linguistici dell'opposizione amministrativa tra *oppida*, da un lato, e aree non urbanizzate (dove regnavano i *populi*) dall'altro¹¹, in modo da intenderla come dialettica tra aree latinizzate e non latinizzate. Wagner¹², aderendo alla teoria di Gröber¹³, secondo il quale ogni regione romanizzata conserverebbe e svilupperebbe il latino ricevuto all'epoca della conquista, ipotizzò che il centro montano sardo fosse stato precocemente e intensamente romanizzato entro il I sec. d.C. e che, successivamente, non avesse accolto – perché progressivamente isolato e chiuso – le innovazioni che si andavano diffondendo nel resto del territorio sardo a partire dalle città della costa (in primo luogo Cagliari), assumendo così quel carattere conservativo con cui lo conosciamo oggi.

La teoria di Wagner è confermata dall'assenza del fenomeno del becacismo a Bitti¹⁴, paese montano dell'area centro orientale, dove si dice *bukka* e *via* (e non *bia*), mantenendo così distinti i due esiti, a differenza del resto dell'Isola dove si dice *bia* e *bidere* (< VIDERE). Se si considera che il passaggio v- > b- è attestato in diverse altre zone della Romania a

¹⁰ Sulla romanizzazione cfr. WAGNER 1928; WAGNER 1997 p. 97-149; SANNA 1957; PITTAU 1958; PAULIS 1984, pp. XXXIV-XLI; HERMAN 1985; MASTINO 1993; LUPINU 2000; BLASCO 2002b.

¹¹ È utile ricordare a proposito la *formula provinciae* presente nel libro terzo della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio: «Celeberrimi in ea populorum Ilienses, Balari, Corsi; oppidorum XVIII Sulcitani, Valentini, Neapolitani, Vitienses, Caralitani civium R(omanorum) et Norenses, colonia autem una quae vocatur ad Turrem Libisonis», MASTINO 2005 p. 205 (questa parte – il capitolo VI – del volume di Mastino è opera di Raimondo Zucca).

¹² WAGNER 1997, pp. 97-149, in particolare p. 145.

¹³ GRÖBER 1884.

¹⁴ PAULIS 1984, p. XXXV.

partire dal I sec. d. C., si può ragionevolmente concludere che il centro montano sardo è stato intensamente romanizzato prima di questa data e che successivamente ha rifiutato l'innovazione accettata dal resto dell'isola.

I dati linguistici smentiscono, dunque, una resistenza durevole delle popolazioni montane sarde e svelano la radice ideologica che stava dietro l'ipotesi di una romanizzazione tardiva delle aree interne (VI secolo) formulata da Antonio Sanna¹⁵ sulla base non solo di un'errata interpretazione del significato delle lettere di Gregorio Magno sull'evangelizzazione dei Barbaricini (su cui torneremo), ma anche su un'altrettanto affrettata assimilazione della cristianizzazione alla latinizzazione. Indubbiamente tale ipotesi risenti della forte suggestione autonomista che animava il dopoguerra sardo e che sfociò nella proposta storiografica della 'costante resistenziale' avanzata dal grande archeologo Giovanni Lilliu. Per coglierne la portata (erronea) e i rischi ideologici fondati sui concetti di purezza e di etnicità (estranei a Sanna), cito una porzione cospicua dell'articolo del 1971 in cui venne espressa in modo esplicito, dopo anni di propaganda:

I Sardi hanno avuto l'aggressione di integrazioni di ogni specie ma, ciò nonostante, sono riusciti a conservarsi sempre se stessi. Nella confusione etnica e culturale che li ha inondati per millenni sono riemersi, costantemente, nella fedeltà alle origini autentiche e pure. (...) Sul finire del VI secolo a.C., dopo lunghe lotte, Cartagine cacciò i Sardi indigeni sui monti del Centro isolano, nelle Barbagie come ebbero poi a chiamarle i Romani in senso antagonista e deterioro, e ve li rinchiuse come in una "riserva indiana". Quella grande ritirata di intere popolazioni già libere e produttive culturalmente (ad esse si deve la grande civiltà dei nuraghi), che spaccò la Sardegna in due – quella dei *maquis* "resistenti" e quella "coloniale" – ha rappresentato e rappresenta il nodo storico dell'Isola; e qui sono le autentiche origini della costante resistenziale sarda. In quella drammatica circostanza sono nate *due culture* che ancora oggi distin-

¹⁵ SANNA 1957.

guono e tormentano l'Isola, e i suoi popoli, è nata la dicotomia continente-mare, lo scontro libertà-integrazione, la "questione" della Sardegna. Fu allora che gli indigeni fuggiaschi, diventati veramente "barbaricini" per spazio geografico e per psicologia, dovettero pronunciare per la prima volta, nella genuina lingua sarda del ceppo basco-caucasico (quella che i filologi moderni moderni chiamano "lingua sarda" è un vernacolo latino della precoce assimilazione linguistica fatta dai Sardi dell'imperialismo romano), l'altro detto barbaricino *furat chie venit dae su mare* (ruba chi viene dal mare)¹⁶.

Non sfugga la facile individuazione degli assetti territoriali e demografici del VI sec. a.C. (non verificabili documentariamente e interamente dedotti dalla lettura dei rinvenimenti archeologici, peraltro allora più incompleti di oggi) come matrice dell'attuale struttura dei rapporti sociali e territoriali, con una conseguente obliterazione delle crisi demografiche e degli assetti della proprietà determinatisi in età medievale e moderna. Come pure va sottolineata l'arbitraria generalizzazione all'intera Sardegna di uno dei possibili sostrati sardi, quello basco-caucasico, con esplicita volontà di connettere l'antica ma ipotetica provenienza dei nuragici (che, invece, i geografi greci descrivono come simili ai berberi nord-africani) con la resistenza moderna delle popolazioni basche, quasi indicata a modello e a conferma della fondatezza delle ragioni dei "resistenti" sardi attuali (erano tempi in cui il banditismo che affliggeva le zone interne, evocava in taluni il brigantaggio resistente di epoca romana). Terzo ed ultimo tratto discutibile – e tra i più pericolosi –, la presunta uniformità etnica dell'area barbaricina, completamente infondata e non dimostrabile.

Al di là, dunque, di questi eccessi ideologici, che però hanno avuto larga fortuna per la semplicità con cui hanno tentato di spiegare le strutture profonde della società sarda, il problema storico della Barbagia ha certamente altri connotati.

¹⁶ LILLIU 2002, pp. 225 ss.

Sotto il profilo linguistico esso consiste nella valutazione dell'uniformità della romanizzazione sarda e nella considerazione più generale delle origini della frammentazione dialettale del sardo. Sotto il profilo culturale esso è rilevante perché il tema dei rapporti con i Barbaricini attraversa costantemente il periodo da noi considerato: lo si ritrova nella prima età imperiale, nella prima età bizantina, nell'epistolario di Gregorio Magno e nella *Passio sancti Ephesii* del X secolo. Insomma, la Barbagia fornisce un forte alibi al modello interpretativo che rappresenta la Sardegna come una 'ciambella col buco in mezzo': latina, romana, bizantina e giudicale, catalana e poi italiana, unitaria, sulle coste, e sarda, nuragica e non romana, pagana e non cristiana, povera, frammentata e cantonale, fermamente autoctona e chiusa nell'interno.

Ciò assume rilievo soprattutto rispetto ad un argomento che affronteremo a suo tempo ma di cui è necessario far cenno subito, e cioè all'affermarsi in Sardegna nell'età bizantina del termine *Romània*, che in nessun modo, a nostro avviso, venne mai usato in opposizione alla *Barbaria* interna, ma sempre riferito ai "barbari" arabi e longobardi. La Barbagia, come si vedrà, è sempre stata solo un problema di ordine pubblico dovuto alla competizione per le risorse e alla distribuzione della popolazione nel territorio e certamente non ha mai avuto uno statuto ideologico opposto a quello del resto della Sardegna.

Le Barbagie: il latino e la società rurale

La prima attestazione della *Barbaria* si trova in un'iscrizione, dell'età di Augusto, rinvenuta nel 1920 a *Forum Traiani*, l'attuale Fordongianus, nella Sardegna centro-occidentale, lungo le sponde del Tirso, la quale cita le ...*civ]itates Barb[ariae]*. Un'altra iscrizione, questa volta rinvenuta a Palestrina, l'antica Preneste, e sempre di età augustea, ricorda un altrimenti sconosciuto Sesto Giulio Rufo, dell'ordine equestre, *praefectus I cohortis Corsorum et civitatum Barbarie in Sardinia*¹⁷. La

¹⁷ MASTINO 2005, p. 309, ma anche e soprattutto MASTINO 1993, pp. 467 ss.

Barbaria di allora era sicuramente molto più estesa dell'attuale, e comprendeva le aree collinari del nord, del centro e del sud della Sardegna, come ha ben dimostrato un'analisi dei toponimi sardi riferibili alla radice *barbarus/barbaria* condotta a suo tempo da Paulis¹⁸. In secondo luogo, l'iscrizione prenestina attesta che «per esercitare la prefettura sulle *civitates Barbariae* era necessario disporre di una forza militare che fungesse da deterrente nei confronti del sempre risorgente ribellismo dei *populi* della *Barbaria*»¹⁹. Per non fraintendere l'accezione originaria del toponimo, occorre comprendere che la natura di questo “ribellismo” non era politica, nazionale ed etnica, come si è voluto in passato, ma sociale ed economica, come sembrano precisare le fonti. Gli studi e i rinvenimenti epigrafici ci attestano l'esistenza di diversi *populi* nell'area vasta della Barbagia, fra i quali i Nurritani, i Cusinitani e i Celesitani, per citarne alcuni, per cui l'espressione *civitates Barbariae* va intesa nel senso in cui essa ricorre in «fonti letterarie e epigrafiche soprattutto per l'area celtica e per la Germania», laddove indica «i ‘cantoni’ privi di *urbs*, privi dell'organizzazione urbana»²⁰. Il confine della *Barbaria* era dunque quello che divideva il territorio delle funzioni urbane da quello che ne era privo, da quello in cui *populi* poco numerosi, legati più da vincoli tribali che amministrativi, vivevano distribuiti in piccoli insediamenti collocati in latifondi di uso comunitario, sorvegliati ed egemonizzati da «alcuni campi militari posti a controllo della rete stradale, almeno in età repubblicana e nei primi decenni dell'impero»²¹. Si aveva dunque a che fare con un territorio in larga misura spopolato, privato dalle deportazioni di gran parte della popolazione attiva ed egemonizzato dai Romani attraverso una serie di centri e di presidi militari che erano anche l'unica porta di comunicazione esterna. Non è difficile comprendere di quale prestigio, sin dalla prima età imperiale, dovette godere il latino in questi luoghi e con quale facilità esso si diffuse, sia grazie ai

¹⁸ PAULIS 1987, pp. XXXV; XXXVIII.

¹⁹ MASTINO 2005, p. 309.

²⁰ *Ibidem*

²¹ MASTINO 1993, p. 487.

sardi che si arruolavano nelle coorti ausiliarie, sia attraverso quelli che dall'interno andavano a lavorare nei latifondi privati della costa, sia da liberi che da servi. La mancata integrazione e pacificazione, il ribellismo che arriva fino all'età bizantina, nasce dalla disparità di opportunità di accesso alle risorse economiche tra le aree urbanizzate e no, e dalla diversa organizzazione sociale dei due ambiti. Illuminante in tal senso, anche perché svela dinamiche tipicamente barbaricine in un'area lontana da quella tradizionalmente identificata con la Barbagia, è il quadro offerto dalla celebre Tavola di Esterzili. Si tratta di un'iscrizione su tavola bronzea (CIL X, 7852 = ILS 5947) che riproduce una sentenza emessa il 13 marzo del 69 d.C. dal governatore della Sardegna, il proconsole L. Elvio Agrippa, con la quale si ordinava al popolo dei *Galilenses* di abbandonare entro il successivo 1 aprile i territori dei *Patulcenses* occupati con la forza. I primi, popolo montano, avevano occupato le terre dei secondi, popolo di agricoltori a cui Roma aveva dato in concessione un ampio latifondo²². Le motivazioni del conflitto sono state ben riassunte da Piero Meloni:

Portata sostanzialmente a termine, da parte romana, la conquista dell'Isola, tutto il territorio in mano cartaginese venne confiscato e incamerato quale agro pubblico del popolo romano. Molte proprietà furono restituite, in usufrutto, ai vecchi latifondisti sardo-punici che avevano fatto atto di sottomissione riconoscendo la nuova realtà che avanzava al seguito delle legioni; le altre, soprattutto nelle zone che avevano alimentato la lotta contro Roma, assieme alle varie estensioni che venivano strappate, progressivamente, alle popolazioni dell'interno, e quindi all'economia pastorale, furono cedute, sempre in usufrutto, a singoli cittadini o a gruppi familiari che, per lo più, avevano grosse proprietà private nella penisola o, infine, date in affitto ad appaltatori. Si veniva così creando un latifondo romano che si affiancava a quello preesistente sardo-punico e col quale, in seguito, sempre più si confonderà per l'importanza e l'estensione dei comuni interessi. Fu proprio a causa dell'es-

²² ESTERZILI 1993, pp. 77-98.

tendersi della progressiva sottrazione di sempre più ampie estensioni di terra all'economia pastorale e comunitaria delle aree montuose che aumentarono gli attacchi «delle popolazioni dell'interno contro le fertili pianure» al punto che Varrone, nella seconda metà del I sec. a.C. già dichiarava che *Multos enim agros egregios colere non expedit propter latrocinia vicinorum, ut in Sardinia quosdam qui sunt prope Oelium*²³.

Al fatto che i confini della Barbagia erano dunque essenzialmente economici e sociali, non politici e militari, occorre aggiungere che essa venne scelta a più riprese come sede di deportazione e di esilio. Tiberio vi deportò, secondo la testimonianza di Tacito, *coercendis illic latrociniiis* – e quindi in prossimità di aree montane – 4000 liberti o figli di liberti devoti ai culti egizi o giudaici²⁴. Probabilmente il re vandalo Genserico (428-477) vi fondò una colonia di Mauri «la quale, mentre da un lato liberava le provincie africane da elementi torbidi e infidi ch'erano pericolo permanente per la pace interna e la prosperità dello stato, doveva essere in Sardegna un puntello alla sovranità vandalica dacché la diversità della razza, della lingua, della religione e de' costumi impediva ogni intesa con gli indigeni²⁵. È evidente che nessun imperatore o re avrebbe esiliato chicchessia in un'area non adeguatamente controllata sia sotto il profilo militare che politico, mentre certamente l'elezione di questo territorio a luogo di deportazione la dice lunga sulla sua povertà. Insomma, la *Barbagia* è nata prima della *Romània* sarda, e non ha mai avuto uno statuto né politico né ideologico.

²³ MELONI 1990, pp. 129-130; 131.

²⁴ *Ann.*, II, 85,5 «Actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis, factum patrum consultum ut quattuor milia libertini generis ea superstitionis infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniiis et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia, nisi certam diem profanos ritus exiissent».

²⁵ BESTA 1908-9, p. 4. La notizia è tratta dal *De bello vandalico* di Procopio.

Unità e frammentazione alla fine del mondo antico

Si può ragionevolmente ritenere che con l'età augustea si sia conclusa la romanizzazione e la latinizzazione della Sardegna, quella sostenuta dalle armi, dalle deportazioni e dai presidi militari. Il latino ricevuto così precocemente dall'Isola era inevitabilmente ricco di molti di quei termini e di quelle forme che nei secoli successivi divennero arcaismi. Che questa "antichità" (poi diventata arcaicità) fosse la *facies* generale del latino della Sardegna, è attestato dal perdurare fino al Medioevo di una serie di termini, sapientemente individuati e commentati da Wagner (*vetere, divite, colcitra, petere, pauperu*, ecc.) come pure di alcuni aspetti morfologici e fonetici non presenti o deboli negli altri domini romanzi:

La conservazione dell'antica differenza fra *-ō-* e *-ŭ-*, *-ē-* e *-ĭ-*, nell'ambito della fonetica, quella degli esiti consonantici nella flessione nominale e verbale (*sos muros, tu kantas* ecc.), la conservazione degli antichi neutri in *-us* (*tempus, opus* ecc.) sono appunto degli arcaismi; e anche il vocabolario è ricco di cimeli arcaici, che in parte mancano alle altre lingue romanze e in parte si trovano soltanto in altre lingue romanze ugualmente arcaiche²⁶.

Questo latino conservava con l'area tirrenica dell'Italia meridionale stretti legami di affinità, che appaiono naturali se si pensa che il sud d'Italia e il bacino occidentale del Mediterraneo furono per Roma un unico scenario di espansione tra la fine del III sec. a. C. e il I sec. a. C. Quando Wagner si dedicò all'analisi dei «pochi vocaboli che, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze, risultano comuni unicamente al sardo e al rumeno»²⁷ (per es. srd. *kaskare* = 'sbadigliare'; rum. *casca*) individuò nell'Italia meridionale il centro di irradiazione di questi esiti, evidentemente non collegati direttamente:

²⁶ WAGNER 1997, pp. 118-119.

²⁷ *Ivi*, p. 131.

Le concordanze fra il sardo e il latino balcanico hanno, senza volerle sopravvalutare, la loro importanza. Non provano nulla per l'esistenza di rapporti diretti, che d'altronde non si potrebbero immaginare e meno ancora provare, ma sono nelle due regioni, residui di uno strato lessicale arcaico il cui centro di irradiazione sarà stata la latinità dell'Italia meridionale. Il vocabolo *chascare*, p. es., dovette esistere nel latino dell'Italia meridionale quale latinizzazione del greco *χάσκειν*²⁸.

Wagner non mancò di mettere in evidenza i numerosi vocaboli che il sardo ha in comune con i dialetti italiani meridionali, soprattutto nei campi semantici relativi alla vita rustica. Come vedremo, l'asse delle rotte sardo-campane si rivela essere stato non solo antichissimo ma anche costante e durevole dall'età antica al Medioevo volgare. Occorre tenerlo a mente.

Un ruolo notevole nel conformare unitariamente la latinizzazione dell'Isola svolse la rete stradale e dei presidi militari.

Il sistema viario romano antico è riducibile a quattro percorsi, due litoranei, rispettivamente lungo la costa occidentale e orientale, e due interni²⁹. Le strade secondarie rispetto a queste completavano da una parte una sorta di periplo costiero e dall'altra connettevano tra loro le due arterie che attraversavano l'interno dell'Isola. Vi era poi la rete che collegava i centri romani o romanizzati ai *pagi* dei *populi* della montagna, la quale si riduceva ad una sorta di sentieristica impervia che disincentivava gli spostamenti, come pure le partenze e gli arrivi (i secondi sgraditi quanto le prime), per cui la divisione del territorio in cantoni economicamente autarchici (anche grazie alle razzie – impunte – ai danni dei vicini), che era stata la caratteristica della Sardegna preromana, per quanto ridimensionata nei periodi di efficienza dell'amministrazione civile e militare, permase come struttura endemica della residenza e dell'utilizzo del territorio. Questo sistema viario, strutturato intorno ad alcune dorsali e per il resto abbandonato a sentieri poco frequentati, utili

²⁸ *Ivi*, p. 134.

²⁹ Per un riepilogo importante di questi dati cfr. MASTINO 2005, pp. 333-382.

per le transumanze e le scorrerie, rimase sostanzialmente inalterato fino all'età sabauda, immobile anche rispetto al mutare dei luoghi di residenza delle popolazioni nei diversi territori, come pure alle crisi demografiche medievali. Esso è responsabile dell'esasperazione sarda del rapporto tra centro e periferia, tra città e campagna, universalmente caratterizzato, prima dell'avvento della globalizzazione finanziaria e delle comunicazioni, dalla differente velocità delle trasformazioni e dal divario dei fattori economici, ovviamente a vantaggio della città. Qualsiasi retroterra rurale sardo, non solo quello del massiccio centrale dell'Isola, è stato, per secoli, collegato al resto del mondo attraverso labili infrastrutture della mobilità. Dall'età antica fino all'inizio dell'Ottocento, la mobilità lunga, ossia gli spostamenti da un capo all'altro dell'Isola, hanno riguardato una minoranza, per lo più legata alle diverse amministrazioni che nel corso dei secoli hanno governato la Sardegna. La gran parte della popolazione si è per secoli mossa entro raggi di 15 o 20 chilometri, e solo eccezionalmente ha affrontato viaggi lunghi di andata e ritorno. Più spesso si è definitivamente trasferita, per ragioni economiche, da un luogo ad un altro. Sono emblematiche, in tal senso, alcune parole accorate di Wagner, riferibili al 1950 quando pubblicava *La lingua sarda*:

Ancora quarant'anni fa un viaggio in Barbagia era impresa piuttosto difficile e arrischiata; le poche strade erano malsicure, il paese era infestato dal banditismo, le corriere postali erano scarse ed incommode e dovevano essere accompagnate e sorvegliate dai carabinieri, non vi erano alberghi e senza lettere di raccomandazione non si trovava alloggio: parecchi paesi sperduti nelle montagne, come Urzulei, Orgosolo, Perdasdefogu, Talana non avevano nessun mezzo di comunicazione regolare e si potevano soltanto raggiungere a cavallo³⁰.

Un sistema siffatto è normalmente candidato a non distribuire unitariamente le innovazioni, linguistiche e non, a cristallizzare le varianti in

³⁰ WAGNER 1997, p. 119.

ambiti geografici piccoli e chiusi, a generare dinamiche sociolinguistiche cantonali difficilmente ricostruibili per la scarsa documentazione sopravvissuta, per cui va rivista la deduzione dalla copresenza nel sardo, soprattutto nel lessico, o di forme antiche e recenti dello stesso termine (*forru/furru* FORNUS-FURNUS) o di termini diversi per designare lo stesso concetto, di cui l'uno più arcaico e l'altro più recente (*oddana* < AVELLANA; *nidzola* < tosc. *nicciola*), di fasi diverse della latinizzazione, le quali starebbero alla base anche della grande bipartizione nelle due macrovarietà, logudorese e campidanese³¹. È forse più opportuno pensare ad un sistema che in un quadro unitario e coeso ad un certo momento, non facilmente precisabile, ha cristallizzato territorialmente alcune varianti piuttosto che altre. È in sostanza ciò che scrisse Paulis nel 1984:

A nostro avviso, non è necessario vedere in ognuna delle spie lessicali, qui raccolte, il riflesso di due momenti cronologicamente distinti della romanizzazione. In alcuni casi riteniamo possa trattarsi semplicemente di varianti sociolinguistiche coesistenti in una stessa epoca e poi ripartitesi diversamente nell'Isola in ragione dei modi differenti in cui si realizzò la latinizzazione della Sardegna³².

Una piccola glossa: quando Paulis suggerisce di guardare ai differenti modi in cui la latinizzazione si è realizzata in Sardegna, da una parte invita ad abbandonare lo schema interpretativo che associa ad ogni innovazione un'ondata di latinizzazione, dall'altra rinvia alla dialettica mai interamente ricostruibile tra innovazione e conservazione, nella quale un ruolo decisivo è sempre stato giocato dalle città e da quei centri periferici che in territori circoscritti esercitano un prestigio di tipo urbano. Il problema è dato dalla difficoltà della ricostruzione delle motivazioni reciproche dell'innovazione e della conservazione, non banalmente riducibili al parametro della prossimità o lontananza dal centro

³¹ WAGNER 1928.

³² PAULIS 1984, p. XXXVIII. BLASCO 2002b attribuisce invece la differenziazione subdialettale sarda a diverse ondate di colonizzazione.

più aperto o più potente. «Infatti – come ha scritto Alberto Vàrvaro – se il modo di diffusione delle innovazioni è complesso, è ovvio che le unità passive rispecchiano fasi antiche (ma quanto antiche?) e il problema che pongono allo studioso di storia linguistica è del perché esse non abbiano accolto l'innovazione, mentre quello posto dalle unità che le hanno accettate è tanto quello delle ragioni e dei modi dell'innovazione quanto quello della situazione esistente prima dell'innovazione, o della serie diacronica di situazioni diverse»³³.

Tra i fattori di unità di questo sistema linguistico non solo instabile (come tutti) ma anche e sempre insidiato da tendenze endemiche alla cantonalizzazione e alla chiusura, vi fu certamente il prestigio delle città costiere e dei loro retroterra, dove insistevano i latifondi privati, gli unici luoghi in cui agivano le dinamiche della produzione e della distribuzione della ricchezza³⁴. Ciò vale, soprattutto, per *Turrus Libisonis* a Nord (l'attuale Porto Torres) e per *Karales* a Sud.

La prima era il centro urbano per eccellenza di tutta la Sardegna settentrionale (forse dividendo il suo prestigio con Olbia), quello che per il ruolo amministrativo, giudiziario, commerciale e sociale era in grado di fungere da modello dei comportamenti linguistici e culturali in genere, e che sembra guardare, non solo in termini culturali, ma anche estetici e religiosi, più alla penisola italiana e alle mediazioni che questa istituiva attraverso Roma col mondo orientale³⁵, che all'Africa romana, di cui era dirimpettaia *Karales*.

Quest'ultima era ed è, come è noto, una città antichissima, prima punica e poi, a partire forse dal 237 (data della conquista) o dal 227 (da-

³³ VÀRVARO 2004, p. 90.

³⁴ MASTINO 1993, p. 466: «La scarsa urbanizzazione della Sardegna e la caratteristica estensiva degli insediamenti hanno favorito lo sviluppo di un'economia latifondistica, basata sulla monocultura cerealicola, che richiedeva l'impiego di numerosa manodopera servile. Accanto alla *villa*, in borgate, erano i locali per i lavoratori liberi e gli schiavi, i magazzini per le merci, i servizi comuni; il villaggio – più di quanto non ci dicano le iscrizioni – doveva essere l'ambiente naturale per i contadini, liberi o dipendenti, singoli o associati».

³⁵ MELONI 1990, pp. 253-259; MASTINO 2005, pp. 273-283.

ta di istituzione della provincia) romana, sede del *praetor* e poi del governatore. Premiata da Cesare per la sua ostilità a Pompeo e promossa forse da Ottaviano al rango di *Municipium*, punto di riferimento di un vasto entroterra che giungeva fino all'attuale Sanluri, a circa 50 km verso nord, dotata di due porti, era naturalmente il *caput provinciae*, legata stabilmente a Roma, etnicamente composita come e più di *Turris*, ma inevitabilmente e strutturalmente vocata ad essere anche l'interfaccia dell'Africa romana e la grande porta sarda dell'influsso prima punico e poi della latinità africana³⁶. Entrambe le città, ma a nord anche Olbia e a sud anche Nora, furono, forse più di altri centri, i veicoli attraverso cui le innovazioni linguistiche, vuoi maturate localmente, vuoi importate dal resto del mondo latino, si diffusero nell'Isola, ovviamente, a volte in modo uniforme, a volte no.

Consapevoli di questa complessa e articolata struttura delle relazioni tra centro e periferia della Sardegna romana, occorre chiedersi se vi siano indizi per comprendere se nel V-VI secolo il sistema linguistico fosse ancora unitario o già frammentato. Un modo per darsi una risposta è seguire la diffusione di innovazioni "databili".

Fu un'innovazione tutta sarda (almeno nei suoi esiti finali) che si affermò in tutta l'Isola a partire dalla metà del IV secolo d. C., il passaggio delle labiovelari latine QU e GU alla occlusiva bilabiale sonora *b*, - (*b*)*b* -: AQUA > *abba*; QUATTUOR > *battor(o)*; LINGUA > *limba*³⁷. Oggi il quadro è alterato dal ripristino delle labiovelari nel dominio campidanese per effetto dell'influsso italiano a partire dall'XI secolo, ma i termini della vita rustica restituiscono l'antica unitarietà del fenomeno: COACTILE > *camp. battili* = 'cuscino per la cavalcatura'.

Fu generale, unitario, precoce³⁸ e forse mediato dal latino d'Africa, lo svolgersi della defonologizzazione della quantità vocalica (che riguarda tutto il latino tardo) nelle forme che condussero al sistema pentavocalico del vocalismo tonico sardoromanzo.

³⁶ MELONI 1990, pp. 237-250; MASTINO 2005, pp. 217-230.

³⁷ PAULIS 1990c.

³⁸ LUPINU 2000, pp. 17-22.

Fu ugualmente generale nell'Isola il fenomeno (anche questo attestato a Roma, nell'Africa nord-occidentale, nella Gallia Cisalpina e in Spagna già dal II-III secolo d. C.) della prostesi di *i-* dinanzi a *s* + consonante, per es. STARE > *istare*; SCIRE > *iskire*; sebbene oggi, per l'influsso italiano, le parlate campidanesi non presentino la prostesi, i più antichi documenti campidanesi ne offrono diverse attestazioni. Semmai è da notarsi che le prime e più antiche testimonianze epigrafiche di questo fenomeno, come ha ben evidenziato Giovanni Lupinu³⁹, si trovano in iscrizioni cristiane, databili tra il V e il VI secolo e quasi tutte provenienti dal sud dell'Isola, vera porta di ingresso delle innovazioni giunte o maturate nell'Africa romana.

L'uniformità della diffusione di queste innovazioni attesta il perdurare di una forte unità della latinità sarda che dovette essere ulteriormente rafforzata nei secoli VI-VII dall'organizzarsi della Chiesa sul territorio, grazie alla presenza di una nutrita schiera di vescovi africani, come si vedrà più avanti. Ne è una spia l'affermarsi e il diffondersi in questo periodo di un nuovo vocabolo per designare la *sexta feria*, il venerdì, oggi chiamato in nuor. *kenàpura*; log. *kenàbura*, camp. *cenàura*, ragionevolmente importato in Sardegna dalla Chiesa africana esule nell'Isola⁴⁰. Ed è proprio al ruolo fortemente unificante svolto dalla Chiesa sarda sulla società tardo-antica che occorre guardare per comprendere alcuni fenomeni di lunga durata che caratterizzano la storia culturale e linguistica della Sardegna medievale.

³⁹ *Ivi*, p. 44.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 17-22.

2. L'età vandalica, il cristianesimo, i santi

Quasi tutti i martiri sardi furono uccisi durante l'ultima persecuzione di Diocleziano, nel 305. Alla luce delle loro vicende si ritiene ragionevole collocare la formazione delle prime comunità cristiane tra la fine del III (secondo Raimondo Turtas, dal 259 in poi) e l'inizio del IV secolo⁴¹. La prima notizia di un vescovo sardo risale al 314, quando l'imperatore Costantino convocò ad Arles un concilio per trovare una soluzione alla crisi donatista e vi partecipò, appunto, il vescovo di Cagliari Quintasio. Per via deduttiva, ossia attraverso la constatazione che ancora nel IV secolo erano stabili e forti i rapporti commerciali con Cartagine e Ostia, si è affermato che probabilmente i primi evangelizzatori provenivano dall'Africa e dall'Italia. La seconda notizia di un minimo di organizzazione ecclesiastica dell'Isola viene dalle convocazioni del concilio di Serdica (343), voluto dai figli (superstiti) di Costantino, Costante e Costanzo II, per risolvere le tensioni tra cattolici e ariani. Vi partecipò un centinaio di vescovi, tra cui uno proveniente dalla Sardegna.

A livello amministrativo la Sardegna era stata collocata da Costantino nel vicariato dell'Italia *suburbicaria* con capitale Roma (comprendente la parte della penisola a sud della linea La Spezia-Rimini, la Sardegna, la Corsica e la Sicilia), distinto dal vicariato dell'Italia *annonaria*, che comprendeva i territori a nord della suddetta linea, con capitale Milano⁴²: «Da questa divisione sarebbe derivata anche la costituzione delle due sedi ecclesiastiche metropolitane di Milano e di Roma e, ovviamente, la preminenza giurisdizionale dei loro titolari su tutte le altre sedi vescovili comprese nei rispettivi vicariati»⁴³.

⁴¹ Sintetizziamo qui, per ciò che serve ai nostri scopi TURTAS 1999, pp. 21-98.

⁴² MELONI 1990, pp. 189-196; MASTINO 2005, pp. 153 e ss.

⁴³ TURTAS 1999, p. 54.

Non solo, dunque, il vescovo di Cagliari – la cui sede è quella più precocemente attestata – ma tutti i vescovi isolani, man mano che le loro sedi si costituirono, furono suffraganei del vescovo di Roma. E da suffraganeo, infatti, si comportò anche il più celebre dei vescovi sardi di questi tempi, Lucifero di Cagliari, quando, nel 353 si presentò al suo metropolita, il papa Liberio, per schierarsi al suo fianco nella dura battaglia in corso contro l'arianesimo, sostenuto e incoraggiato invece dall'imperatore Costanzo, rimasto da solo sul trono dopo la morte del fratello Costante.

La figura di Lucifero, che non seguiremo nelle complesse e note vicende di campione dell'ortodossia, è per noi interessante per ciò che dalle opere e dalla sua azione emerge riguardo alla formazione culturale (che, nella scarsità delle fonti, può assumere un valore paradigmatico sulla formazione del clero sardo del tempo) e al sistema di relazioni culturali della Sardegna cristiana della metà del IV secolo. Quanto alle sue opere (superstiti) va notato che, oltre al costante, insistito e onnipresente riferimento alla Bibbia, nella recensione della *Vetus latina* ovviamente, egli cita principalmente Cipriano (il vescovo di Cartagine martire nel 253), Lattanzio e Tertulliano, tutti campioni della Chiesa d'Africa. Questo legame culturale è confermato, sul versante dell'azione e dell'organizzazione della Chiesa, dal fatto che in entrambi i concili convocati nel IV secolo (Arles 314, e Serdica 343) i vescovi sardi «si trovano sempre uniti sia nelle liste delle province che vi parteciparono sia nelle sottoscrizioni dei singoli presuli alle delibere conciliari»⁴⁴ ai vescovi africani. Il legame con la Chiesa d'Africa va di pari passo col forte vincolo disciplinare – i vescovi sardi sono suffraganei del papa – amministrativo e culturale con Roma. Gli affreschi sepolcrali rinvenuti nell'area cimiteriale di Bonaria, databili proprio al IV secolo, che richiamano i temi della morte come riposo in vista della vita eterna, della libera adesione alla proposta cristiana, di Giona e della resurrezione, sembrano fortemente

⁴⁴ *Ivi*, p. 49.

di matrice romana, sebbene vengano ripetuti a Cagliari anche con tratti di originalità⁴⁵.

In buona sostanza, il primo cristianesimo sardo, limitato forse a due sedi episcopali o poco più, non è eversivo dei rapporti culturali tra la Sardegna, l'area tirrenica italiana e l'Africa che avevano già caratterizzato i secoli precedenti.

Quando la Chiesa sarda riappare, dopo Lucifero, nelle documentazione pervenutaci, siamo in pieno V secolo, ed esattamente nel 484 quando il re vandalo Unnerico convocò a Cartagine tutti i vescovi cristiani del suo regno, per indurre quelli cattolici ad abbracciare l'arianesimo. La Sardegna venne rappresentata da cinque vescovi: Lucifero di Cagliari; Martiniano di *Forum Traiani*; Bonifacio di *Senafer*; Vitale di *Sulci* e Felice di Turrus. Inoltre essa appare ormai come una provincia ecclesiastica autonoma, con un suo metropolita, l'arcivescovo di Cagliari, del quale gli altri quattro sono suffraganei. Raimondo Turtas ha dedicato pagine importanti a questo salto di qualità dell'organizzazione e della dimensione della Chiesa sarda che qui riassumiamo per ciò che serve al nostro scopo⁴⁶. L'arrivo sulla scena dei Vandali, che ragionevolmente acquisirono il controllo della Sardegna poco dopo il 455, cambiò ovviamente il contesto politico in cui maturava la crescita e l'azione della Chiesa sarda. Si ritiene che il forte incremento delle sedi vescovili si sia svolto sotto il controllo e col consenso della Sede Apostolica nei decenni precedenti la conquista vandala, grazie anche ad una presenza significativa del clero sardo nella Chiesa di Roma, che portò un suo rappresentante, Ilario (461-468), a divenire papa. Forse è proprio in ragione della difficoltà nelle comunicazioni e dell'opportunità che, dinanzi alla forza del re vandalo, le chiese locali avessero un punto di riferimento e un'autorità disciplinare vicina, pienamente e gerarchicamente costituita, che la Sardegna venne organizzata in una provincia ecclesiastica autonoma guidata dal vescovo di Cagliari.

⁴⁵ PANI ERMINI 1967.

⁴⁶ TURTAS 1999, pp. 82-98.

Dopo il concilio di Cartagine, che fu un insuccesso per il re, i vescovi sardi poterono tornare tranquillamente in patria e non vennero perseguitati. Come è noto, però, la Sardegna divenne terra d'esilio dei vescovi cattolici d'Africa, puniti per aver violato il divieto del re di ordinare nuovi vescovi nelle sedi resesi vacanti. Al principio del VI secolo si calcola che già sessanta vescovi africani fossero residenti in Sardegna, e secondo un'altra fonte se ne aggiunsero ben presto altri sessanta⁴⁷. Si occupava di loro anche il papa *natione sardus* Simmaco (498-514) il quale, secondo la sua *Vita, omni anno per Africam vel Sardiniam ad episcopos qui in esilio erant retrusi, pecuniam et vestem ministrabat*⁴⁸. Il più famoso degli esiliati fu Fulgenzio da Ruspe, la cui *Vita*⁴⁹ scritta dal suo discepolo Ferrando, è una delle principali fonti sulla vicenda sarda dei vescovi africani.

Fulgenzio soggiornò in Sardegna dapprima dal 508-509 al 517-18 e poi dal 518 al 523. Fondò due cenobi: il primo, una *domus* piuttosto che un monastero, fu il luogo di ritrovo e di confronto dei rifugiati, rappresentati come una *fraterna congregatio* con preghiera e vita regolata in comune. Il secondo, invece, fu un vero e proprio monastero, quello con cui il monachesimo fa i suoi esordi in Sardegna: *iuxta basilicam sancti martyris Saturnini, procul a strepitu civitatis vacantem reperiens solum, Brumasio Calaritanae civitatis antistite venerabili prius sicut decuit postulato, novum sumptibus propriis monasterium fabricavit*⁵⁰. Il cenobio era ovviamente impegnato nell'*oratio* e nella *lectio*, all'interno, e nelle attività di solidarietà, di evangelizzazione, di rafforzamento della fede (le *disputationes* guidate da Fulgenzio di cui parla Ferrando, suo biografo), all'esterno.

In questo particolare ambiente, la lettura dei testi di Agostino, Cipriano, Ilario, Ambrogio, Girolamo, Leone Magno e il dibattito sulla interpretazione delle

⁴⁷ MASTINO 1999, p. 294, nota 184 con riepilogo e *collatio* delle fonti.

⁴⁸ MELE 2000a, p. 204.

⁴⁹ *Vita Fulgentii* e ISOLA 1987.

⁵⁰ *Vita Fulgentii*, col. 143b.

scritture vengono condotti con lo stesso spirito che aveva contraddistinto la più fertile stagione della patristica dei periodi precedenti. Si tratta di una comunità che vive la propria esperienza intellettuale senza chiusura, che legge i testi, li scrive, li commenta⁵¹.

È da questo luogo che ragionevolmente proviene il *Codex Basilicanus D. 182* della Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio di San Pietro, che contiene le seguenti opere di s. Ilario di Poitiers: *De trinitate*, *In Constantium imperatorem*, *Ad Constantium*, e che alla c. 288r riporta la nota che ne consente la localizzazione nell'Isola: *Contuli in nomine Domini Iesu Christi apud Karalis constitutus anno quartodecimo Trasamundi regis*⁵². Il quattordicesimo anno di regno di Trasamondo, salito al trono nel 496, corrisponde al 509-510. Qualche incertezza, invece, sull'attribuzione al cenobio cagliaritano di altri due codici, il Bodl. Laud. Gr. 35, Oxford, noto come *Laudianus*, e il cosiddetto *Claromontanus*, Parigi, Bnf, Grec. 107, entrambi bilingui, greco-latini, ed entrambi neo-testamentari (il primo contiene infatti gli *Atti degli Apostoli*, il secondo le *Lettere* di Paolo), ma ne ripareremo in seguito.

La comunità dei vescovi africani e dei discepoli di Fulgenzio, custode ed erede del magistero e della cultura agostiniane, appare inserita in un sistema di relazioni mediterranee, i cui vertici sono non solo le sedi delle chiese orientali, ma anche e soprattutto Roma.

Raimondo Turtas⁵³ e Giampaolo Mele⁵⁴ hanno ben chiarito il ruolo e la posizione che Fulgenzio occupa nella storia del monachesimo prebenedettino e l'intenso rapporto che egli ebbe con Eugippio, Maestro del cenobio di *Castellum Lucullanum*, in Campania, e sarà bene ricordare questa solida relazione culturale del cenobio cagliaritano e la qualità dei rapporti e dei trasporti tra le sponde del Tirreno, quando parleremo

⁵¹ CAU 1981, p. 134.

⁵² MELE 2000a, p. 202, nota 5 con ampia bibliografia. FRAIPONT 1968, p. 6 ritiene che i *marginalia* siano di mano di Fulgenzio, ma altri studiosi dissentono fermamente cfr. MELE 2000a, p. 203, nota 7.

⁵³ TURTAS 1999, pp. 88-92.

⁵⁴ MELE 2000a.

della Sardegna bizantina. Questa importante dimensione europea nella configurazione dell'identità monastica pre-benedettina, il rilievo che verosimilmente ebbe lo *scriptorium* cagliaritano nella tradizione manoscritta vetero e neo-testamentaria, non sembrano essere durati a lungo dopo il rientro di Fulgenzio in Africa. È però importante sottolineare alcuni elementi deducibili dalla sua *Vita* e attinenti all'educazione del clero. Fulgenzio raccomanda che i chierici non solo non abitino lontano dalle loro chiese e che coltivino l'orto con le loro mani, ma anche che badino a *psallendi suaviter aut pronuntiandi curam maximam gerere*⁵⁵. Dietro queste parole sta un'etica della conservazione dell'ortodossia, che andava di pari passo con un severo approccio conservativo ai testi sacri e a quelli dei Padri, fino alla cura della pronuncia nella liturgia come cura della verità, tutti aspetti che se considerati di pari passo con atteggiamenti analoghi che la Chiesa sarda ragionevolmente aveva mutuato da Lucifero, sono indicativi del tipo di rapporto che Fulgenzio insegnò, o rafforzò, nel clero sardo, rispetto al rapporto tra lingua e culto. E che il clero sardo nella sua interezza conoscesse Fulgenzio, lo dimostra la sua pure scarna notizia del sinodo sardo celebrato nel 521⁵⁶. Ancora la *Vita Fulgentii* ricorda espressamente la raccomandazione del digiuno nella *quarta* e nella *sexta feria*: *Per singulas septimanas omnes clericos ac viduas, et quicumque potuisset ex laicis, quarta et sexta feria statuit jejunare (...)* e ciò non può che deporre a favore del diffondersi in quest'epoca di pratiche favorevoli al successo del termine *kenápura*, appunto, per designare la *sexta feria*, individuato come giorno del digiuno (fino al tramonto) e del successivo pasto privo di cibi lievitati. Si ricordi che questa pratica doveva essere particolarmente diffusa se ancora la *Vita* di san Giorgio di Suelli, databile al XII secolo, ricorda che il santo, poco dopo esser nato, rifiutava il seno materno fino al tramonto nella *quarta* e nella *sexta feria*: *Cepitque Dominus ab ipsis infantie cre-*

⁵⁵ Un utilissimo commento a questo passo della *Vita* in MELE 2000a, p. 213 e ss.

⁵⁶ MASTINO 1999, p. 297; TURTAS 1999, p. 93, nota 254.

*pundiis premonstrare qualis propheta esset futurus. Cepit namque quarta et sexta feria semel tantum et post solis occasum bibere mammas*⁵⁷.

Il seme monastico sparso da Fulgenzio ebbe fragile vita: già meno di un secolo dopo, l'epistolario di Gregorio Magno relativo all'Isola non menziona il cenobio fondato dal vescovo africano. Se fu effimera l'esperienza culturale più alta, ma su questo torneremo subito, non lo fu l'impulso che la presenza dei vescovi africani diede all'organizzazione della Chiesa sarda e all'evangelizzazione. Se da un lato, infatti, è ragionevole attribuire alla presenza di costoro la fondazione della diocesi di Fausania, (che ritroviamo citata nel 594 da papa Gregorio, il quale peraltro ne lamenta la crisi e l'abbandono), e quindi accreditarli di un contributo non banale alla struttura organizzativa della Chiesa, dall'altro i dati archeologici mostrano come in tutti i siti, vuoi legati alla presenza di un *episcopus*, vuoi al culto di un martire o all'esistenza di una comunità, si registri nel VI sec. una notevole attività edilizia con tecniche di tipo africano. È quindi ragionevole ciò che Turtas⁵⁸ propone, circa la distribuzione del centinaio di vescovi africani, nel sistema generale della Chiesa sarda. Ciò ha comportato che una élite culturalmente forte e addestrata alla predicazione dispiegasse la sua attività non più solo a Cagliari, ma nell'Isola. Sull'incidenza culturale di questa azione (che a nostro avviso ha un ruolo non marginale sia nella diffusione di innovazioni linguistiche tarde ascrivibili appunto alla latinità africana, come la prostesi di *i* dinanzi a *s* + cons.), ossia sulla sua capacità di essere fattore unificante del sistema sardo (seppure caratterizzato dalle frantumazioni latenti di cui si è detto) ha implicitamente sollevato obiezioni, a suo tempo, Ettore Cau.

Egli affermava:

Anche nell'Isola dovettero riproporsi tra VI e VII secolo i parametri propri dell'Italia longobarda e della Francia merovingia, dove una grande massa di analfabeti si contrapponeva a una minoranza di persone ca-

⁵⁷ MOTZO 1987e, p. 148.

⁵⁸ TURTAS 1999, pp. 92-98.

pacì di leggere e scrivere, costituita in gran parte da ecclesiastici (...) in piena epoca barbarica la Sardegna vive, come è noto, un momento singolare di vita intellettuale: viene a trovarsi al centro di quella disputa tra ariani e cattolici che dalla sfera religiosa si è allargata per investire le stesse vicende politiche. Per decisione di re Trasamondo, ariano, vengono esiliati a Cagliari una serie di vescovi, tra i quali Fulgenzio di Ruspe, una delle voci più significative nella difesa del dogma cattolico. L'esperienza eccezionale vissuta da questa élite non ha avuto riflessi in tutta l'Isola, ma è certo che le pubbliche discussioni sulle scritture seguite anche dal fervore del popolo anonimo dei cristiani, gli stretti rapporti tra vescovi africani e la gerarchia indigena hanno rappresentato il tentativo più serio di un tentativo di evangelizzazione che potremmo definire "aperta". Il clero locale si trova coinvolto, più o meno consapevolmente, in un contesto ecclesiale di vasto respiro. Certamente, quella degli esuli africani è stata l'ultima occasione, se non la sola, per il recupero di un rapporto tradizionale tra libro e lettore⁵⁹.

Le parole di Cau riassumono e valorizzano un modello interpretativo molto accreditato nella storiografia sarda e che si potrebbe sintetizzare in tre punti: 1) Fulgenzio, il suo cenobio e i suoi compagni vescovi africani furono una élite intellettuale immersa in una società di *illitterati*; 2) certamente essi rappresentarono una grande esperienza culturale; 3) questa non produsse effetti salienti nella cultura e nel rapporto tradizionale che ne è il principale tramite, quello tra il libro e il lettore. Insomma, Cau colloca la vicenda dei vescovi africani tra il tramonto dell'età del libro letto e glossato e l'alba dell'età del libro chiuso, simbolo sacrale evocativo della Parola, ma non letto, di cui negli anni in cui egli scriveva, parlava e scriveva a sua volta Armando Petrucci⁶⁰.

⁵⁹ CAU 1981, p. 132; 134-135.

⁶⁰ PETRUCCI 1973; CAU 1978; MELE 2000a, p. 221 ricorda che, proprio su una carta del *Basilicanus*, ormai lontano da Cagliari e forse a Corbie, un ignoto amanuense scrisse: *Iste liber sacratus est*.

Niente di ciò che Cau afferma è sbagliato; soltanto occorre considerare anche altri fattori di mediazione della cultura, generati dai libri ma non mediati dai libri. I più potenti tra questi furono per la Chiesa medievale la liturgia, l'amministrazione dei sacramenti e la predicazione, i quali furono potenti strumenti educativi (nel senso di *educazione* come *introduzione totale alla realtà*) perché produssero modelli interpretativi semplificati capaci di dare senso agli avvenimenti. Il cuore di questo sistema di istruzione e governo del popolo era rappresentato ovviamente dalle Scritture e dalla fede necessaria per interpretarle correttamente. Non si può prescindere da questi tre fattori, e cioè Scritture, ortodossia (romana) e culto, per comprendere quale sia stato il lascito della Chiesa sarda del mondo tardo antico all'incipiente Medioevo, non foss'altro perché si ha a che fare con una Chiesa che sin dal suo sorgere è frontiera del confronto, con Lucifero, tra ariani e cattolici, e continua ad esserlo con Fulgenzio. Vediamo nel dettaglio come è ricostruibile questa importante eredità.

Sul versante della Scrittura, è ben noto che Lucifero è una delle fonti della *Vetus latina*, cioè del testo della Bibbia circolante prima della cosiddetta *Vulgata* di Gerolamo. Sempre ad ambienti romani e pre-gerominiani, rimanda l'iscrizione cagliaritana di *Gaudiosus*⁶¹, proveniente dall'area di S. Saturnino, databile tra il V e il VI secolo, nella quale, nelle prime 5 righe, viene riportato il salmo 50 (*Miserere mei Deus*) secondo la redazione del Salterio Romano, il quale come è noto precede il Salterio Gallicano, poi accolto nella *Vulgata* Gerominiana.

Il forte legame dottrinale e liturgico tra la Chiesa sarda delle origini e la Chiesa di Roma è ulteriormente confermato dalle pitture cimiteriali dell'area di Bonaria a Carales di cui si è già detto⁶², ma anche da aspetti della vita liturgica. Si pensi alle modalità di somministrazione del battesimo. Da una lettera di Gregorio Magno veniamo a sapere che in Sardegna i presbiteri, dopo aver versato l'acqua sul capo dei battezzandi, provvedevano anche a tracciare il crisma sul loro petto e sulla loro fron-

⁶¹ CORDA 1999, p. 70.

⁶² Cfr. *supra*, pp. 32-33.

te, il che equivaleva a irrorare contemporaneamente il battesimo e la confermazione, secondo un uso antico, vigente a Roma nel III secolo e poi riformato, disgiungendo la somministrazione dei due sacramenti. Ebbene, anche per un papa energico e, per la Chiesa sarda, asfissiante come Gregorio, fu impossibile far recedere il clero sardo da questo rituale, così che anche lui sperimentò quel tratto conservativo sui fatti liturgici e sacramentali che ci appare costitutivo della Chiesa isolana (molto più rilassata, invece, su altri aspetti)⁶³.

Come pure dalle antiche consuetudini della chiesa di Roma deriva l'uso sardo del *refrigerium* (il banchetto in onore del defunto consumato negli anniversari della morte in una cella ricavata a lato della camera sepolcrale), molto diffuso in Sardegna tra IV e VII secolo (come risulta dalle emergenze archeologiche), quando a Roma e nella Chiesa d'Africa era stato ormai vietato e superato⁶⁴.

A questi tratti fortemente romani e conservativi, si è sovrapposto l'influsso della Chiesa d'Africa e del cristianesimo africano (evidente, per esempio, anche nelle tecniche di inumazione), che diviene notevole nell'età di Fulgenzio. Esso probabilmente rafforzò i tratti conservativi, perché questi sono fattori attivi dell'identità nelle Chiese precocemente impegnate in battaglie politico-teologiche, e vi aggiunse la cura "attiva" della scrittura cara a Fulgenzio, la sua attenzione a che il latino liturgico fosse ben cantato e ben pronunciato.

Posto che, come sappiamo dall'epistolario di Gregorio Magno, era consuetudine della Chiesa sarda che i vescovi suffraganei facessero visita al loro metropolita almeno due volte l'anno (una per la data della Pasqua, l'altra per la reciproca correzione, ossia per trattare le questioni sovradiocesane) e che nessun suffraganeo potesse lasciare l'Isola senza l'autorizzazione del metropolita (cioè del vescovo di Cagliari)⁶⁵, risulta chiaro che esisteva un'organizzazione che consentiva lo svolgersi unitario dell'azione della Chiesa, dei suoi indirizzi ma anche dei suoi caratte-

⁶³ TURTAS 1999, pp. 110-111.

⁶⁴ *Ivi*, p. 95, nota 263.

⁶⁵ *Ivi*, p. 110.

ri, per così dire, ideologici. Di conseguenza, possiamo immaginarci il clero e l'alto clero sardo dei secoli V e VI portati unitariamente a guardare con sospetto ogni tipo di innovazione e, probabilmente, a tollerare sul piano linguistico – come sembra suggerire il purismo di Fulgenzio nello *psallere* e nel *pronuntiare* – le innovazioni consolidate dalla tradizione patristica e dalle preoccupazioni pastorali di Agostino, ma nulla di più. È molto probabile, cioè, che Fulgenzio leggesse: *Ego sum via et veritas et vita* (Giov. 14,6) e non *Ego sum bia et beritas et bita*, per fare un esempio, ma che tollerasse che più di un suo confratello, invece, dicesse *bia* e *bita*, come pure *ispiritus* e non *spiritus*. Ciò significherebbe, se l'ipotesi dovesse trovare ulteriori conferme, che l'egemonia culturale del clero africano contribuì a tenere unito il sistema linguistico sardo, indicando come “norma” il latino ecclesiastico e consentendo in tal modo, per converso, che le varianti presenti nell'uso non avessero uno sviluppo tale da frantumare l'unità linguistica. Questo fu evidentemente possibile perché, ed è bene non dimenticarlo mai, la lingua della liturgia e della predicazione, come quella dell'istruzione, era pur sempre, in quei secoli, ancora la stessa lingua del popolo, differenziata sì da fattori di registro, ma non distinta a tal punto da essere incomprensibile perché avvertita come diversa.

Inoltre, tra il clero e il popolo, ancora nei secoli V-VII, si frapponeva un ceto che poi scomparirà e che ebbe un grande ruolo di mediazione culturale: quello dei *possessores*. Attilio Mastino ne ha ben rappresentato la funzione, portando a sintesi anche altri studi, quale risulta dai loro “titoli”, presenti nelle iscrizioni cristiane fino ad oggi rinvenute. A Olbia abbiamo:

Secundus, magnae integritatis vir bonus, pater orfanorum, inopum refugium, peregrinorum fautor, religiosissimus adque exercitatissimus totius sinceritatis disciplin(ae) (V-VI secolo)⁶⁶;

a Tharros:

⁶⁶ CORDA 1999, pp. 169-171; MASTINO 1999, p. 274.

Karissimus, amicorum omnium pr(a)estator bonus, pauperum mandator
serviens (IV secolo);

a Turris:

Matera auxilium peregrinorum saepe quem (sic) censuit vulgus. Ipsi
quoque populo humana vita lucendo, tribuit intripide ut omnes pro pro-
les (sic) haberet (...) (IV sec.)⁶⁷.

Si ha a che fare con un ceto sociale costituito da persone eminenti e distinte, che assurgono ad un ruolo notevole nelle attività caritative e di assistenza delle Chiese locali e che, in virtù della loro ricchezza, del loro peso sociale, dentro e fuori dalla comunità, divennero modelli di vita sociale, *lato sensu*, e quindi anche di comportamenti linguistici. Il loro latino, per quel che è deducibile dalle epigrafi (e posto che possa trovare riflesso nelle epigrafi), non era sostanzialmente diverso da quello, di pari livello, del notabilato periferico dell'Impero (per es. nell'iscrizione di Matera si riscontra la diffusa incertezza nell'uso del relativo e della flessione post-preposizionale, l'uso di I per Ē ecc.), ma era comunque tale da differenziarsi da quello usato dai ceti sociali inferiori (al punto che Mastino parla, per l'autore dell'iscrizione di Matera, di una persona "decisamente colta"⁶⁸). Si deve dunque pensare, per i secoli V e VI, non ad una società cristiana sarda semplicemente bipartita tra *litterati* e *illiterati*, ma, almeno nelle aree urbane, più articolata: guidata da un clero che, per le suddette ragioni, tendeva ad essere liturgicamente e, forse, linguisticamente, conservativo; animata da attività di carità e di reciproca mutualità nella quale giocavano un ruolo rilevante i *possessores*, non *illiterati*, probabilmente eredi dei vincoli economici e genericamente di patronato che i ricchi avevano sempre esercitato nella società romana.

Esterno a questa realtà urbanizzata e cristianizzata, stava il mondo delle campagne, ossia delle tante *Barbariae* della Sardegna.

⁶⁷ MASTINO 2005a; PANI ERMINI-MANCONI 2002.

⁶⁸ MASTINO 2005a, p. 185.

Nessuna iscrizione cristiana è stata fino ad oggi ritrovata nell'interno dell'Isola. L'epistolario di Gregorio Magno, di cui parleremo nel prossimo capitolo, certifica il paganesimo non solo dei *rustici* impiegati nei lavori delle grandi proprietà degli ecclesiastici e dei *possessores* sardi, ma anche dei *Barbaricini*, cioè di tutti quelli che stavano alle spalle del periplo urbano costiero dove si svolgeva la gran parte della vita politica, economica e sociale della Sardegna. Va sempre ricordato che non si trattava di un'opposizione tra latinizzati e non latinizzati, ma tra ambienti politicamente ed economicamente forti, divenuti cristiani, e ambienti economicamente, demograficamente, socialmente e politicamente deboli, rimasti pagani. Nella sostanza dei rapporti linguistici, non cambiò niente tra la Sardegna dell'interno e quella della costa con l'avvento del Cristianesimo: latino sulla costa e latino nell'interno; ricchezza e prestigio sulla costa e nei centri romani dell'interno con funzioni urbane, precarietà, instabilità, povertà nell'interno. Il Cristianesimo non tolse e non aggiunse nulla alla consolidata gerarchia di prestigio tra le aree costiere e le aree interne. Sul piano della continuità vanno pure intese le campagne che i Bizantini condussero contro i Barbaricini, che vanno lette non come scontro tra entità politiche opposte, ma come soluzioni militari della competizione sulle risorse disponibili, interpretata dai Barbaricini nel segno della razzia e dai Bizantini nel segno della repressione e del presidio. Ne riparleremo. Su un piano culturale e antropologico maturò, invece – ed evidentemente – una rottura: parlare la stessa lingua (il latino) non significò più condividere lo stesso modo di vedere il mondo, al punto che il confronto tra le due culture, una pagana e l'altra cristiana, durò secoli ed è arrivato fino ai nostri giorni. Come vedremo, il clero sardo e Gregorio Magno affidarono alla predicazione e al culto l'evangelizzazione rurale, certamente non al libro, né più né meno di come è avvenuto in altre parti d'Europa. Per cui, ciò che Cau afferma sull'inefficacia della cultura del libro di Fulgenzio e sul carattere effimero del suo magistero cenobitico isolano, è vero rispetto al rapporto con la parte interna dell'Isola, lo è meno, soprattutto negli effetti sul culto e sul clero, per la parte più intensamente romanizzata. Sono questi ambienti urbani che lasceranno una traccia forte sui secoli successivi e, come nel mondo

tardo-antico, ebbero nei *possessores* dei validi strumenti di mediazione verso gli *illiterati*.

Tutto questo è confermato anche da ciò che l'archeologia sta dimostrando sui *Martyria Sardiniae*, ossia sui luoghi di culto dei martiri sardi⁶⁹, accompagnati precocemente da *Vitae, Passiones et Officia*, cioè da libri e testi la cui funzione, per la memoria dei martiri, non fu di minore importanza rispetto agli edifici a loro dedicati⁷⁰.

È ben noto che che il *Martirologio geronimiano*⁷¹ (una lista di martiri, con l'indicazione per ciascuno di essi del *dies natalis* del martire – il giorno della morte – erroneamente attribuita nel Medioevo a s. Gerolamo e la cui redazione avvenne nell'Italia settentrionale entro il 450) enumera tre martiri sardi: Gavino, Lussorio e Simplicio. Sono poi censiti i martiri Saturnino, Efisio e Antioco. I più certi sono Gavino e Lussorio, entrambi martiri sotto Diocleziano nel 305, non solo per la menzione precoce nel *Martirologio* suddetto, ma anche per una serie di emergenze archeologiche, stratificate appunto a partire dal IV secolo, che fanno dei luoghi delle loro sepolture, siti di grandissimo rilievo per la storia non solo della Chiesa ma dell'intera società sarda. Ciò che ci preme notare, senza riprendere studi che hanno avuto nell'ultimo ventennio un notevolissimo sviluppo, è che in tutti i siti si nota un'intensa attività di sistemazione dei luoghi databile tra il V e il VII secolo⁷². Questo conferma che l'età vandalica e il periodo di Fulgenzio furono una fase diffusa di rafforzamento della Chiesa sarda in senso lato e in particolare della propria identità intorno ai suoi santi e ai suoi beati. Dagli scavi nelle basiliche, o in prossimità di sepolture privilegiate, siano esse martiriali o no, emerge che questa fase espansiva non fu elitaria ma sociale seppure, e ovviamente, nel rispetto delle naturali articolazioni della società isolana del tempo. Tutto ciò ebbe importanti riflessi, come vedremo, anche in campo agiografico, ma già da ora si può affermare che è proprio nel

⁶⁹ SPANU 2000.

⁷⁰ Questo legame tra i testi e i monumenti è proprio la caratteristica del volume di SPANU 2000.

⁷¹ SAXER 1999; SPANU 2002b.

⁷² Un esaustivo *status quaestionis* in SPANU 2000.

VI secolo che si gettano le basi di un fenomeno culturale di lunghissima durata e largamente caratterizzato da stratificazioni e riusi quale è stato il culto e la memoria dei santi sardi, il quale si colloca in una funzione di mediazione tra i colti, i semicolti e gli incolti tale da rendere meno netta la partizione tra *litterati* e *illitterati* rispetto a come l'ha rappresentata Cau.

3. Gregorio Magno e l'inizio del Medioevo

Le 39 lettere⁷³ indirizzate da papa Gregorio Magno (590-604) a diversi destinatari, alcuni residenti stabilmente in Sardegna, altri temporaneamente, sono state e ripetutamente vagliate negli ultimi anni, a causa della loro importanza quale preziosa fonte per la conoscenza della società sarda e dei suoi problemi sul finire del VI secolo e i primissimi anni del VII. Della gran mole di informazioni di cui esse sono ricche, isoleremo un *corpus* significativo rispetto ai fatti linguistici e culturali⁷⁴.

La Sardegna a cui Gregorio si rivolge è già stabilmente una provincia bizantina: è inserita nella diocesi d'Africa, che è governata da un *praefectus* e ben presto, con la militarizzazione dell'amministrazione, da un *exarchus*. La suprema autorità civile dell'Isola è il *praeses* che risiede a Karales; la più alta carica militare è il *dux* che l'imperatore vorrebbe che risiedesse a Forum Traiani⁷⁵. La pressione fiscale è intollerabile e la corruzione dei pubblici ufficiali diffusa e non facilmente contenibile.

Il primo dato rilevante da estrapolare dall'epistolario è il forte e minuzioso controllo che il papa esercita sulla Chiesa sarda. Il metropolita è trattato come se fosse un suffraganeo e la Chiesa sarda come naturalmente legata al soglio pontificio al punto da essere minuziosamente vagliata, da ricevere visitatori, *defensores*, *notarii* e quant'altro. Le date delle lettere indicano inoltre una notevole facilità di comunicazione tra la Sardegna e Roma, interrotta solo dalla consueta pausa invernale, da ottobre a febbraio. In sostanza, la Chiesa sarda riappare, cinquant'anni dopo Fulgenzio, esattamente legata a Roma come lo era ai tempi di Lu-

⁷³ Si fa riferimento all'edizione GREGORII I EP.

⁷⁴ Seguiamo e approfondiamo qui le analisi di TURTAS 1999, pp. 99-139 e TURTAS 1999a.

⁷⁵ Sulla Sardegna bizantina cfr. *infra*, pp. 57-92.

cifero. Questo aspetto non è per niente marginale per la valutazione della sua identità in età medievale, perché è proprio sotto il segno di Gregorio che essa, già fortemente romana nei secoli precedenti, si avvia altrettanto romana ai secoli successivi.

Il secondo aspetto è di tipo psicologico e storico. Gregorio scrive a Gianuario vescovo di Cagliari e gli chiede di badare a rinforzare le mura perché teme le incursioni dei Longobardi, le quali puntualmente si realizzano, e il papa si lamenta della negligenza del suo interlocutore⁷⁶. È la prima avvisaglia della condizione di assedio che l'Isola patirà nei secoli successivi in modo drammatico e che ne segnerà in profondità la mentalità. La Sardegna acquisisce direttamente dal papa e non solo dall'amministrazione bizantina l'idea e l'immagine della romanità come *res publica fidelium* assediata e, come vedremo, sarà questa la coscienza di sé con cui attraverserà i secoli dell'alto Medioevo.

Il terzo aspetto è rappresentato dalle strategie missionarie sostenute e realizzate da Gregorio per la conversione del centro montano della Sardegna. Ripercorriamo brevemente l'emergere nell'epistolario di questo tema⁷⁷. Il papa viene a sapere dell'esistenza nell'Isola di molti "idolatri" solo nel maggio 594 (come ha ben specificato Raimondo Turtas⁷⁸) e reagisce indignato. Invia in Sardegna il vescovo Felice e l'abate Ciriaco (già nell'Isola nel successivo settembre e destinatari di una lettera del pontefice⁷⁹), incaricandoli dell'evangelizzazione delle popolazioni dell'interno, i *Barbaricini*. Rimprovera il vescovo di Cagliari Gianuario di non essersi curato di questa emergenza che riguardava non solo gli abitanti delle campagne interne, ma anche i *rustici* che lavoravano nelle proprietà vicine alle città, comprese quelle della Chiesa. Si lamenta con i *nobiles ac possessores* per la poca cura dimostrata per la fede dei rustici che lavoravano nei loro possedimenti:

⁷⁶ GREGORII I EP. IX, 11; 196.

⁷⁷ GREGORII I EP. IV, 23, 25, 26, 27.

⁷⁸ TURTAS 1999, p. 123.

⁷⁹ GREGORII I EP. V, 2.

*Fratris et coepiscopi mei Felicis, vel filii mei Cyriaci servi Dei, relatione cognovi pene omnes vos rusticos in vestris possessionibus idolatriae deditos habere, et valde hac de re contristatus sum, quia scio quod subiectorum culpa praepositorum deprimit vitam et cum in subiecto peccatum non corrigitur, in his qui praesunt sententia retorquetur*⁸⁰.

Scrivo al *dux Sardiniae Zabarda*⁸¹, reduce da una vittoriosa campagna militare – o operazione di polizia che dir si voglia – proprio contro i Barbaricini, e gli raccomanda di concludere la pace con loro in modo che *eosdem Barbaricinos ad Christi servitium adducatis*. Ed infine si rivolge a *Hospiton, dux Barbaricinorum* (probabilmente un barbaricino di famiglia illustre, come sostiene Turtas⁸², preso in ostaggio dai Bizantini tempo addietro, educato e battezzato a Carales o a Cartagine, come era accaduto, *si licet parva componere magnis*, a Teodorico, futuro re degli Ostrogoti e a Ilderico, poi re dei Vandali) riconosciuto come capo dalle popolazioni dopo la sconfitta “militare”, al quale Gregorio chiede di essere *dux christianus* e di favorire l’azione di Felice e Ciriaco⁸³:

Cum de gente vestra nemo christianus sit, in hoc scio quia omni gente tua es melior quia tu in ea christianus inveneris. Dum enim Barbaricini omnes ut insensata animalia vivant, Deum verum nesciant, ligna autem et lapides adorent, in eo ipso quod verum Deum colis quantum omnes antecedas ostenderis. Sed fidem quam percepisti etiam bonis actibus exequi debebis, et Christo, cui credis, offerre quod praevales, ut ad eum quoscumque potueris adducas eosque baptizari facias, aeternam diligere admoneas. Quod si fortasse ipse agere non potes, quia ad aliud occuparis, salutans peto ut hominibus nostris, quos illic transmisimus, scilicet fratri et coepiscopo meo Felici, filio quoque meo Cyriaco servo Dei, solatiari in omnibus debeas (...).

⁸⁰ GREGORII EP. IV, 23.

⁸¹ GREGORII EP. IV, 25.

⁸² TURTAS 1999, p. 128.

⁸³ GREGORII EP. IV, 27.

Le modalità con cui Gregorio gestisce il rapporto tra i Barbaricini e i cristiani romanizzati è un esempio delle strategie politiche e culturali messe in atto dalla Chiesa per governare e cristianizzare la grande massa di analfabeti che si contrapponeva – per usare le parole di Ettore Cau appena citate – alla minoranza delle persone capaci di leggere e scrivere, costituita in gran parte da ecclesiastici.

Il profilo dei chierici inviati a cristianizzare, più che a evangelizzare, i pagani, fossero o meno Barbaricini, è ricostruibile da alcuni passi delle lettere di Gregorio.

Nel 594 il papa sollecita Gianuario, metropolita di Cagliari⁸⁴ a nominare un vescovo per la sede vacante di Fausania, giacché per il lungo abbandono della cura episcopale *quosdam illic paganos remanere cognovimus et ferino degentes modo Dei cultum penitus ignorare*. Per questo incarico, Gregorio sollecita la nomina di un sacerdote *ad hoc moribus ac verbo aptus*. Se i *mores* devono essere intesi, oltre che come rigore e qualità morale della persona, anche come ‘modo di essere’, cioè naturale autorevolezza, capacità di *leadership* e di persuasione, il *verbum* si riferisce non alla lingua, evidentemente, che non poteva che essere latina, ma alla capacità retorica. In un’altra lettera Gregorio raccomanda a Gianuario⁸⁵ che quanti ambivano ad essere ordinati sacerdoti non fossero *sine litteris* né provenissero dai ruoli dell’amministrazione pubblica (soprattutto fiscale).

I presbiteri di Gregorio sono dunque *litterati*, e quelli inviati in missione devono avere personalità e credibilità speciali. Non basta, però; quando Gregorio individua l’evangelizzatore dei Barbaricini, il vescovo Felice, lo sceglie già esperto: *unum illic ex Italiae episcopis misi, qui multos gentilium ad fidem Domino cooperante perduxit*⁸⁶. L’attività di questi predicatori ed evangelizzatori è ben descritta, essi devono *sermones facere*:

⁸⁴ GREGORII I EP. IV, 29.

⁸⁵ GREGORII I EP. IV, 26.

⁸⁶ GREGORII I EP. V, 38.

*Contra idolorum namque cultores vel aruspicum atque sortilogorum fraternitatem vestram vehementius pastorali hortamur invigilare custodia atque publice in populo contra huius rei viros sermonem facere eosque a tanti labe sacrilegii et divini intentione iudicii et praesentis vitae periculo adhortatione suasoria revocare*⁸⁷.

Il discredito gettato pubblicamente sulla vergogna dell'idolatria, unitamente alla consueta pedagogia della paura (del castigo divino e di quello terreno) aveva come scopo quello di indurre al battesimo. A tal fine Gregorio (convinto dell'imminenza della fine del mondo, che per lui coincideva con il mondo romano cristiano) invitava anche all'utilizzo di strumenti coercitivi:

*Quos tamen emendare se a talibus atque corrigere nolle reppereris, ferventi comprehendere zelo te volumus et, siquidem servi sunt, verberibus cruciatibusque, quibus ad emendantem pervenire valeant, castigare. Si vero sunt liberi, in clausione digni discriptaque sunt in paenitentia dirigendi, ut, qui salubra et a mortis periculo revocantia audire verba contemnunt, cruciatus saltem eos corporis ad desideratam mentis valeat reducere sanitatem*⁸⁸.

Ai *rustici* duri a comprendere l'urgenza della conversione, Gregorio raccomanda di applicare sanzioni fiscali (lui che in altre lettere si lamentava dell'esosità e corruzione dei funzionari bizantini):

*Iam vero si rusticus tantae fuerit perfidiae et obstinationis inventus, ut ad Deum venire minime consentiat, tanto pensionis onere gravandus est, ut ipsa exactionis suae poena compellatur ad rectitudinem festinare*⁸⁹.

⁸⁷ GREGORII EP. IX, p. 204.

⁸⁸ *Ibidem*

⁸⁹ GREGORII EP. IV, 26.

Questa fu l'evangelizzazione della fine del VI secolo: una minoranza cittadina di *litterati* (invero poco interessata ai pagani delle periferie e dell'interno e smossa solo dallo zelo del papa e dall'operato dei suoi inviati) impegnata in una predicazione *old style* contro gli idoli e orientata a produrre in ultima analisi battesimi. Nacque forse un cristianesimo a due velocità: quello urbano, fondato ancora su Scrittura, carità, ecclesiologia e liturgia, erede di Lucifero, di Fulgenzio e dei martiri, e quello rurale e popolare (cioè anche urbano, ma dei ceti bassi) fatto di battesimo e di liturgia magicamente intesa. Tutto sotto il segno del papato, vero sigillo gerarchico, culturale e politico del cristianesimo sardo.

Un indizio di un'evangelizzazione essenzialmente (se non solo) limitata al battesimo, viene da uno studio pubblicato qualche anno fa da Giulio Paulis, dedicato alla ricerca degli etimi di alcune parole legate, in modi diretti e mediati, all'acqua⁹⁰. Citiamo solo un esempio. Secondo una credenza popolare sarda, il corvo, quando deve covare le uova, si reca al fiume Giordano e preleva una pietra che colloca nel nido a protezione dei suoi piccoli, ai quali, una volta adulti, insegna la strada verso il fiume perché a loro volta si possano servire delle pietre protettrici. Si tenga conto che, sin dall'antichità preistorica, in Sardegna e in Corsica, veniva praticato un culto delle acque pluviali connesso con quello dei morti, ai quali si attribuiva la capacità di suscitare la pioggia. Da qui l'uso, censito ancora negli anni Settanta del Novecento, di immergere crani o ossa umane nell'acqua per provocare la pioggia, uso attestato anche dalla censura di questa pratica presente nelle costituzioni sinodali dell'arcivescovado di Cagliari del 1715. Talvolta, al posto delle ossa, veniva immersa una cornacchia morta. La cornacchia, «nella concezione popolare sarda non è spesso distinta dal corvo (tant'è che nel Nuorese la cornacchia si chiama *korbánka* da *korbu* 'corvo' < CORVUS, *korránka* 'cornacchia' < CORNACULA)»⁹¹. Sul piano tipologico, ricorda Paulis, l'utilizzo di uccelli dal piumaggio nero come le nubi foriere di pioggia per provocarne la caduta è diffuso in diverse parti del pianeta.

⁹⁰ PAULIS 1990b.

⁹¹ PAULIS 1990b, p. 57.

In Sardegna ciò è rafforzato dalla credenza che il corvo sappia resistere alla sete a lungo. D'altra parte, sia il corvo che la cornacchia, nutrendosi di carogne e sempre per il loro piumaggio, evocano chiaramente la morte. Lasciando da parte l'origine del mito della pietra protettrice e dei suoi nomi, preme ora ragionare sul perché il corvo vada a prendere la pietra nel Giordano. Questo, come è noto, è il fiume in cui è stato battezzato Gesù e, secondo *l'Itinerarium Antonini Placentini*, una sorta di diario di viaggio in Terra Santa scritto tra il 560 e il 570⁹², nel luogo in cui la tradizione affermava essersi svolto il battesimo di Gesù, stava infissa, nel fiume, una croce, a simboleggiare la morte della vita vecchia, segnata dal peccato e immersa nella morte di Cristo, e la rinascita, grazie alla Sua morte, a una vita nuova. L'immersione del simbolo della morte nell'acqua e la sua identificazione simbolica nella porta che conduce alla vera vita, si prestava enormemente a fondersi con le credenze precristiane sarde del rapporto tra l'acqua e la morte, ed ecco che il corvo va a prendere nel Giordano il sasso protettore dei suoi piccoli.

Le complesse stratificazioni che si registrano a livello demologico, frutto di una cristianizzazione superficiale ed esteriore delle credenze precedenti (felicitemente descritta nella sua natura da Paulis quando afferma: «Laddove i teologi demonizzavano gli dèi pagani, gli evangelizzatori, sapendo di ottenere maggiori risultati pratici, li cristianizzavano»⁹³), hanno una forte corrispondenza in ambito archeologico, come dimostrano le indagini svolte in ambito rurale, dove si registra costantemente l'edificazione, proprio a partire dal VI secolo, di chiese su aree precedentemente nuragiche o puniche, o il riuso di ambienti ipogeici (il più suggestivo e rilevante è quello di San Salvatore di Cabras, a pochi chilometri da Tharros) e/o rupestri⁹⁴. Basti citare ad esempio la Chiesa di San Nicola di Orroli, dove su un insediamento nuragico si sovrappone una prima chiesa, di piccole dimensioni, risalente proprio al V-VI sec. d. C., che poi verrà ampliata in una chiesa cruciforme, sempre del

⁹² MILANI 1977.

⁹³ PAULIS 1990b, p. 56.

⁹⁴ SPANU 1999; SPANU 2002a, pp. 407-441.

VI secolo, di più ampie dimensioni; o ancora le chiese, sempre di ambito rurale, di Santa Giulia di Padria e di Santa Lucia di Assolo. In sostanza, sia i dati materiali che quelli ricavabili dall'epistolario di Gregorio, indicano nella fine del VI e nei principi del VII un periodo di cristianizzazione dei luoghi sacri dell'agro sardo, finalizzato a evangelizzare gli *illitterati* attraverso *verba et loca* anche a costo di un sincretismo i cui effetti – equivoci – perdurano fino ad oggi⁹⁵. Tuttavia, il dato per noi più rilevante è che anche questa iniziativa poté realizzarsi solo grazie all'opera di *possessores* che ci appaiono essere gli eredi dei *boni viri* attestati dalle epigrafi del IV secolo con vari 'titoli': *pater orfanorum, inopum refugium, peregrinorum fautor, auxilium peregrinorum* come si è già visto⁹⁶. Questo ceto che già due secoli prima fungeva da struttura connettiva delle opere della Chiesa e che non era composto da *illitterati*, fu ragionevolmente l'artefice della cristianizzazione del paesaggio rurale sardo, attraverso l'edificazione di piccole chiese campestri che divennero un fitto reticolo di luoghi della mediazione culturale (affidata prevalentemente al culto) sorretto dal prestigio delle gerarchie economico-sociali⁹⁷.

In sintesi, questa è l'immagine della Sardegna che Gregorio consegna alla storia: un'isola di lingua e cultura latina, con una Chiesa dall'identità fortemente conservativa e legata alle radici antiche dell'ortodossia, con una società oppressa dai tributi e da un'amministrazione già portata a sottrarsi ai controlli e ad agire arbitrariamente, con un ordine pubblico precario nelle zone interne, con una classe dirigente che transitava dall'amministrazione laica ai ruoli ecclesiastici con una certa disinvoltura, come se cercasse la collocazione più privilegiata e meno esposta all'arbitrio degli altri poteri.

⁹⁵ D'altra parte, anche nell'epistolario di Gregorio è presente la figura di un prete stregone: GREGORII I EP IV,24: *Paulum vero clericum, qui saepe dicitur in maleficiis deprehensus, qui despecto habitu suo ad laicam reversus vitam, Africam fugerat ecc.*

⁹⁶ Cfr. *supra*, p. 42.

⁹⁷ SPANU 2002a, pp. 432-433.

Inoltre, il flebile indizio della decadenza della sede episcopale di Fausania e della sua riattivazione per impulso pontificio (e non locale) è forse sintomo di una decadenza del sistema delle comunicazioni interne (un altro indizio potrebbe essere il fatto che Mariniano, vescovo di Torres, si lamenta con il papa e non col suo superiore, il vescovo di Cagliari, delle vessazioni dei funzionari bizantini⁹⁸, ma su questa ipotesi pesa la possibilità che il cagliaritano Gianuario, il metropolita cagliaritano, fosse un inguaribile indolente). Se così fosse, proprio la fine del VI potrebbe essere individuata come la soglia dell'inizio della rinnovata frantumazione cantonale del sistema sardo, con evidenti riflessi sul sistema linguistico di cui si è già detto.

⁹⁸ GREGORII EP. I, 59.

4. L'età bizantina (VII-X secolo)

Dopo i lavori di Paulis, Cavallo, Guillou, Turtas, Coroneo e Cosentino⁹⁹, si dispone oggi di una solida impostazione dei problemi posti dalla Sardegna bizantina (fra tutti spicca la carenza di documentazione e l'obbligo di attenersi ai pochi dati certi) e delle caratteristiche del periodo che possono ritenersi ormai consolidate.

Sul piano della periodizzazione, è opportuno distinguere tre fasi:

1. i primi due secoli (VII-VIII), ricostruibili prevalentemente attraverso notizie ecclesiastiche, e ai quali risalgono un'importante epigrafe e diversi materiali provenienti dai pochi scavi archeologici dedicati ai siti significativi dell'alto Medioevo sardo;
2. il IX secolo, per il quale disponiamo di alcune fonti pontificie e franche relative alla Sardegna, che rappresentano una rilevante finestra documentaria nella grave carenza di fonti scritte del periodo;
3. il X secolo-primi anni dell'XI, a cui risalgono alcune epigrafi che precedono di qualche decennio i primi documenti latini e volgari della Sardegna medievale.

Come premessa generale va ricordato che la Sardegna e l'Africa, anche in piena età bizantina, sono àmbiti di cultura e lingua latina in cui il greco è parlato e circola perché dotato di prestigio, in quanto lingua principale della corte imperiale, ma anche perché parlato dai membri dell'esercito e dell'amministrazione, oltre che da tutti coloro (mercanti, monaci, ecclesiastici ecc.) che frequentavano le rotte da Oriente a Occidente e viceversa.

Un altro dato certo è che anche in piena età bizantina la Chiesa sarda rimase saldamente legata e subordinata al papa: non hanno alcun fon-

⁹⁹ PAULIS 1983; CAVALLO 1980; ID 1988; GUILLOU 1988°; TURTAS 1999; COSENTINO 2002; CORONEO 2000.

damento né la sua ipotizzata autocefalia né la sua dipendenza dal Patriarcato di Costantinopoli¹⁰⁰.

Infine, dal versante archeologico e storico-artistico, è accertato che è totalmente assente fino all'VIII-IX secolo qualsiasi committenza facoltosa di elementi scultorei o architettonici che rimandi ad un ceto aristocratico laico. L'unica committenza è ecclesiastica, fino a quella data.

Detto tutto questo, non vi è dubbio che vi sia stato un influsso della religiosità bizantina su quella sarda; che il superstrato bizantino abbia lasciato tracce ben più profonde di quelle a suo tempo descritte da Wagner¹⁰¹; che la Sardegna bizantina si sia dotata di un'ideologia e di un'identità politica che la accompagnò nei secoli successivi. Tutto questo è sufficiente per ritenere interamente fondata l'ipotesi di Terracini sulla funzione svolta dal greco in Sardegna e sull'inversione dei modelli (tra latino e volgare) per il documento latino isolano¹⁰²? Forse no, ma lo si può affermare con qualche prudenza solo ricomponendo in un ragionamento articolato ciò che sappiamo e riusciamo a ricostruire degli aspetti politico-culturali del periodo considerato.

Per tutto il VII secolo, fino alla caduta di Cartagine nelle mani degli Arabi, avvenuta nel 698, la Sardegna sta nello stesso quadro istituzionale e culturale in cui si trovava all'inizio del secolo e di cui siamo informati grazie alle epistole di Gregorio Magno. Tutta l'amministrazione civile e militare dipendeva dal *praefectus* o esarca che stava a Cartagine, dopo la caduta della quale, anche la zecca bizantina si trasferì in Sardegna e vi rimase almeno fino al 715¹⁰³. Il metropolita della Chiesa sarda continuò ad essere il vescovo di Cagliari, il quale però operò sempre sotto una sorta di tutela da parte del vescovo di Roma: Onorio I nel biennio 626-27 giudicò e punì dei sacerdoti sardi; Martino I (649-653) e Giovanni V (685-686) ricordarono al vescovo cagliaritano che non po-

¹⁰⁰ TURTAS 1999, p. 161-169.

¹⁰¹ WAGNER 1997, pp. 162-174.

¹⁰² TERRACINI 1931, p. 208: «Il documento latino in Sardegna ci appare in certa guisa come calcato su un modello di tradizione volgare; e questo è un fatto davvero unico nella storia delle lingue romanze».

¹⁰³ Sulla Sardegna bizantina cfr. BESTA 1908-9, pp. 13-55; SPANU 1998; AA.VV 2002.

teva nominare il vescovo di Turrus senza la loro autorizzazione¹⁰⁴. La novità non banale fu l'aggiungersi della minaccia araba a quella longobarda. Tutto il Mediterraneo orientale e sud-orientale nel volgere di pochi anni cadde nelle mani degli Arabi (nel 642 essi dominano già la Siria, la Palestina e l'Egitto). Alla fine del VII secolo, con la caduta di Cartagine e, nel 711, con la caduta di Ceuta, la Sardegna si trovò ad essere la frontiera occidentale dell'Impero.

Questa condizione di avamposto sembra essere stata rafforzata da un particolare rapporto ideologico con Bisanzio, testimoniato dalla celebre epigrafe di Porto Torres, datata diversamente a seconda che il *basileus Costantinus* citato sia identificato con Costante II (641-668), con Costantino IV (668-685) o addirittura (ma appare fortemente improbabile) con Costantino V (741-775), della quale serve, per ciò che diremo, riportare di seguito l'edizione e la traduzione che ne fece Motzo nel lontano 1927¹⁰⁵.

† Νικᾷ ἡ τύχη τοῦ βασιλέως καὶ τῶ[ν] Ῥωμαίων †
 † Σέ, τὸν μόνον τροπαιοῦχον, τῆς ἑλης οἰκουμένης δεσπότην
 καὶ ἐχθρῶ[ν] ἄλετῆρα Λαγγοβαρδῶν κ[αὶ] λοιπῶν Βαρβ[άρων].

Ἄμφιβου χειμῶνος καταπλήττοντος πολιτεῖαν,
 σκάφη κ[αὶ] ἑπτα Βαρβάρων ἀντετάττετο τοῖς Ῥωμαίοις·
 τῇ δὲ κυβέρνου σου εὐβουλία ἀνθοπλασάμεν[ε] Κωνσταντίνε,
 τὸν θεῖον λόγον γαληνιώντα τὸν κόσμον ἀνέδειξας τότε ὑπηκόοις·
 Ὅθεν τὰ τῆς νίκης σύμβωλα προσεφέρετο τῆς ἑλης οἰκουμένης δεσπότη
 Κωνσταντίνος ὁ πανεύφημος ὑπατ[ορ]ς κ[αὶ] δοῦξ,
 <διὰ> τὰς Λαγγοβαρδῶν πτώσεις τυράννων κ[αὶ] λοιπῶν Βαρβάρων
 ἐνοπλουμένων κατ' αὐτῆς τῆς δουλικῆς σου τῆς Σαρδῶν νήσου †

† *Vinca la fortuna del re e dei Romani*

† *Te, unico trionfatore di tutta la terra abitata Signore, distruttore de' nemici Langobardi e degli altri Barbari [riconosciamo].*

Da incerte vicende era travagliato lo Stato, quando le navi e le armi dei Barbari mossero sui Romani.

¹⁰⁴ TURTAS 1999, pp. 142-143.

¹⁰⁵ MOTZO 1927a.

Ma tu, Costantino, con la saggezza del tuo comando armatoti contro, dimostrasti allora ai sudditi il divin verbo che rasserena il mondo.

Perciò della vittoria i simboli offre, di tutta la terra abitata al Signore, Costantino il molto lodato console e duce, [per] la rovina dei tiranni Langobardi e degli altri Barbari armatisi per asservir questa a Te fedele isola dei Sardi †

Cosentino commenta il testo così:

A differenza di altri documenti epigrafici di alta committenza sociale (...) nell'epigrafe di Costantino non trova spazio alcuno il prestigio personale e l'orgoglio familiare di chi ha sconfitto materialmente i nemici, a parte la sottolineatura della sua collocazione nella gerarchia imperiale: πανεύφημος ὕπατος καὶ δούξ, «eccellentissimo *consul* e *dux*». La vittoria, non solo è dedicata all'imperatore, ma è una diretta conseguenza delle sue virtù carismatiche e della sua posizione di «signore di tutta la terra abitata» (...) per cui il sovrano, rappresentante di Dio sulla terra, è egli stesso trasmettitore di serenità (γαλενότατος). La sconfitta dei nemici longobardi è anche una conseguenza dell'illegittimità del loro governo politico, che viene bollato come τυραννία (τάς Λογγοβαρδών πτώσεις τυράννων). In quanto figura ontologica, l'istituzione imperiale è dunque fortunata, trionfatrice, eterna e universale nel potere, guida, apportatrice di serenità. Questi sono tutti attributi testimoniatrici dalle titolature imperiali di età tardoantica. (...) L'epigrafe del *dux* Costantino è talmente intrisa di elementi dell'ideologia politica bizantina, che mi chiedo se non siamo di fronte addirittura ad un testo di committenza imperiale¹⁰⁶.

L'epigrafe turritana è di grande significato sotto due punti di vista: in primo luogo rappresenta la prima attestazione in terra sarda del termine *Romaioi*, che all'altezza cronologica del VII secolo (datazione altamente probabile, secondo gli storici, rispetto a quella dei principi dell'VIII

¹⁰⁶ COSENTINO 2002, p. 7.

secolo ipotizzata dal Motzo e rafforzata da uno degli ultimi interventi del compianto Marco Tangheroni¹⁰⁷) significa, per stare al testo, essere cristiani (credenti nel Verbo divino che rasserena il mondo perché fonte di diritto) e sudditi dell'unico potere legittimo (contrapposto all'arbitrio della tirannide) capace di difendere la terra dalla minaccia dei Barbari. A differenza del termine *Barbaria*, attestato epigraficamente dal I sec. d. C., il termine *Romània* ha un'attestazione diretta solo a quest'altezza cronologica (VII secolo), e non vi è motivo di ritenere che il toponimo *Romangia*, che designa il territorio retrostante l'antica *Turris Libisonis* (oggi Porto Torres), non si sia affermato in questo periodo, come il suo corrispondente e molto noto *Romagna* che indicava l'area retrostante la Ravenna capitale bizantina¹⁰⁸. Ciò è confermato dal localizzarsi in quest'area di una serie di toponimi (*Ploaghe – Plavaki, Plovaki e Plova-ke* nei testi medievali < gr. *Paulákes*, «foneticamente *Pavlákis*, con anticipazione della *l* alla sillaba iniziale»¹⁰⁹; a Nulvi *chiliminzanu* < gr. *Ky'ri(os)* 'signore' + Mingianu, forse antico cognome locale; a Chiaramonti *Zangaro* < gr. *tsagkárís* 'calzolaio' che sopravvive in cognomi e toponimi siculi e calabresi;) e di antroponimi medievali (*Totorake; Presnake*), in parte segnalati a suo tempo da Giandomenico Serra¹¹⁰, in parte riesaminati e ampliati di numero da Paulis.

In secondo luogo, l'epigrafe manifesta in forma trionfalistica e, come dice Cosentino, un po' *démodée* (in quanto riecheggia attributi e titoli dell'imperatore di età tardoantica, ma questa tendenza conservativa non è una novità) il clima e la psicologia dell'Isola assediata, che dopo la caduta di Cartagine dovette sensibilmente aumentare. Dopo i Longobardi, che cominciarono ad attaccarla sin dai tempi di Gregorio Magno, fu la volta degli Arabi, sui quali siamo informati da fonti tardive. Si individuano diverse campagne e incursioni: quattro dal 703 al 710; tre nel quinquennio 732-737; una rilevante nel 752-753; due nel sessennio 816-

¹⁰⁷ TANGHERONI 2001.

¹⁰⁸ Su *Romania e Barbaria* in Sardegna cfr. GUIDO 2006.

¹⁰⁹ PAULIS 1983, p. 55.

¹¹⁰ SERRA 1951.

822, due nel triennio 933-935; fino alla grande spedizione e parziale conquista della Sardegna da parte di Mugahid nel 1014-1015¹¹¹. Turtas segnala opportunamente che la richiesta di papa Leone IV allo *iudex Sardiniae* di inviargli quanti più Sardi in armi, non importa se ragazzi o adulti, affinché stessero stabilmente al suo servizio, va connessa con l'altra derivante, per il secolo successivo, dal *De cerimoniis* di Costantino VII Porfirogenito (913-959), il quale dà notizia di un contingente di soldati sardi che tributava una particolare acclamazione al sovrano, in occasione di trionfi sui nemici sconfitti; entrambe infatti rinviano a una Sardegna attivamente in armi e nota per questo sia nella sede imperiale che papale¹¹². Si hanno prove che gli armati sardi produssero una semplificata ideologia *romea* per rappresentarsi a se stessi e agli altri, ossia per dare valore, significato e peso politico al loro agire? Crediamo di sì, alla luce di una fonte che studiammo alcuni anni or sono. Si tratta della *Memoria de las cosas que han acontecido en algunas partes del Reino de Çerdeña*, una cronaca anonima degli eventi reali e leggendari della storia medievale della Sardegna, accaduti tra il 1005 e il 1479¹¹³. Non ne possediamo l'originale, che probabilmente venne composto alla fine del XV secolo, utilizzando fonti sarde, italiane e catalane, documentarie e narrative, di diversa età e provenienza. La copia pervenutaci è stata redatta verso la fine del XVI secolo, e forse traduce l'originale. La *Memoria* è insomma una silloge di testi di età e qualità differenti, probabilmente scritti in lingue diverse. Ad un certo punto della narrazione relativa alla conquista della Sardegna da parte dell'infante Alfonso d'Aragona (futuro re Alfonso IV il Benigno), la cronaca riferisce che il principe, scontento dei pochi risultati ottenuti per espugnare la Cagliari pisana, già presidiata da venticinque galere maiorchine che la assediavano dal mare e compivano scorrerie lungo il litorale, aveva inviato altre trenta galere. Gli occupanti di queste ultime, giunti nella rada del

¹¹¹ Per le fonti arabe sulla Sardegna oltre a AMARI 1881, si veda STASOLLA 2002.

¹¹² TURTAS 1999, pp. 166-167. Su Costantino VII Porfirogenito Vogt 1940; traduzione in italiano dal greco dell'*euphemia* in PAULIS 1983, pp. 177-178.

¹¹³ MANINCHEDDA 2000.

Golfo di Cagliari, schernirono gli equipaggi degli assediati, dicendo *que eran fembras y no hombres para combatir ni tomar tierra*¹¹⁴. Nel frattempo, il Giudice d'Arborea Ugone III aveva occupato con le sue truppe il vicinissimo paese di Selargius e li aspettava l'occasione giusta per unire le forze con i Catalani e sconfiggere i Pisani. Ma i giorni successivi non furono fortunati per i nuovi arrivati delle trenta galere, i quali vennero ripetutamente sconfitti nei combattimenti. Allora, i maiorchini restituirono loro il dileggio che avevano subito in precedenza,

*diziendo que ellos avían fecho burlas d'ellos por no aver tomado tierra y ellos la avían tomado por su daño y dezían en altas bozes: «¡No son estos ombres como los de Románia que eran em Salarjos»*¹¹⁵.

Los de Románia erano gli Arborensi ed è chiaro che l'appellativo non può essere stato coniato dal copista seicentesco né dal cronista quattrocentesco, ma che invece deriva da una fonte coeva che evidentemente riprendeva e dava conto di un modo con cui gli Arborensi si definivano e venivano identificati. Questa tarda attestazione documenta, dunque, che anche l'Arborea si era sentita in età bizantina parte della *Románia* e che aveva conservato per lungo tempo questo tratto identificativo. Non sfugge a nessuno, però, che la definizione identifica un gruppo di armati, non un gruppo di inermi o, genericamente, di sudditi abitanti di un luogo che mantiene, in quanto luogo, la memoria di un'appartenenza geo-politica e ideologica. È il segno, a nostro avviso, del perdurare per tutto il Medioevo di quell'ideologia difensivista e idealmente fondata sul richiamo alle autorità del mondo antico, tipica dell'isola assediata che abbiamo trovato ben esemplificata nell'iscrizione di Porto Torres. D'altronde, che l'Arborea sia stata un luogo di forte presenza bizantina è oggi confermato dai numerosi sigilli provenienti dalla località arborese di San Giorgio, forse l'ultimo retaggio di un archivio (che ha tutta l'aria di essere stato prodotto da entrambe le

¹¹⁴ *Ivi*, p. 33.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 34.

amministrazioni, civile ed ecclesiastica) che conservava non solo i propri documenti ma anche quelli ricevuti (e questo spiegherebbe anche la presenza di sigilli della Chiesa cagliaritana)¹¹⁶. Essi sono riferibili prevalentemente al VI, VII secolo (con punte verso l'VIII e il X) e gettano luce anche sui sigilli cagliaritani dell'XI, di analoga tipologia, consentendo di considerarli come un fenomeno di conservazione di modelli tradizionali, piuttosto che come forme di adesione ideologica e simbolica all'Impero in un momento in cui occorreva evocare il fondamento della propria autorità proprio perché lo si sapeva vacillante (è questa invece la funzione che sembrano svolgere alcune epigrafi di cui si dirà dopo¹¹⁷).

Ciò che ora è utile rilevare è che i sigilli arborensi attestano, per il periodo dal VI al VII e forse all'VIII, la presenza, non solo in Arborea, ma in Sardegna (data appunto la caratteristica dell'archivio di conservare in uscita e in entrata) di personaggi – come dice Cosentino – «appartenenti ai livelli medi dell'esercito e della burocrazia bizantina. È da notare l'alto numero di esemplari con legenda in greco. Ora, giacché sia l'Africa, sia la Sardegna erano regioni di lingua latina, questo particolare può essere spiegato o pensando che siamo di fronte a personaggi nativi di aree grecofone, oppure supponendo che il greco nell'Isola fosse parlato in misura maggiore che non nei territori dell'Italia esarcale del centro-nord»¹¹⁸. La seconda ipotesi – un utilizzo del greco in Sardegna superiore a quello attestato nel resto dell'Italia bizantina – è meno sostenibile della prima. Turtas lega alle migrazioni di ecclesiastici dall'Oriente all'Occidente, dovute all'avanzata araba, che investirono la stessa Roma («tra il 678 e il 741 su 123 pontefici ben 10 furono di lingua greca, addirittura 4 di origine siriana»), la presenza, a partire dalla metà del VII secolo, di significative presenze greche nella chiesa sarda¹¹⁹. Le stesse ragioni che portarono gli ecclesiastici nell'Isola, potreb-

¹¹⁶ SPANU-ZUCCA 2004.

¹¹⁷ Cfr. *infra*, p. 93.

¹¹⁸ COSENTINO 2002, p. 7.

¹¹⁹ TURTAS 1999, p. 144.

bero aver mosso i burocrati e i militari che andarono a costituire un ceto dirigente sparso sul territorio sardo. È a questo ceto, minoritario e prestigioso, giunto in Sardegna in un arco di tempo limitato (e quindi con un impatto sulla società locale maggiore di quanto sarebbe stato se il trasferimento fosse avvenuto lentamente e gradualmente) che si deve l'incidenza del greco bizantino sul sardo. Un ceto che nel IX secolo appare già arroccato, chiuso probabilmente nella funzione difensiva di cui abbiamo parlato, ma anche nella tutela dei suoi privilegi patrimoniali, come rivela la lettera di papa Nicola I che nell'864 censura l'endogamia delle classi egemoni sarde e del loro popolo¹²⁰. I secoli, comunque, in cui l'influenza bizantina sembra essere supportata da un ceto dirigente grecofono e non solo dal prestigio esercitato dalla corte di Bisanzio e dai vantaggi politici di legittimazione del potere locale che ne potevano derivare, sembrano essere proprio il VII e l'VIII. Se c'è un dato che il volume sulla lingua e la cultura nella Sardegna bizantina di Giulio Paulis¹²¹ ha definitivamente precisato, è che tale influsso non fu limitato alle sole aree urbane dove avevano sede i vertici dell'amministrazione e della Chiesa, ma ha riguardato, e con una certa profondità, tutta la Sardegna, comprese le sue aree rurali.

Lingua e società

Nell'analisi accurata di Paulis, cui essenzialmente ci rifacciamo, si possono distinguere tre grandi campi semantici in cui si registrano prestiti e calchi dal greco bizantino, al netto dei toponimi sparsi ovunque nel territorio sardo e di diversa natura:

- 1) le armi, l'esercito, i cavalli e i cavalieri;
- 2) l'amministrazione e l'organizzazione amministrativa e fiscale del territorio;
- 3) il sacro e la Chiesa.

¹²⁰ *Ivi*, p. 164.

¹²¹ PAULIS 1983.

Parlare di armi e di cavalieri, significa parlare anche di piccole aristocrazie territoriali e quindi di governo del territorio. Paulis censisce un numero veramente cospicuo di toponimi (*cabaddaris, covaddaris, quaddaris, caddaris* ecc.), sparsi in tutto il territorio regionale, derivanti dal gr. biz. *kaballáris*, che col tempo passò ad indicare un particolare tipo di cavalieri armati, forse titolari da subito (o al più tardi dal X secolo) «di terre rette e protette da uno statuto speciale, veri feudi inalienabili ed ereditari»¹²². Nei documenti medievali successivi all'XI secolo, troviamo gli eredi probabili di questi cavalieri che in cambio di difesa ottenevano terra, i *lieros de cavallu*, liberi da tributi e servizi, perché tenuti a servire il Giudice a cavallo e in armi in ragione, argomentava Besta, non di un giuramento di fedeltà, ma della cessione di terre fiscali con l'onere del servizio stesso¹²³. D'altra parte, nel *Condaghe di San Pietro di Silki*, il termine ritorna come titolo di due piccoli aristocratici giudicali: *donnu Petru de Serra cavallare* e *Mariane de Thori cavallare*¹²⁴. Cosentino, ragionando sulla cronologia dei testi che documentano l'istituto delle terre militari (una novella di Costantino VII Porfirogenito databile tra il 945 e il 959) e su quella delle prime attestazioni delle forma sincopata di *καβαλλάριος, καβαλλάρις / καβαλλάρης* (la prima attestata dal *Chronicon Paschale*, una cronaca del VII secolo; la seconda nei *Tactica* dell'imperatore Leone VI (886-912), afferma:

È improbabile che la diffusione di *καβαλλάρις* possa essere ricollegata all'installazione di truppe di *limitanei* perché non risulta che esse fossero composte da cavalleria. Non resta che pensare a reparti trasferiti sull'isola dopo l'invasione araba dell'Egitto e dell'Africa, probabilmente dunque nella seconda metà del VII secolo¹²⁵.

¹²² PAULIS 1983, p. 22.

¹²³ BESTA 1908-9, vol. II, p. 92.

¹²⁴ SILKI 1900, schede: 11; 256; 258; 284; 311; 345.

¹²⁵ COSENTINO 2002, p. 8.

In ultima analisi, dunque, anche la diffusione così imponente di un termine significativo dell'organizzazione militare bizantina rimanda ad un'immigrazione, cioè all'arrivo di un ceto grecofono dotato di potere e di prestigio che si acclimata in un contesto latino. È forse da attribuirsi a questo ceto la diffusione di due importanti prestiti bizantini. Il primo è *leppa*, che in tutta la Sardegna designa il coltello a serramanico e che deriva dal gr. *lepída, lepídi* 'lama di coltello'. Paulis¹²⁶, nel correggere la precedente proposta etimologica avanzata dal Wagner (dal gr. antico *lepís, lèpos* 'corteccia, buccia, lamina'¹²⁷), ricorda che, data la presenza nel berbero di *alebban* 'spada', è molto probabile che il prestito bizantino ci sia giunto dall'Africa, al seguito cioè di quel trasferimento di truppe e di uomini di cui si è già detto.

Il secondo termine è *tserakku* 'servo, ragazzo, apprendista', diffuso anche questo in tutta la Sardegna. Paulis, dopo aver riepilogato gli studi sull'etimologia del termine (Wagner si era alla fine arreso dichiarandone l'origine preromana), propone che esso derivi dal turco *çyrak* 'servo di casa, allievo, favorito' e che tale termine «sia penetrato direttamente in Sardegna insieme a qualche contingente turanico stanziato nell'Isola dai bizantini»¹²⁸.

A questi di ampia diffusione, si uniscono prestiti limitati ad alcune aree più o meno vaste, che attestano più che la riduzione in aree marginali di usi in precedenza generali, la persistenza di quella latente ed endemica frantumazione cantonale di cui si è discusso valutando la profondità e le caratteristiche della latinizzazione.

Questa parcellizzazione fu colta dall'amministrazione bizantina che vi si adeguò. Entriamo così nel secondo campo semantico, quello dell'amministrazione e del fisco.

In primo luogo è bene sottolineare che il termine che in tutta l'Isola indica la moneta con cui nei diversi tempi si svolsero gli scambi, è *sod-*

¹²⁶ PAULIS 1983, p. 78.

¹²⁷ WAGNER DES 1964, s.v.

¹²⁸ PAULIS 1983, p. 127.

du. Wagner¹²⁹ aveva pensato, in forma dubitativa, ad un'origine del termine dalla forma osca (SOLLUM) del latino SOLIDUM, giacché la forma sarda non poteva derivare direttamente dalla forma latina propria, perché il nesso secondario -L'D- non avrebbe potuto evolversi nel suono cacuminale *-dd-* ma si sarebbe invece dovuto svolgere nei diversi esiti che esso ha nei dialetti sardi. Bartoli, proprio per non ricorrere a forme oscche ma per risolvere il problema fonetico, propose di valutare che SOLIDUM si fosse incrociato con FOLLIS 'follaro', ipotizzando un'importazione del termine in Sardegna da parte dei Saraceni¹³⁰. Paulis, riprendendo l'argomento, ha ricordato che l'Italia bizantina e l'Africa – a differenza dell'occidente che ebbe il *tremissis* aureo e il denaro d'argento – ebbero a base della loro monetazione il FOLLIS (di rame) e il SOLIDUS (d'oro), per cui l'incrocio fonetico tra SOLIDUS e FOLLIS poté ben realizzarsi «come spesso succede in casi analoghi, quando un membro della coppia oppositiva influenza l'altro nell'aspetto fonetico». Tuttavia, nel sardo medievale vi sono attestazioni anche dei bisanti (*bisantes*)¹³¹ e nel sardo moderno degli esiti del gr. *denári(on)*, cioè log. *dinari* e nel camp. *dinai*. In sostanza, tutte le denominazioni relative al denaro sono di origine bizantina e data la non floridezza dei commerci e delle finanze (i documenti medievali e i *condaghi* certificano la prevalenza del baratto) è molto probabile che ad accreditarne e diffonderne l'uso sia stata proprio l'amministrazione fiscale bizantina. D'altra parte, chi dava il nome ai soldi lo dava anche alle merci, non solo a quelle pregiate: Paulis dedica belle pagine al *kunduri de rocca* (attestato dal *Condaghe di San Pietro di Silki*), particolare veste corta, dal gr. **kountourion*, da portarsi sotto un vestito esterno chiamato appunto *rocca*¹³².

Il computo del tempo, come si sa, non è tema svincolato dal potere, e le denominazioni dei mesi, per quanto legate a fatti culturali e religiosi,

¹²⁹ WAGNER DES 1964, s.v. *soddu*.

¹³⁰ BARTOLI 1903, p. 143, citato in WAGNER 1997, p. 108.

¹³¹ PAULIS 1983, p. 133.

¹³² *Ivi*, pp. 135-138.

ricevono sempre il suggello dell'ufficialità dal potere che "certifica" il tempo col suo operato e con i suoi atti. Tra i dati più evidenti di un forte influsso bizantino in tal senso è il termine *cabudanni* < CAPUT ANNI per indicare il mese di settembre, giacché nel calendario bizantino l'anno iniziava per l'appunto il 1 settembre¹³³. Si noti, però, che il sintagma da cui deriva il termine sardo è latino, non greco. Come vedremo per altri termini, l'impressione prevalente nell'analisi del rapporto tra la latinità e la grecità in Sardegna, è che al di là dei prestiti, la gran parte del contatto linguistico si è svolto nel segno dell'acquisizione (spesso sotto quella forma speciale di traduzione che è il calco) del mondo greco al prevalente mondo latino. Si veda l'esempio seguente.

Una delle differenze lessicali che concorrono a marcare la diversità tra logudorese e campidanese è la denominazione del mese di luglio: nel log. *triulas/tribulas* < TRIBULAS, 'trebbiature', nel camp. *argiolas* < AREOLAS 'aie'; *alòla/allòla/aldzòlas* nella Gallura, il retroterra di Olbia. Già Wagner aveva notato che nell'area linguistica greca è attestato *halonáris* (derivato dal greco *halónoion* 'aia'), da cui il salentino *alonari* 'luglio', ma, nonostante ciò, egli optò per considerare *alonari* e *argiolas* «due formazioni indipendenti l'una dall'altra»¹³⁴. Paulis, invece, giustamente individua nel sardo *mes' e argiolas*, lett. 'mese delle aie', un calco dal greco bizantino, dando merito a Geo Pistarino dell'aver per primo prospettato tale ipotesi e di aver notato nella diffusione del termine negli entroterra di Olbia e di Cagliari, due città e due porti importanti, una spia della sua origine bizantina. Gli areali di diffusione, però, possono anche essere letti, più che come sintomo o della specializzazione cerealicola dei territori in questione in età bizantina o comunque di una loro più intensa e generale bizantizzazione, come dovuti ad una maggiore efficienza e diffusione dell'amministrazione bizantina. Ne è una conferma la presenza, solo in area cagliaritano, nei documenti medievali e in un toponimo vicino a Sant'Andrea Frius, del termine *Trico-*

¹³³ WAGNER DES 1964 s.v.; LOI 1981; PAULIS 1983, p. 164.

¹³⁴ PAULIS 1983, p. 37.

nia o *Trigonia*¹³⁵, continuatore del gr. biz. *trigonia* attestato in due testi come sinonimo di *curatoria*, nome generico degli antichi distretti in cui si articolavano i Giudicati sardi, come in un altro sinonimo di diocesi – ragionevolmente designante un distretto produttivo, amministrativo e fiscale. Altre parole rimandano al regime dei confini e delle proprietà a cui l'esosa amministrazione bizantina stava molto attenta. È il caso di log. *kresura/krisura*; camp. *krisuri, kresuri* 'recinzione di un podere fatta di pietre e frasche o di siepi', il cui aspetto fonetico ne orienta l'etimologia verso il gr. mediev. *kleisoûra*¹³⁶.

Proprio sul versante del rapporto tra proprietà e potere e sui rilevanti riflessi che esso ha avuto nell'articolazione della società sardo-bizantina, Paulis, anche in altri studi¹³⁷, ha sensibilmente ampliato i risultati a cui era pervenuto Wagner sui termini che designavano le articolazioni interne delle corti e delle società giudicali. Oltre all'etimologia proposta per la *kita de buiachesos* (la guardia personale del Giudice, soggetta a turnazioni, istituita sul modello di quella del grande palazzo di Costantinopoli, per la quale *buiachesu* (<**Subbuiacesu*) 'colui che si sveglia presto per portare le pecore al pascolo' sarebbe un calco da ἔξκουβίτωρες < lat *excubitor* 'colui che si leva dal giaciglio per vigilare')¹³⁸, sono interessanti le soluzioni proposte per i *donnos paperos*¹³⁹ e per i *poriclos de angaria*¹⁴⁰ di cui parlano i documenti sardi medievali. I primi, su cui si sono cimentati non pochi studiosi, hanno rappresentato a lungo un problema più semantico che fonetico, perché che *paperos* derivi da PAUPEROS è regolare giacché in sardo il dittongo latino AU passa ad *a* (PAUCU(M)> *pagu* 'poco'). Viceversa non risultava per niente chiaro perché dei signori (*donnos*) dichiarati 'poveri' (*paperos*) possedessero servi e beni; Paulis ha avanzato la fondata ipotesi che *paperos* sia un calco del greco *pénetes* o *ptokhoí* nell'accezione, attestata da *Novelle*

¹³⁵ *Ivi*, p. 93.

¹³⁶ *Ivi*, pp. 48-49.

¹³⁷ PAULIS 1997.

¹³⁸ *Ivi*, pp. 63-69.

¹³⁹ PAULIS 1983, pp. 104-108.

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 109-118.

imperiali del X secolo, non di ‘persone non agiate’ ma di ‘persone prive di potere’ e quindi libere, ma deboli rispetto a chi esercita il potere. Certamente la proposta, se si avrà la fortuna di trovare altri e più perspicui documenti, potrà essere ulteriormente precisata, per comprendere in quale fase della storia medievale sarda, coloro che presero il titolo di *pauperes* perché privi di potere, ne acquisirono invece uno tale da essere menzionati tra i forti che, addirittura, potevano potenzialmente sottrarre dei servi ad una abbazia. La pista individuata da Paulis, quella della povertà di potere e non di mezzi, sembra essere quella giusta. I *poriclos*, invece, erano probabilmente figure di origine socialmente subalterna, assegnati ad un determinato territorio e in virtù di questo legame utilizzabili dal Giudice per alcuni servizi. Il termine potrebbe derivare dal greco biz. *pároikos*, pronunciato *párikos*, che designava ‘i coloni dipendenti legati a un fondo’, i quali assunsero un particolare rilievo all’epoca degli imperatori della dinastia macedone¹⁴¹.

L’attestata profondità dell’influsso bizantino sul lessico riconducibile all’area dell’amministrazione pubblica e delle partizioni sociali che essa determinava e certificava, attesta forse un ampio uso scritto, una sorta di sostituzione linguistica negli usi della classe dirigente sarda, tale per cui il greco sia potuto assurgere per il documento volgare (immaginiamo a partire dal IX secolo) a quel ruolo che il rinato latino carolingio ebbe per il documento volgare europeo?

Francamente non pare che i dati portino in questa direzione: si registrano molti calchi, segnali certamente di una certa subalternità di prestigio tra i due codici ma anche di una forte resistenza del latino. Inoltre, se da un lato la rilevazione dei toponimi rivela la distribuzione in tutta la Sardegna, compresa quella più interna, di un ceto di importazione (forse prevalentemente militare e ecclesiastico), dall’altro la gran parte del lavoro di Paulis registra termini riferibili prevalentemente all’ambito amministrativo, ecclesiastico e militare, lo stesso individuato da Wagner, sebbene il grande linguista tedesco ne avesse sottovalutato la portata. La natura di questi prestiti, inoltre, è tale da non far pensare ad un’intensa

¹⁴¹ *Ivi*, p. 112.

attività scrittoria, per quanto amministrativa, interamente descrittiva della realtà, ma limitata all'essenziale e capace di penetrare per parti e formule definitorie e, quindi, non tale da fungere da modello.

Conferma questa ipotesi ciò che emerge dagli studi di Paulis sull'influsso bizantino sulla Chiesa sarda¹⁴², che vanno utilizzati anche alla luce della rilettura dei dati fatta da Raimondo Turtas¹⁴³.

Sotto il profilo demografico, è indubitabile che nel VII secolo si registri un'immigrazione di clero di lingua greca di una certa ampiezza, di cui nell'episcopato furono autorevoli esempi Eutalio, vescovo di Sulci, e Citonato di Carales, entrambi coinvolti nella complessa vicenda della crisi monotelita¹⁴⁴.

Sul piano strettamente architettonico è evidente l'ampia diffusione sul versante occidentale dell'Isola di chiese, anche rurali, di tipologia bizantina¹⁴⁵. Da questi edifici provengono anche elementi di arredo architettonico (capitelli, mensole, pilastrini ecc.), pervenuti quasi sempre non interi, di foggia ugualmente bizantina, ma che rimandano, come ha chiarito Coroneo, a seconda dei periodi o a produzioni locali o agli ambienti bizantini del sud-Italia¹⁴⁶. Dalle intitolazioni di diverse chiese a santi prevalentemente venerati in ambito bizantino, e alla Madre di Dio in particolare, con i diversi titoli con cui veniva venerata, si deduce un ulteriore indizio di un influsso rilevante sul versante devozionale, sebbene non vada dimenticato il persistere della memoria e della devozione ai martiri sardi. Infine, diversi documenti e qualche toponimo attestano l'esistenza di un monachesimo di età bizantina, di cui francamente non si sa molto di più del fatto che sia esistito.

Sul versante dei costumi e delle foggie, si ha la testimonianza della lettera di Gregorio VII, nella quale il papa contesta l'abitudine dei sa-

¹⁴² *Ivi*, pp. 147-181.

¹⁴³ TURTAS 1999, pp. 169-175.

¹⁴⁴ *Ivi*, pp. 144 e s.

¹⁴⁵ SPANU 1998.

¹⁴⁶ CORONEO 2002.

cerdoti sardi di farsi crescere la barba, come era consuetudine nelle chiese orientali¹⁴⁷.

L'unico retaggio sopravvissuto di liturgie bizantine celebrate in Sardegna, è la formula di benedizione delle case (*angiamò, kilissò, kifané, o ghillissò ghillissò, mangiamò mangiamò, stefanù stefané, mangiamé, diné, diné*), sopravvissuta in ambienti popolari sia urbani (Cagliari) che rurali (Nurallao), che ripete la denominazione del rito «con cui la chiesa greca celebra la solenne benedizione dell'acqua» (*Akolouthia tou megá-lou hagiastou tôn hagíon theophaneíon*). In proposito Paulis parla di «stupefacente relitto di civiltà bizantina nelle tradizioni popolari sarde, avvenuto attraverso il riutilizzo di materiali elaborati in ambiente sacerdotale dotto»¹⁴⁸. La sopravvivenza in ambito popolare della formula benedicente può essere, per ciò che significa sul piano storico, un utile apripista per la valutazione anche delle formule bizantineggianti che si ritrovano nei primi documenti in sardo¹⁴⁹. Come è ben noto, la formula è di per sé rigida, perché nella sua fissità deve garantire regolarità e legittimità. È però sintomatico che la formula greca della benedizione dell'acqua, diffusa dal prestigio del rito, progressivamente sia scivolata verso il basso perdendo ogni ufficialità e si sia cristallizzata in una cantilena incomprensibile, recitata come una formula magica in una determinata circostanza. È il destino di ciò che non si comprende ma che si sa dotato di valore. Viceversa, nel documento medievale volgare, la formula bizantina è 'tradotta' in sardo, ossia è compresa e usata, sia pure nella parte fissa del documento, quella che conferisce legittimità. Non certo per trarre facili conclusioni da un singolo episodio, ma per anticipare ciò che diremo nei paragrafi successivi, il confronto tra l'unica formula liturgica di sicura ascendenza bizantina sopravvissuta e le formule dei protocolli e degli escatocolli dei primi documenti volgari, certifica che il mondo bizantino sopravvisse nell'universo sardo senza scerotizzarsi come relitto insignificante solo quando venne 'tradotto' o in-

¹⁴⁷ *Infra*, p. 120.

¹⁴⁸ PAULIS 1983, p. 161.

¹⁴⁹ Cfr. *infra*, p. 105.

serito (coi prestiti e i calchi) nell'alveo latino dell'Isola. In questo quadro è ben difficile pensare che l'uso scritto prevalente delle classi dotte sia stato il greco e si sia svolto fino al punto da coniare un modello di riferimento per il nascente documento volgare; è più facile pensare ad un *continuum* latino-volgare sul quale son precipitati dal greco repertori formulari dal valore corroborante, al pari dei sigilli a legenda greca. Il fatto che i primi testi volgari utilizzino il formulario bizantino in sardo, rivela una mediazione culturale, legata alle esigenze dell'efficacia della comunicazione, in cui era prevalente la continuità della tradizione latina. Il problema è semmai posto dalla natura di questa tradizione, che si è costretti a intuire, data la carenza di documentazione, piuttosto che a descrivere con sicurezza. Ne parleremo nei prossimi paragrafi.

Un processo simile a quello rilevato per la formula di benedizione delle acque si registra anche nell'espressione con cui, nei documenti medievali, chi si rivolgeva al Giudice per chiedergli di essere autorizzato a compiere un determinato negozio giuridico, gli augurava di vivere e regnare *balaus annus et bonus* 'molti e buoni anni' (almeno secondo le cosiddette *Carte volgari* dell'Archivio arcivescovile di Cagliari). La formula, già da Terracini¹⁵⁰ ma più dettagliatamente da Paulis¹⁵¹, viene fatta derivare dall'espressione *pollà tà éte tòn basiléon* 'che siano molti gli anni degli imperatori', presente nell'acclamazione che la milizia sarda «di stanza alla Corte imperiale rivolgeva agli imperatori», secondo la testimonianza del *De cerimoniis* di Costantino VII Porfirogenito (911-959) di cui già si è detto¹⁵². Il passaggio da *pollà tà* a *balaus* (con sonorizzazione della labiale sorda in posizione iniziale, come avviene anche in altri prestiti bizantini del sardo), attraverso un trattamento dell'intero sintagma frainteso come *pollàta* e svolto poi, sempre per integrazione morfologica popolare, come gli aggettivi latini in -ATUS, dà la misura del relitto formulare non più compreso, irrigidito e ripetuto in un am-

¹⁵⁰ TERRACINI 1931, p. 210.

¹⁵¹ PAULIS 1983, pp. 178-181.

¹⁵² Cfr. *supra*, p. 62.

biente latino a cui il greco si è sovrapposto come un sigillo pendente da una carta.

Una conferma del processo di sclerotizzazione e riuso di termini dotto è dato dal nome di *tása, táya, táža* con cui, secondo Wagner, si designava ‘una specie di componimento poetico breve, senza che si possa stabilire con sicurezza in ogni singolo caso quale sia il vero e fondamentale valore del termine’¹⁵³. Paulis dimostra che esso deriva da locuzioni greco-bizantine come *psállein tàksin* ‘cantare [gli inni che compongono] l’Ufficio divino’¹⁵⁴.

Non diversamente da quanto accaduto per la formula di benedizione dell’acqua e per *taša*, ma con maggiore fortuna, un termine della tradizione liturgica bizantina è sopravvissuto nel lessico giuridico medievale sardo e la sua storia è indicativa delle mediazioni che si ebbero tra romanità e greicità nell’alto Medioevo isolano. Si tratta del famoso termine *condaghe*, che indica nei testi volgari ‘libri patrimoniali ecclesiastici’, fossero essi relativi ad una piccola chiesa rurale o a un’importante abbazia. In essi venivano registrati acquisti, permutate, ma anche sentenze dei tribunali dove si era reso necessario risolvere le questioni contese. Essi potevano essere esibiti in giudizio come prova del possesso di un bene, o come memoria di un precedente giudizio.

Dal Meyer-Lübke¹⁵⁵ in poi, nessuno ha discusso la derivazione dal gr. *χουvταχι(ov)*, nel senso di ‘bastone intorno al quale si avvolgeva il *volumen*’. Giampaolo Mele, recentemente, ha proposto di ricondurre la parola sarda all’accezione più comune del termine *kontákion* nel mondo

¹⁵³ WAGNER DES 1964, s.v. *taša*.

¹⁵⁴ PAULIS 1983, p. 174: «Quando *tasi*, termine dotto inizialmente circoscritto alla sfera del linguaggio ecclesiastico, si popolarizzò, un processo di integrazione morfologica lo inquadrò all’interno della classe dei sostantivi femminili in *-a*, non diversamente da quanto accadde alla parola greco-bizantina per ‘maggiorana’, *merdekoúse* (pronunciata *merðikúsi*) che, come si è visto, divenne in sardo *marthigúsa*, *mathrigúsa*, *mathrigúya*, *mathrikúsa*, *martsigusa* ecc.». Sul piano fonetico, l’esito primario dovrebbe essere stato *tasi*, registrato da Salvatore Vidal nel ’600, nella sua *Urania Sulcitana*, Sassari, 1638, pp. 7-8, il quale scrisse di averlo tratto da frammenti di un testo latino scritto da Maragone (forse Bernardo Maragone, autore degli *Annales Pisani*).

¹⁵⁵ WAGNER DES 1964 s.v. *kondáke*.

bizantino, quella di libro liturgico-musicale particolarmente diffuso soprattutto nei secoli VIII-IX¹⁵⁶. D'altra parte, Romano il Melodo, uno dei più grandi innografi della fine del V secolo, impara a comporre dopo che in sogno la Vergine gli ordina di mangiare un *kovtáκi(ov)*¹⁵⁷.

Non sembra difficile ricostruire il percorso che ha portato un termine designante un codice liturgico a indicarne uno amministrativo. Le chiese e i loro *armaria* erano gli unici luoghi dove si conservavano e si leggevano libri, per la liturgia; con un processo di sineddoche analogo a quello per cui il libro intero (*kontákion*) prese il nome dalla parte (*kontós* 'bastoncino attorno al quale veniva avvolto il *volumen*?), così il nome di un libro liturgico passò a designare tutti i libri conservati in chiesa. È però sintomatico che l'unico libro sopravvissuto del Medioevo sardo, il *condaghe*, sia un libro patrimoniale col nome di un suo 'collega' liturgico, cosa che certifica quali siano stati gli unici argomenti degni di scrittura nei secoli 'bui' dell'Isola: il culto e la proprietà. Peraltro la sua fortuna, come termine e come oggetto, è dovuta al fatto che i *condaghi* furono libri collocati a difendere i patrimoni ecclesiastici, e lo scivolamento semantico, dal canto e dalla liturgia alla terra, è anche il segno di un progressivo diradarsi delle funzioni rituali e culturali (tuttavia mai venute meno) del clero e di un parallelo aumento del peso delle relazioni patrimoniali e sociali della Chiesa.

Detto tutto questo, resta il fatto che proprio il termine *condaghe* attesta con la sua diffusione generale su tutto il territorio sardo, come pochi altri prestiti bizantini, quanto debba essere stata circondata da prestigio la presenza ecclesiastica e monastica grecofona del VII-VIII secolo. A questa presenza, alla quale concorsero ragionevolmente eremiti e monaci, si devono probabilmente i prestiti greci relativi alle piante, all'apicoltura e alla vita comune in genere, censiti da Paulis, che però sono in numero considerevolmente inferiore rispetto a quelli relativi ad altri campi semantici.

¹⁵⁶ MELE 2002, p. 146.

¹⁵⁷ CAVALLO 2006, p. 345.

In ultima analisi, non si può dubitare, dati i sigilli a legenda greca, le formule di ascendenza bizantina nei documenti giudiciali dell'XI secolo, l'esistenza di prestiti direttamente provenienti da usi liturgici bizantini, che vi sia stato in Sardegna un qualche uso scritto del greco, ma a parte ciò che si dirà più avanti sul X secolo sardo, sembra proprio che esso sia stato limitato nel tempo e reso precocemente sterile – al punto da sopravvivere in formule e relitti – da un prevalente e pervasivo sistema linguistico-culturale latino.

Strategie e signorie mediterranee

Nel 754 il papa Stefano II inaugurò il ribaltamento della tradizionale alleanza tra papato e impero bizantino, scegliendo al posto di quest'ultimo l'emergente potenza dei Franchi. «A partire dalla seconda metà del secolo VIII quasi tutti i papi furono di origine romana (nei precedenti 70 anni, invece, la situazione era stata completamente diversa)»¹⁵⁸.

I pontefici del IX secolo, come si è già visto¹⁵⁹, intervennero ripetutamente sull'Isola, per censurare costumi e ricondurre ad opportuna disciplina il clero, specie quello che si era macchiato di eresia. Sempre nel IX secolo, gli *Annales* di Eginardo riferiscono di contatti con la corte franca. Tra le altre notizie per l'815 vi si legge che *legati Sardorum de Carali civitate dona ferentes venerunt*¹⁶⁰, laddove, pur nella laconicità della notizia si parla di ambasciatori dei Sardi provenienti da Cagliari, e ciò conferma che gli orientamenti diplomatici del papato incidevano notevolmente sul governo dell'Isola. Dall'827 all'878 si consuma la capitolazione della Sicilia in mano araba, e se già dagli anni Venti le rotte tirreniche erano infestate dalla pirateria islamica, alla fine del IX secolo il canale di Sicilia divenne pericoloso perché presidiato da entrambi i lati dai Saraceni. Appare dunque improbabile che i secoli IX e X siano

¹⁵⁸ TURTAS 1999, p. 158; nota 75.

¹⁵⁹ Cfr. *supra*, p. 65.

¹⁶⁰ EGINARDO An., 1826, p. 217.

stati caratterizzati da intensi rapporti con Bisanzio, sebbene un legame, seppure formale, è sicuramente rimasto ed è stato anche coltivato soprattutto dall'ambiente cagliaritano, come attesta il *De cerimoniis* di Costantino VII (il quale elenca l'arconte di Sardegna prima del duca di Venezia, i principi di Capua e di Salerno, il duca di Napoli, gli arconti di Amalfi, di Gaeta e della Bulgaria), ragionevolmente come fattore di legittimazione interna e, forse, mediterranea, piuttosto che come strumento di integrazione reale in un potere lontano e inconcludente¹⁶¹. Ha un certo significato, in tal senso, che la cronaca araba di Ibn Hayyan di Cordova registri, per il 942, un'ambasciata del signore di Sardegna, accompagnato e preceduto, nei rapporti col califfo, da mercanti amalfitani, inviata con l'incarico di aprire un negoziato di pace¹⁶². Al di là del fatto che la cronaca iberica parla ancora di un unico 'Signore di Sardegna' e non di quattro e che ciò ha un certo significato rispetto all'individuazione della data di nascita dei Giudicati, il dato più rilevante è la conferma dei legami, attivi, come sappiamo da secoli perché certificati a partire dalla *Vita Fulgentii*, tra Cagliari e il complesso sistema dei principati campani, in particolare con Amalfi. Inoltre, benché non si abbiano altri riscontri su eventuali successivi rapporti tra 'il signore dell'isola di Sardegna' e la Spagna mussulmana del X secolo, la notizia della cattura nella costiera amalfitana di una «navicula Neapolitanorum que a Sardinia vieniebat»¹⁶³ effettuata da pirati islamici durante una loro incursione nel 991 contro i ducati di Amalfi e di Napoli, sembra costituire una conferma della persistenza dei contatti tra la Sardegna e la costa campana¹⁶⁴.

Lo stretto collegamento sardo-campano era stato, d'altra parte, già individuato da Coroneo per ciò che riguarda la provenienza dei materiali di arredo e/o delle maestranze che sembrano star dietro le chiese sardo-bizantine, almeno a partire dalla metà del X secolo (dopo la fine del-

¹⁶¹ Per una valutazione dell'ordine dei duchi nell'elenco del *De cerimoniis* cfr. COSENTINO 2002, p. 10.

¹⁶² VIGUERA-CORRIENTE 1981, p. 365.

¹⁶³ *Sermo de virtute Sancti Constantii*, in MGH, SS. XXX-2, pp. 1017-1019.

¹⁶⁴ MARTIN 2000, p. 634 (ringrazio Raimondo Turtas per la preziosa segnalazione).

la dominazione araba della Sicilia avvenuta nel 902). Probabilmente andrà individuato proprio in Amalfi il vettore mediterraneo di un rinnovato, estetico e formale rapporto di Cagliari con Bisanzio¹⁶⁵.

Detto tutto ciò, resta da valutare se e quanto sia esistita una tradizione scritta latina vuoi liturgico-agiografica vuoi amministrativa, ma pur sempre attiva, che abbia rappresentato ciò che abbiamo presupposto ipotizzando che l'influsso greco sia stato intenso in un momento (VII-VIII secolo) e progressivamente si sia attenuato e sia stato assorbito da una cultura latina prevalente, ininterrotta e non isolata.

Rotte, manoscritti e naufragi

Si potrebbe iniziare un discorso sulla cultura scritta in Sardegna in età bizantina, citando i due codici bilingui cui si è già fatto cenno: Oxford, Bodl. Laud. Gr. 35, noto come *Laudianus*, contenente gli *Actus Apostolorum*, e il cosiddetto *Claromontanus*, Parigi, BNF, Grec 107, relativo invece alle *Epistulae* di s. Paolo¹⁶⁶. Sennonché non vi è accordo tra gli studiosi sul fatto che entrambi siano stati scritti in Sardegna; che il primo vi sia almeno passato è però certo perché al f.227 v è riportato l'*incipit* in greco del *dux Sardiniae* Flavio Pancrazio, preceduto da invocazioni in greco alla Madre di Dio che rievocano da vicino le legende dei sigilli giudicali cagliaritari e arborensi (almeno per ciò che attestano i sigilli di S. Giorgio). Il maggiore argomento che lega il *Laudianus*, il *Claromontanus* e il *Basilicanus* è di tipo paleografico¹⁶⁷. Tutti sono redatti in una onciale di tipo *b* che rimanderebbe ad un ambiente latino-africano, per i testi latini, e in maiuscola biblica per i testi greci. Sia il *Laudianus* che il *Claromontanus* sono codici digrafici greco-latini, con una differenza: il *Laudianus* presenta il testo latino degli *Actus* a sinistra, nella posizione di maggior rilievo, e probabilmente è stato compo-

¹⁶⁵ CORONEO 2000.

¹⁶⁶ Cfr. *supra*, p. 35.

¹⁶⁷ Su questi codici cfr. CAU 1981; CAVALLO 1988; MELE 1993; MELE 2000a.

sto per favorire l'apprendimento del greco da un copista che aveva più dimestichezza appunto con quest'ultimo che col latino; il *Claromontanus*, invece, ha il testo greco nella colonna di sinistra e quello latino a destra, cosa che «potrebbe essere segno di un influsso più diretto della cultura bizantina (in una situazione di bilinguismo) e pertanto una conferma della datazione lievemente più bassa che è stata proposta rispetto al *Laudianus*»¹⁶⁸. La recensione latina del testo latino è indicata dalla critica biblica con 'e' (quella greca con 'E') e sta interamente nella tradizione della *Vetus latina*; il testo greco fa parte della tradizione cosiddetta "occidentale", cioè più antica e progressivamente abbandonata a favore di quella più recente e "orientale".

La forte obiezione a incardinare i due manoscritti bilingui in Sardegna, e in particolare il *Laudiano*, nasce dalle indicazioni paleografiche che li collocano verso la fine del VI e il principio del VII, in piena età gregoriana, periodo rispetto al quale proprio l'epistolario di Gregorio Magno tratteggia un profilo della Sardegna povero di attività intellettuali quale quello che abbiamo riassunto nei paragrafi precedenti e descritto da Ettore Cau come un «ambiente in cui non c'è spazio per l'indagine speculativa e per la vita intellettuale, (...) di mediocre spessore»¹⁶⁹, nel quale non poteva operare chi avesse sia la sensibilità 'filologica' attestata dal pregio della lezione del *Laudianus*, che la competenza per curarne l'allestimento¹⁷⁰. In buona sostanza, l'argomento contro la tesi dell'elaborazione in terra sarda dei prestigiosi manoscritti è da una parte *ex silentio* (Gregorio Magno non parla dello *scriptorium* né del monastero fondato da Fulgenzio da Ruspe, né di altri monasteri o *scriptoria* capaci dell'operazione culturale sottesa dal *Laudianus* e dal *Claromontanus*), e dall'altra è pregiudiziale, giacché ritiene episodico (per ciò che attiene alle citazioni scritturistiche di Lu-

¹⁶⁸ PIRAS 2002b.

¹⁶⁹ CAU 1981, pp. 8-9.

¹⁷⁰ Per questi motivi RADICIOTTI 1998, p. 163 ne ha collocato la confezione a Roma al tempo di Gregorio Magno, ad opera di «un funzionario o un missionario di lingua madre greca, da parte di uno scriba greco, sulla base di una tradizione bilingue e di grafica particolarmente autorevole e di origine orientale».

cifero di Cagliari), e non tradizionale, il riferirsi della Chiesa sarda alla più antica tradizione testuale, liturgica e culturale romana, e quindi non ritiene possibile che questa Chiesa negletta e periferica sia stata una culla della *Vetus latina*.

Senza voler negare che il *Laudianus* possa essere stato copiato e confezionato a Roma all'epoca di Gregorio, restano a deporre a favore di una provenienza sarda di entrambi i codici digrafici, come ha voluto recentemente ricordare Antonio Piras, le forti affinità tra il testo degli *Actus* tradito dal *Laudianus* e quello testimoniato da un altro celebre codice, di sicura provenienza africana, il *Gigas Holmiensis* «la cui forma testuale, per quanto riguarda gli *Acti* concorda con le citazioni di Lucifero di Cagliari»¹⁷¹. Di contro, le due redazioni greche degli *Actus* nel *Laudiano* e delle *Epistulae* nel *Claromontanus*, rientrano entrambe nel tipo occidentale:

Il primo rientra nel tipo D, il secondo più genericamente in quello 'europeo'. (...) Si tratta di un tipo [testuale] assai antico, forse anteriore al II secolo, e caratterizzato da una predilezione per la parafrasi, che si esplicita in aggiunte più o meno estese o in alcune omissioni notevoli. Marcione, forse Taziano, Giustino, Ireneo, Ippolito, Tertulliano e Cipriano si servirono tutti in misura maggiore o minore di una forma di testo occidentale. Questi tipi 'occidentali' ebbero vasta circolazione non solo in Africa settentrionale, da dove forse passarono in Sardegna, ma anche in Italia, in Gallia e persino in Egitto¹⁷².

Infine, va ricordato che la diffusione del Salterio Romano in Sardegna, come si è già detto¹⁷³, è attestata dall'iscrizione di *Gaudiosus* che riporta l'*incipit* del salmo 50 appunto secondo quella recensione. Ne vien fuori l'immagine di un testo biblico circolante nell'Isola fortemente

¹⁷¹ PIRAS 2002b, p. 167.

¹⁷² *Ibidem*

¹⁷³ Cfr. *supra*, 39.

compatibile con i dati testuali dei tre testimoni, al punto che si è giunti ad affermare:

Data l'affinità testuale tra le citazioni luciferiane, il testo del *Claromontanus* e quello del *Laudianus*, parrebbe ragionevole ipotizzare che, almeno per il Nuovo Testamento, proprio una particolare forma occidentale, di probabile origine nordafricana e simile ma non identica al *Codex Bezae*, fosse il testo biblico prevalentemente utilizzato in Sardegna, almeno dal IV al VII secolo¹⁷⁴.

Se pure ad altri tutto ciò non sembrasse cogente per determinare l'origine di questi codici illustri e dunque anche ammettendo che il *Laudianus* sia stato composto a Roma, bisognerebbe onestamente e comunque constatare che esso è arrivato in Sardegna, dove doveva pur esistere una chiesa legata a Roma capace di intenderne il valore.

Le rotte seguite dai manoscritti che vengono prodotti nell'Isola o che vi arrivano e ripartono, sono significative dei rapporti che le élites alfabetizzate sarde intrattenevano con e nel mondo occidentale latino. Il *Laudiano*, per esempio, lascia la Sardegna e raggiunge l'Inghilterra, dove nell'VIII secolo è utilizzato da Beda (delle oltre sessanta citazioni che egli fa degli *Actus* nella sua *Retractatio in Actus Apostolorum*, molte sono conformi alla sola lezione del *Laudianus*); alla fine del secolo è in Germania, passa forse a Hornbach nel Palatinato, e giunge a Würzburg; qui rimane per otto secoli, fin quando, in piena Guerra dei Trent'anni, entra a far parte del bottino degli Svedesi fino a che, prima del 1636, viene acquistato dall'arcivescovo di Canterbury William Laud e da questi donato alla Bodleiana di Oxford¹⁷⁵. Se il manoscritto provenisse dagli ambienti di Gregorio Magno, esso dovrebbe essere stato uno strumento coniato per le missioni di evangelizzazione: prima in Sardegna, per la predicazione rivolta ai Barbaricini, poi in Inghilterra per gli Angli e i Sassoni, infine in Germania. Se invece, come noi pensiamo

¹⁷⁴ PIRAS 2002b, p. 167.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 164.

(Gregorio era un tipo concreto, non avrebbe fatto mai copiare un codice bilingue per le missioni in Occidente, dove il greco non era conosciuto e praticato), il codice venne compilato in Sardegna da un circuito prestigioso e considerato nello stesso ambiente della corte pontificia di grande valore testuale per la sua antichità e per il prestigio della chiesa Africana che, probabilmente, lo aveva allestito in terra sarda, allora non è da escludere che se possedessimo tutte le lettere di Gregorio Magno¹⁷⁶, magari potremmo trovarvi una richiesta papale di invio di questo importante codice.

Il *Claramontanus* invece, lo troviamo a Corbie nell'VIII secolo, dove servì da esemplare per una copia oggi conservata a San Pietroburgo (il cosiddetto *Sangermanensis*); nel 1565 viene utilizzato da Teodoro Beza (1519-1605), grecista, umanista, francese di nascita, successore di Calvino alla guida della Chiesa di Ginevra, per la sua edizione (1582) del *Nuovo testamento* greco. Egli scrive di averlo trovato nel monastero di Clermont vicino a Beauvais¹⁷⁷.

L'Isola, dunque, non viveva separata neanche rispetto alla ristretta cerchia di quanti in Europa nei secoli VI-VIII continuavano a saper leggere e scrivere. Essa è inserita in rotte latine, occidentali, con una certa prevalenza per l'asse romano-carolingio.

Un altro celebre manoscritto naufragato in Sardegna è l'Orazionale visigotico oggi conservato nella Biblioteca Capitolare di Verona (cod. LXXXXIX), databile alla fine del VII primi dell'VIII secolo, proveniente dalla regione di Terragona, in parte palinsesto. Si presume che esso abbia abbandonato la Spagna in concomitanza con la conquista araba del 711 e, secondo Bischoff, sarebbe rimasto in Sardegna fino al 732. La permanenza nell'Isola è attestata dalla ben nota sottoscrizione di *Fl(avius) Sergius bicornidominus sa(n)c(t)e (E)cl(esie) Caralita(ne)*¹⁷⁸. Oltre a certificare l'utilizzo della rotta verso la Sardegna, probabilmente

¹⁷⁶ Sui *deperditi* dell'epistolario sardo di Gregorio cfr. TURTAS 1999, p. 103; TURTAS 1999a, pp. 498-500.

¹⁷⁷ PIRAS 2002b, p. 166.

¹⁷⁸ MELE 2000b, p. 547.

passando per le Baleari, da parte dei fuggiaschi dalla Spagna araba, il codice fornisce una preziosa attestazione della cultura grafica di un membro del clero della più importante delle chiese locali sarde. Ebbene, secondo Ettore Cau

La scrittura usata da questo dignitario della Chiesa sarda, è del tutto vicina alla corsiva nuova impiegata in quegli stessi anni nell'Italia longobarda: una sottoscrizione che mostra la persistenza della cultura latina accanto alla greca e anche l'allineamento dell'Isola alle direttrici di evoluzione grafica che andavano svolgendosi nel continente¹⁷⁹.

D'altra parte, è ugualmente in questo periodo che Turtas, confermando la ricostruzione degli eventi fatta a suo tempo da Lanzoni e De Romanis, colloca l'arrivo dall'Africa delle spoglie di Sant'Agostino, probabilmente portate nell'Isola dopo la caduta di Cartagine, e da qui traslate a Pavia grazie all'acquisto che ne fece Liutprando¹⁸⁰. Questo incardinamento della Sardegna nelle rotte e nelle relazioni culturali e politiche occidentali e latine è confermata anche dalla presenza nella seconda professione di fede di Eutalio, vescovo di Sulci, una delle maggiori testimonianze dell'esistenza di alto clero di lingua greca nella Sardegna del VII secolo¹⁸¹, databile tra il 662 e il 680-81, di una chiara dichiarazione di subordinazione alla Chiesa di Roma («Quanti sono e sono stati condannati dalla santa Chiesa cattolica di Dio e dalla grande Chiesa apostolica di Roma, anche noi rifiutiamo e condanniamo»)¹⁸². Dalla Spagna mozarabica è giunto, infine, ormai verso l'anno Mille, un altro prezioso cimelio: il reliquiario con iscrizione in caratteri cufici ritrovato nell'altare della chiesa di Santa Maria Navarrese¹⁸³. Incredibilmente, nonostante la notizia di un naufragio sulle coste orientali di un naviglio

¹⁷⁹ CAU 1981, p. 138.

¹⁸⁰ LANZONI 1927, II, pp. 699-700; DE ROMANIS 1931, pp. 393-419; TURTAS 1999, p. 156.

¹⁸¹ TURTAS 1999, pp. 151-154.

¹⁸² *Ivi*, p. 154.

¹⁸³ FREDDI 1959.

proveniente dalla Spagna sia rimasto registrato nel toponimo e nella tradizione folklorica isolana, questo lacerto del repertorio degli approdi e dei naufragi alto-medievali non viene frequentemente citato come conferma del crocevia di viaggi, di libri e di devozioni, in cui non solo Cagliari ma un po' tutta l'Isola si trovò coinvolta.

Agiografia sarda

Uno degli argomenti addotti per negare continuità di uso scritto della tradizione latina è l'assenza di produzione agiografica alto-medievale e la sua ricomparsa solo dopo l'XI secolo ad opera, soprattutto, dei Vittorini di Marsiglia. Il compianto Paolo Mercì, costretto dall'evidenza dei fatti a concedere che dagli ambienti ecclesiastici provenivano «testimonianze sicure di una, seppure ridotta, produzione agiografica autoctona», per darne conto citava la *Legenda Sancti Georgii* di S. Giorgio di Suelli, la cui redazione è databile al primo ventennio del XII secolo¹⁸⁴, e la *Passio Sancti Luxurii*, attestata dal codice Vaticano Latino 6453 della Biblioteca Apostolica Vaticana, databile anch'esso al XII secolo e di provenienza pisana. Mercì affermava che alla redazione della *Passio* di Lussorio si poteva anche assegnare una data anteriore al Mille, ma non ne spiegava il perché. Aveva dunque gioco facile a concludere che, benché ci fosse qualche segnale di testi agiografici latini alto medievali, una vera tradizione di *Vitae*, *Passiones* e *Officia* riparte solo sotto impulso benedettino, e quindi dopo la metà dell'XI secolo¹⁸⁵.

Senza nulla togliere alla correttezza del quadro ricostruito da Mercì a suo tempo, le ultime acquisizioni filologiche consentono di illuminare con più chiarezza la continuità di trasmissione dei testi e delle tradizioni.

È in questo senso significativa l'edizione della *Passio sancti Saturnini* realizzata da Antonio Piras¹⁸⁶, prima della quale si riteneva, sull'on-

¹⁸⁴ MOTZO 1987e e MELE 1998.

¹⁸⁵ MERCI 1982, pp. 12-14.

¹⁸⁶ PIRAS 2002a.

da dell'autorevolezza dei bollandisti in generale e di Delehaye¹⁸⁷ in particolare, che la *Passio* fosse sostanzialmente un calco dalla passione di San Sergio. Piras ha inequivocabilmente dimostrato che la storia della tradizione è ben diversa. L'attenzione degli studiosi si era infatti concentrata, nel passato, sulla *Legenda sancti Saturni*¹⁸⁸, attestata da un manoscritto cartaceo del XV secolo conservato nell'Archivio Arcivescovile di Cagliari (siglato A nell'edizione Piras), e da un altro manoscritto cartaceo (siglato K) custodito nell'Archivio del Capitolo e risalente alla fine del XVI od ai primi del XVII secolo. Entrambi, come dimostra almeno una lacuna, dipendono da un deperdito più antico da cui forse trasse la trascrizione Remigius De Buck per gli *Acta Sanctorum* nel 1883 (Octobris XIII, pp. 306-307). Questo è il testo elaborato tra la fine dell'XI e i primi del XII sec. dall'agiografo vittorino che, all'interno della *Legenda*, dedicò due *Lectiones* a s. Gavino e ai suoi soci e una a s. Simplicio, il martire della Gallura. Partendo da questa *Legenda* Giovanni Arca trasse, nel 1598, una *Passio s. Saturni*¹⁸⁹, anche questa riedita nel 1883 da De Buck (pp. 303-5). Un'altra recensione della *Passio s. Saturni* (BHL 7491), attestata da quattro manoscritti, due membranacei del XII-XIII secolo e due cartacei del XVI-XVII (la cui *editio princeps* venne curata da Bonino Mombrozio nel 1480 nel suo *Sanctuarium seu vitae sanctorum*) è stata ingiustificatamente spregiata (*a nonnullis viris doctis iisque clarissimis nescio quo pacto immerito contempta*, scrive Piras). La ragione della poca considerazione del testo è la sua "scorrettezza" e il suo sapore arcaico, da età del ferro (scriveva il De Buck, citato da Piras: *stylus redolet aevum ferreum auctoremque non magis literarum latinarum quam historiae peritus*), giudizio condiviso dai bollandisti e dal Motzo; ma soprattutto risiede nell'indimostrata sua dipendenza dalla passione di s. Sergio e di s. Saturnino Tolosano. Viceversa, il lavoro accurato di Piras ha dimostrato che è semmai vero il contrario,

¹⁸⁷ DELEHAYE 1933, p. 312.

¹⁸⁸ *Bibliotheca Hagiografica Latina antiquae et mediae aetatis* (=BHL), ed. socii Bollandiani, 7490.

¹⁸⁹ ARCA 1598, I, pp. 1-9.

ovvero che è la recensione più antica della passione di s. Saturnino ad essere stata il modello della passione di s. Sergio e che nessun ruolo vi ha svolto la passione di s. Saturnino Tolosano. Il carattere ‘rustico’ della lingua è compatibile con la datazione proposta da Piras all’VIII secolo; inoltre, sia i riferimenti geografici che il sistema di datazione e la formula di confessione della propria fede che Saturnino pronuncia prima di morire, sono compatibili con l’ipotesi di una elaborazione sarda del testo.

Il testo¹⁹⁰ è ricco di precisi riferimenti geografici e ciò depone a favore di una sua circolazione locale, dove la contestualizzazione della vicenda nello spazio non aveva ancora perso di significato a favore del solo valore simbolico degli eventi. Vi si legge che in uno dei giorni di festa in onore di Giove (*quem profanorum idolorum gentiles putabant esse principem*), si celebrava l’annuale sacrificio nel *Capitolio* della città *quod portui maris Caralitanae civitatis vicinum erat*. La processione pagana procedeva *per sacram viam, quae ducitur a templo Solis vel a loco qui vocatur Puteus Novus praefatae civitatis Caralitanae confinio proximus*. Il povero Saturnino (*adolescens quidam nomine Saturninus Christiane fidei a suis parentibus eruditus et Christi domini fidelis sequipeda iam effectus*) ha la sventura di passare in prossimità del Campidoglio cittadino mentre si svolge il rito e di ‘impedirne’ il buon esito (*transitu tantum Saturnini beatissimi martyris scelerati sacerdotis actionem fecit tamquam nihilum evanescere*). Il giovane viene inseguito dalla turba dei pagani e catturato *iuxta lacum qui appellatur Apollinis*; interrogato sulla sua fede, che lui conferma ferventemente, viene infine ucciso con un colpo di spada dallo stesso sacerdote pagano (*ab ipso nequissimo sacerdote memoratus beatissimus Saturninus martyr graviter vulneratus, Christum dominum confitendo sanguinem effundens spiritum tradidit*). Nessuno dei toponimi citati è sopravvissuto fino a noi, se si fa eccezione per la *Fonte noa* che secondo Motzo è l’erede del *Puteus*

¹⁹⁰ PIRAS 2002a, pp. 37-42.

novus citato (nella *Passio* vittorina *locu novi fontis*)¹⁹¹; sempre Motzo, citando altri testi, propone che il Campidoglio sorgesse nel luogo dove poi sorse la chiesetta di S. Nicola detta in Caposolio, sita «al centro del quartiere più ricco e sontuoso dell'età imperiale, dove si sono scoperti gli avanzi più notevoli dell'antica Cagliari»¹⁹². Vi è però un altro e più solido argomento che lega la redazione alla Sardegna. Saturnino, quando viene sommariamente interrogato dai suoi persecutori, dichiara: *Iam ego domini Iesu Christi vexillo signatus, eius caelesti virtute munitus sum* ecc. L'espressione riprende formule liturgiche contenute in antichissimi sacramentari dell'VIII secolo (*hos electos tuos crucis dominicae cuius impressione signamur; virtute custodi*), e induce l'editore a considerarla come un fattore decisivo per collocare la redazione nell'VIII secolo: *quod mihi opinionem confirmat qui passionem s. Saturnini saeculo VII vel VIII adscribendam censeo*. Piras inoltre sottolinea come la formula risenta notevolmente della mutuazione di vocaboli dal lessico militare. Va a questo punto ricordato che i martiri sardi sono quasi tutti, o per lo meno i più venerati, martiri militari. A datare al VI-VIII secolo (con maggiore probabilità per quest'ultimo) la redazione del testo, concorre anche l'espressione della data del *dies natalis* (che per i martiri è il giorno della morte): *III kalendarum Novembrium die*. Piras ricorda che questa modalità è sì attestata dal III-IV secolo, ma molto diffusa nel VII e nell'VIII.

Molti indizi portano dunque a collocare la composizione del testo in Sardegna nel periodo in cui (VIII secolo), come si è visto, vi è un incrociarsi di codici, di arrivi e di partenze, che potrebbe spiegare anche perché la *recensio* più antica della *Passio Sancti Saturnini* sia stata trädita da codici conservati in biblioteche lombarde e romane, giacché in quel periodo le rotte verso l'Italia longobarda (si pensi al viaggio delle spoglie di Agostino a Pavia) e la corte Pontificia erano largamente frequentate.

¹⁹¹ MOTZO 1987f, p. 169, nota 1. Motzo riteneva che il nome del martire fosse *Satur-nus* e non *Saturninus*. Oltre alle attestazioni della *recensio* più antica, si hanno ora attestazioni archeologiche difficilmente confutabili a favore di Saturninus, cfr. ARTIZ-ZU 2002.

¹⁹² *Ibidem*

La vicenda della *passio* di Saturnino può però collocare la tradizione scritta mediolatina di cui è testimone troppo a ridosso dell'età tardo-antica (che potremmo chiamare fulgenziana e gregoriana insieme per la Sardegna, in onore del fondatore dell'unico *scriptorium* che l'Isola possa vantare in tutto il Medioevo e del papa che strettamente ne ha promosso l'evangelizzazione alla fine del VI secolo) e quindi depotenziarne la portata di testimonianza di vitalità latina nei secoli più propriamente "bizantini". Vi è però un indizio in un'altra *passio*, per questi secoli, di un'attività di copia dei testi agiografici che è molto utile per confermare la vigenza di processi di tradizione e di riuso dei codici e dei testi. La *Passio* di sant'Efsio (per la cui storicità rinviemo agli studi specifici¹⁹³) è tradita da sei manoscritti e si articola sostanzialmente in tre redazioni: non si avvale ancora di un'edizione critica accurata. Tuttavia, l'importante lavoro di un Maestro come Delehaye ha chiarito come la prima e la seconda redazione riutilizzino largamente la seconda versione della leggenda militare di s. Procopio, e più precisamente, come ha chiarito Pier Giorgio Spanu, «una versione intermedia della seconda leggenda di s. Procopio, andata dispersa e dovuta, probabilmente, ad un agiografo italo-meridionale interessato all'ambientazione delle imprese militari di *Nemias/Procopius* (e quindi, per i sardi, *Ephysius*) in Apulia e nel territorio di *Caieta*»¹⁹⁴. Per questo motivo, ossia per la mediazione di una redazione italica, mentre Procopio nella seconda leggenda viene battezzato in prigione, Efsio non viene battezzato a Cagliari durante la prigionia che precede il martirio, ma a Gaeta. Spanu ipotizza che tale redazione italica fosse in greco e probabilmente risalisse alla fine del X secolo, e adduce, a conferma di ciò, la presenza nella *passio* sarda di un passo in cui Efsio viene detto *cognomine stratilatem*¹⁹⁵.

¹⁹³ SPANU 2000, pp. 61-82; 163-169; DELEHAYE 1909, pp. 77-88; DELEHAYE 1968, pp. 135 e s.

¹⁹⁴ SPANU 2000, p. 68.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 165: Barbari interea eis obviam venerunt; sed illi ex illis quosdam occiderunt, quosdam vero manibus post tergum ligatis ad ipsum Ephysum, cognomine stratilatem, perduxerunt.

Già Turtas¹⁹⁶ aveva segnalato che *stratilates* era il termine bizantino che traduceva il latino *magister militum* e che doveva essere stato attribuito ad Efisio in un tempo in cui ancora esso poteva essere compreso, per poi rimanere nel testo latino quando ormai non lo era più, al punto da essere inteso come cognome. È certo ben significativo che questo termine occorra solo nella parte della *Passio* in cui Efisio conduce una campagna contro i Barbaricini *in locum qui Arvorea nuncupatur*, perché la campagna contro i pagani (chiamati semplicemente Barbari nella *passio*) ricorda molto da vicino la campagna condotta dal dux Zabarda contro i Barbaricini di cui abbiamo parlato¹⁹⁷, e perché il titolo di *stratilates* è lo stesso che troviamo in due sigilli dell'archivio di S. Giorgio del Sinis, *Solomon* e *Sergios*, ed è lo stesso del sigillo biliguo greco-latino di *Georgius*, appunto, *magister militum/stratilates*¹⁹⁸. È però anche vero che *Arvorea/Arborea* è un toponimo che occorre nelle carte e nei sigilli molto tardi, forse al principio dell'XI secolo nei primi¹⁹⁹, alla seconda metà dell'XI nelle seconde. Ne consegue che la *Passio* restituisce probabilmente diverse fasi di redazione distribuite in un arco di tempo non breve, che utilizzarono diverse fonti, non tutte assemblate o allestite fuori dall'Isola. Il termine *stratilates*, a nostro avviso, non rimanda necessariamente ad una redazione in greco, ma forse e più probabilmente ad un ambiente latino in cui i retaggi del mondo greco non erano ormai ben capiti. A un *milieu* latino grecizzante mi pare rinvii anche il passo di poco successivo a quello in cui è presente *stratilatem*, nel quale si descrive l'uomo miracolosamente apparso a Efisio poco prima della battaglia: *vidit beatus Ephysus ad dexteram suam in orientis parte virum eunucho cubiculari ac palatii primo similem* ecc.. È stato osservato che anche *cubicularius* è titolo che ricorre in uno dei sigilli di S. Giorgio (quello di *Geórgios cubicolários*) e che anch'esso probabilmente non era di facile comprensione oltre il tempo in cui designò un

¹⁹⁶ TURTAS 1999, p. 44.

¹⁹⁷ Cfr. *supra*, p. 49.

¹⁹⁸ SPANU-ZUCCA 2004, pp. 116-118.

¹⁹⁹ Il sigillo a legenda greca di *Zerchis* arconte di Arborea, SPANU-ZUCCA 2004, pp. 145-146, non presenta elementi interni di datazione.

alto funzionario di corte, ma l'intera espressione ha tutta l'aria di voler dare l'idea del ruolo dell'angelo nella burocrazia celeste attraverso un titolo ancora attivo in quella terrena. Tutte queste stratificazioni o, se si vuole, questi relitti di precedenti redazioni o tradizioni, unite alla conferma della rotta campana che abbiamo visto essere stata attiva nel VI secolo nei rapporti tra Fulgenzio a Cagliari e Eugippio a *Castellum Lucullanum*, e nel X nei rapporti tra il califfo di Cordova, Amalfi e la Sardegna, compone un quadro di continuità di relazioni non adeguatamente apprezzato dagli storici, e lo inserisce in un contesto di tradizioni manoscritte che lasciano tracce evidenti nei testimoni seriori.

Un ultimo indizio di una tradizione agiografica che attraversa i secoli dell'alto Medioevo e giunge fino ai nostri giorni, viene dalla *Passio Sancti Lussorii* (san Lussorio)²⁰⁰. Il più antico testimone di questo testo è un manoscritto di probabile origine pisana, databile alla prima metà del XII secolo e conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana²⁰¹. È stato rilevato recentemente²⁰² – ed era sfuggito ai precedenti studiosi – che i salmi citati al principio del testo, allorquando Lussorio leggendo il salterio si “imbatte” nel salmo 85 (*et dum ordinem psalmorem legendo percurreret, venit ad octuagesimum quintum*) seguono la recensione del Salterio romano (che recita *honorificabunt nomen tuum* per il salmo 85 e *retribue servo tuo vivam et custodiam sermones tuos* per il 118) e non quella della *Vulgata* (*glorificabunt nomen tuum* per il primo, *retribue servo tuo vivifica me et custodiam sermones tuos* per il secondo). È chiaro che un'esplicita e non fortuita fedeltà al *Salterio romano* non può spiegarsi con un intervento benedettino del XII secolo, ma solo ipotizzando un *deperditus* che non poteva che essere stato esemplato in Sardegna dove, come si è visto, il *Salterio romano*, e tutta la *Vetus latina*, era fattore distintivo della Chiesa isolana sin dalle sue origini.

²⁰⁰ MOTZO 1987i; MELE 2005, Appendice 1; SPANU 2000, p. 189, con testo della *Passio* tratta da Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, Novam editionem curaverunt duo monachi Solesmenses, I-II, Parisiis 1910 [1^a ed. Milano 1479], pp. 116-117.

²⁰¹ Vat. Lat. 6453, MELE 2005, p. 6.

²⁰² MELE 2005, p. 7.

Le rotte, dunque, gli approdi e le partenze, i manoscritti e le vite dei santi, restituiscono il quadro, certo lacunoso, ma non poi così oscuro, di una latinità medioevale attiva, che possiede i suoi libri e le sue relazioni, in particolare quella importantissima verso la Campania, dietro la quale stava l'importante cenobio di Montecassino.

Alla domanda iniziale che ci si è posti, ossia se si sia continuato a scrivere e leggere il latino, almeno in ambito ecclesiastico, ci sembra che si possa rispondere di sì.

5. Il X secolo: iscrizioni, rotte e sigilli

Sono state datate prevalentemente al X secolo un numero cospicuo di iscrizioni greche tutte provenienti dal Giudicato di Cagliari. Ha portato a tale datazione prevalentemente la comparazione degli elementi decorativi con i corrispettivi campani datati o databili, come pure l'insieme delle caratteristiche strettamente epigrafiche. Escludiamo dall'elenco i frammenti provenienti da Donori, perché non abbiamo potuto verificarli.

Assemini

ISCRIZIONE DI TORCHITORIO E GETITE²⁰³

Seconda metà X secolo

+ Κ(ύρι)ε βοήθει τοῦ δούλου σου Τορκοτορίου ἄρχοντος Σαρδινίας καί τῆς δούληςσου Γετιτ[...]

+ Signore, soccorri il tuo servo Torchitorio arconte di Sardegna e la tua serva Geti[te]

ISCRIZIONE DI NISPELLA²⁰⁴

Primi decenni dell'XI

Εν ὠνό[.....] Ἐγο Νισπέλλα Ὀχώτις [...]/ τῶν Ἀγίων Κορνηφίων Αποστόλων Πέτρου καί Παύλου καί τοῦ Ἀγίου Ἰωάννου τοῦ Βα[....] / Παρθενομάρτυρος Βαρβάρας ωντῆς πιεσβίης αὐτῶν δώσει μοι Κ(ύριος) ὁ Θεός τήν ἄφεσην[.....]

²⁰³ GUILLOU 1996, sch. 215. CAVALLO 1988, p. 474: «(...) presenta caratteristiche tecniche altrimenti elevate: scanalature assai precise, allineamento regolare, forme rifinite»; CORONEO 2000, 208-209.

²⁰⁴ GUILLOU 1996, sch. 216. CAVALLO 1988, p. 474: «(...) i caratteri mostrano squilibri di modulo e irregolarità di tracciato, ma si tratta di un caso isolato».

In no[me del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, amen.] Io, Nispella, Ocote [...], dei santi apostoli corifei Pietro e Paolo e di s. Giovanni Ba[t]tista e della] vergine martire Barbara per la cui intercessione mi conceda il Signore Dio la remissione [dei peccati].

Museo Archeologico Nazionale Cagliari

(probabilmente proveniente da Villasor o Decimoputzu)

ISCRIZIONE DI UNUSPITI E SORICA

Metà del X secolo

+ Κ(ύρι)ε βοήθε τοῦ δούλου σου Οὐνουσπίτι [...] συνβίου αὐτοῦ Σουρίκ-
α(ς) / ἀμήν πενήτω(ν)

+ Signore, soccorri il tuo servo Unuspiti [.....] e sua moglie Sorica.
Amen, in umiltà.

ISCRIZIONE DI TORCHITORIO, SALUSIO E ORZOCCO²⁰⁵

Seconda metà del X secolo

+ Κ(ύρι)ε βοήθε τοῦ δούλων τοῦ Θεοῦ Τουρκοτουρίου βα(σιλέως) α-
σπα(θαρίου) κ(αί) [Σα]λουσίου τῶν ἐυγενεστάτων ἀρχόντων ἡμῶν
ἀμην. Μνησθητι Κ(ύρι)ε καί [.]ούλου / [...] σου Ορτζοκορ [...]

+ Signore, soccorri i servi di Dio Torchitorio, spatario imperiale, e
[Sa]lusio nostri nobilissimi arconti. Amen. Ricordati Signore anche del
tuo servo Orzocco. [Amen]

²⁰⁵ GUILLOU 1996, sch. 226, erroneamente localizzata a S. Antioco; CAVALLO 1988, p. 474: “Le epigrafi di S. Sofia di Villasor (...) rivelano un equilibrio sapiente di vuoti e di pieni ed una tecnica di manifattura esperta: di particolare interesse sotto questo aspetto si dimostrano le iscrizioni relative agli *arcontes* e *protospatari* Torcotorio e Salusio”. CORONEO 2000, p. 217.

Sant'Antioco, Basilica di Sant'Antioco sulcitano

ISCRIZIONE DI TORCHITORIO, SALUSIO E NISPELLA²⁰⁶

Primi decenni dell'XI secolo

[...]ωρχοτορίου προτουσπαθαρίου Κα[ί] [Σαλ]ουσίου [...]ντος [.....]
τῆς Νισπέλλα(ς)

[..... T]orchitorio protospatario e [Sal]usio [arco]nti [.....] anche Nispella.

ISCRIZIONI LATINE IN ARCHETTI DI CIBORIO²⁰⁷

Seconda metà del X

[...] evm D(omi)ne et [.....]

e ista tor[...]

festina et erv[.....]

[p]ro nostra pecca[ta] / de tetro angv[stoque] (collezione Biggio)

Nuraminis, Parrocchiale di San Pietro apostolo

ISCRIZIONE DI COSTANTINO IMPERATORE IN CARATTERI LATINI MA IN LINGUA GRECA

Seconda Metà del X secolo

[...]ntinv megal[...]²⁰⁸

s.[Costa]ntino il Gran[de]

Guglielmo Cavallo, in riferimento a queste epigrafi, rilevò a suo tempo come esse si collocano in un arco temporale nel quale inizia quel «processo di emancipazione delle istituzioni sarde dal potere centrale bizantino». Contemporaneamente a questo distacco, si registrerebbe un elevarsi stilistico e tecnico del messaggio epigrafico: «le iscrizioni greco-sarde si rivelano prodotte da una classe dirigente, quella dei Giu-

²⁰⁶ GUILLOU 1996, sch. 231; CAVALLO 1988, p. 474; CORONEO 2000, p. 241.

²⁰⁷ CORONEO 2000, pp. 249; 254; 256.

²⁰⁸ PANI ERMINI 1981, p. 67; PANI ERMINI 1992.

dici, che – ponendosi ormai come autonoma e speculare rispetto a Bisanzio – vuole proiettare una sua immagine di prestigio ed una sua forza di legittimazione. Di qui l'uso di una scrittura tutta calata nella tradizione bizantina, ma esaltata dal ricorso a forme graficamente accurate e espressive sì da rendere sufficientemente perspicuo ad una comunità a digiuno di greco (e certo largamente analfabeta) il suo messaggio tutto visuale. Sul piano più generale il caso delle scrizioni greco-sarde mostra in modi più incisivi che altrove una delle funzioni della scrittura greca nell'Occidente alto-medievale in ambienti nei quali non se ne riuscisse a cogliere (o non se ne riuscisse più a cogliere) il significato analitico-discorsivo: funzione di 'prestigio', di 'distinzione', di 'segno'»²⁰⁹.

Il problema della datazione dei testi, in larga misura affidata alla fattura epigrafica e decorativa, non è marginale.

Si riesce a fare, come appunto fece Enrico Besta²¹⁰, un po' di cronologia relativa tra il Torchitorio dell'iscrizione di Assemini, marito di Getit(e) e il Torchitorio dell'iscrizione di Sant'Antioco, marito di Nispella. Quest'ultima coppia, citata nella *Vita*²¹¹ di s. Giorgio di Suelli, sempre secondo il Besta, andrebbe collocata «intorno al Mille, piuttosto prima che dopo» e di conseguenza il primo Torchitorio scivolerebbe nella prima metà del X secolo. Tuttavia, sulla vita di S. Giorgio grava fortemente il dubbio che essa sia frutto di una reazione del clero diocesano alla "propaganda" agiografica dei Vittorini sui martiri sardi, cui erano intitolate le chiese loro concesse dai giudici cagliaritani sul finire dell'XI secolo. Se così fosse, cioè se il clero diocesano per questioni di prestigio (e di rendite) volle ricordare un santo "recente" contro i santi "vecchi"²¹² dei monaci, allora la coppia di Torchitorio e Sinispella po-

²⁰⁹ CAVALLO 1988, p. 473; 476.

²¹⁰ BESTA 1908-9, pp. 48-49.

²¹¹ MOTZO 1987f, pp. 146-154.

²¹² TURTAS 1999, pp. 187-188; MELE 1994, pp. 141-144. Turtas avanza legittimamente il dubbio che si sia trattato di un santo itinerante, evangelizzatore e taumaturgo, ma non di un vescovo. Un passo della *Vita* colloca piuttosto in avanti la sua redazione, laddove si precisa che Giorgio, prima di essere ordinato sacerdote, venne emancipato dalla condizione servile dalla sua padrona e patrona Greca de Surapen (*libertati dona-*

trebbe collocarsi al principio dell'XI secolo e Torchitorio e Getite nella seconda metà del X. La titolatura dei personaggi illustri, ('Arconte di Sardegna' del primo Torchitorio e 'Protospatrio') del secondo, rinviano sempre ad un'altezza cronologica del X secolo, allorquando, come si è già detto, il *De cerimoniis* di Costantino VII Porfirogenito pone l'Arconte di Sardegna nell'elenco dei destinatari occidentali delle lettere imperiali accanto al doge di Venezia, ai principi di Capua e di Salerno, al duca di Napoli, agli arconti di Amalfi e di Gaeta²¹³. In questo quadro di rapporti "internazionali", nei quali la forma dell'espressione del potere incideva notevolmente sul riconoscimento della sua legittimità (e validità oltre l'ambito locale), è possibile che Torchitorio, come ha suggerito Cosentino, abbia acquistato a Costantinopoli il titolo di protospatrio (la cui *rhoga* ammontava nel X secolo a 72 *nomismata*)²¹⁴ e che Bisanzio, in virtù di queste reciprocità, lo riconoscesse come unico arconte. Il titolo dunque, se attesta da un lato il mantenimento di un qualche rapporto con l'impero bizantino, dall'altro è un dato troppo labile per dedurre che ancora tutta la Sardegna stava, nella seconda metà del X secolo, sotto un unico signore. La cronaca ispano-araba di Ibn Hayyan²¹⁵, che riferisce dell'ambasciata del signore di Sardegna presso il califfo di Cordova nel 942, sembra confermare che alla metà del X secolo almeno vi fosse un signore locale (ragionevolmente l'arconte cagliaritano) il quale si presentava come signore di tutta l'Isola, ma è pur vero che, come ha già rilevato Turtas²¹⁶, ancora nel 1066 il Giudice di Cagliari si intitolava *rex Sardiniae* sebbene *de loco Callari*. L'ipotesi che colloca nella seconda metà del X secolo la nascita dei quattro giudi-

tus a domina sua, factus est clericus). Ricorre qui l'eco dell'ostilità della Chiesa, a partire dal papato di Gregorio VII, all'istituto dei presbiteri servi, attestato dal *Condaghe di San Pietro di Silki* e che ancora nei canoni 4 e 5 del *Sinodo di Santa Giusta* (1226) (cfr. ZICHI 1988) viene combattuto, prevedendo l'emancipazione prima dell'ordinazione.

²¹³ BESTA 1908-9, p. 46: l'elenco non sarebbe casuale ma rifletterebe l'immagine imperiale dei poteri locali italici ormai costituitisi.

²¹⁴ COSENTINO 2002, p. 13, nota 127.

²¹⁵ VIGUERA-CORRIENTE 1981.

²¹⁶ TURTAS 2003, p. 258.

cati è rafforzata dal rinvenimento del sigillo di Ζέρκις ἄρχων Ἄρβορέα(ς), il quale attesta la prima e più antica titolatura dei Giudici di Arborea. Due argomenti depongono a collocare l'avvenuta indipendenza politica dell'Arborea (e con essa, ragionevolmente, degli altri due Giudicati di Torres e di Gallura) alla metà, se non prima, del X secolo. Il primo è che il titolo di arconte denuncia la volontà di legittimare il proprio potere facendo riferimento comunque all'universo bizantino, alle sue gerarchie e ai suoi titoli, e ciò è più coerente con i primi decenni del X secolo che non con l'inizio del secolo successivo. In secondo luogo, i settanta sigilli dell'*oppidum Sancti Georgi*²¹⁷, vicino a Tharros, danno conto dell'esistenza in loco di un'articolata burocrazia imperiale, fatta di *cubicularii*, *bestiarii*, *spatarii*, *stratalioti* ecc., la cui varietà è ricca per i secoli VI-VIII e sembra diradarsi e semplificarsi nei secoli successivi. La ricchezza di cariche amministrative per i secoli più antichi e la verticalizzazione e semplificazione del potere periferico attestata invece dal sigillo di Zerchis, rappresentano i termini iniziale e finale di un percorso ragionevolmente lungo che, se fosse stato già concluso nel IX secolo sarebbe stato certamente censito, per esempio, dalla corte pontificia da cui provengono le poche notizie di cui disponiamo per quegli anni.

²¹⁷ SPANU-ZUCCA 2004.

6. Greco e latino nelle epigrafi

Per ciò che ci interessa in questa sede, il problema che le epigrafi e i sigilli pongono è se da essi si possa cogliere quella subordinazione di codici linguistici effettivamente praticati e non solo visualmente esibiti, che confermerebbe l'ipotesi del greco come modello scritto pressoché esclusivo, egemone su una 'tradizione' latino-volgare ibrida.

Intanto va notato che sia il quadro (frammentario) delle epigrafi che quello dei sigilli, restituiscono un ambiente non solo bilingue, ma anche con due tradizioni scritte, una greca e l'altra latina. Sono indicativi, in tal senso, l'epigrafe frammentaria di *Costantino il Grande*, scritta in lingua greca ma in caratteri latini, come pure i sigilli bilingui presenti dell'archivio di San Giorgio: *Georgius magister militum stratilates* e *Theodotos – Teodotus*. Si noti che questo archivio fornisce anche una preziosa indicazione delle dinamiche greco-latine della Sardegna medievale: i sigilli ecclesiastici, a parte uno, sono sempre a legenda latina, quelli civili e militari a legenda greca, fuorché due, appunto, bilingui. Chi scriveva e leggeva non erano certo gli arconti o gli *stratilates* ma i preti e i vescovi, i quali lo facevano in latino²¹⁸. Furono gli ambiti ecclesiastici a doversi cimentare con la difficoltà di rendere i nuovi suoni romanzi con le lettere dell'alfabeto latino. Nel X-XI secolo, però, anche il sistema fonetico del sardo campidanese, per non parlare del logudorese, non presentava particolari difficoltà perché, appunto, ancora fortemente conservativo. L'unica eccezione poteva esser data dall'evoluzio-

²¹⁸ Sono ugualmente in latino le iscrizioni martiriali di Antioco e Lussorio, e quelle di Stefanus e Victor, vescovi di Fordongianus sepolti *ad sanctum*. Qualunque sia la proposta di datazione che si accolga per quella di Sulci, sia il VI secolo proposto da SPANU 2000, p. 83, nota 3, che l'VIII secolo di PORRU SERRA CORONEO 1989, p. 9, sia che si consideri autentica o falsa l'ultima riga dell'iscrizione di Lussorio (ma a noi pare autentica) SPANU 2000, pp. 97-98, nota 8, resta pur sempre il fatto che in piena età bizantina la Chiesa sarda scriveva in latino le epigrafi ufficiali e private.

ne del nesso -TJ- verso l'affricata sorda /ts/. La rappresentazione di questo fonema può dunque essere utile per comprendere se dietro le iscrizioni greche ci siano abitudini scritte latine e romanze.

In particolare è opportuno notare che, nell'iscrizione di Torchitorio, Salusio e Orzocco proveniente da Villasor, Orzocco è scritto in caratteri maiuscoli OPTZOKOP. L'utilizzo del digrafo τζ segnala che il suono era sordo e non sonoro (quale è quello ordinario della sola ζ, come d'altra parte accade nella trascrizione della legenda del sigillo di Orzocco trascritto a suo tempo da Martini, nella quale si leggerebbe Ο(ρ)ζοκορ, ma *non vidi*). Non pare essere un caso che nella *Carta cagliaritana in caratteri greci* (Documento 5) /ts/ derivante da -TJ- latino (*platza* < PLATEAM), venga costantemente resa con tz (τζ). Il suono dell'affricata dentale sorda, non poteva essere reso con ζήτα, il cui suono era sonoro (simile alla *s* sonora), per cui venne rinforzato con la *t*; né veniva ritenuto adeguato l'utilizzo di θήτα, perché il suono presente nel nome di Orzocco non era evidentemente interdente. Blasco Ferrer, commentando la presenza di questo digrafo nella *Carta sarda in caratteri greci* (Documento 5 dell'*Appendice documentaria*), rinvia alle abitudini grafiche dei documenti meridionali non salentini e ne fa, dunque, un fenomeno d'importazione. Tuttavia, proprio sulla resa di /ts/ si registra, come si vedrà, una delle poche differenziazioni chiare tra gli usi scrittori dei diversi giudicati: nel Logudoro si usa una zeta cedigliata, a Cagliari, appunto, *tz*, in Arborea *z*. La differenza di scelte e di convenzioni, che è segno di differenti consapevolezza e che fa quindi propendere per soluzioni maturate all'interno delle aree dialettali sarde piuttosto che importate, risulta evidente, tra il Giudicato d'Arborea e quello di Cagliari, anche nel sigillo dell'arconte arborese Zerchis, scritto appunto con *Z*, laddove nella *Carta sarda in caratteri greci* è invece scritto con *Tz* (25 Tzergis). Ne riparleremo, per il momento basti segnalare che è possibile che l'iscrizione di Orzocco riveli un'influenza della *scripta* sarda cagliaritana sulle epigrafi greche.

In ultima analisi, le iscrizioni del X secolo rappresentano più un gusto grecizzante che una realtà linguistica e culturale greca come, a nostro avviso, confermano i più antichi documenti scritti in sardo.

7. I documenti in latino e in sardo fra XI e XII secolo

Procediamo ora all'analisi di cinque documenti:

- 1) la Carta di donazione di Barisone I di Torres del 1064/65 in latino (Documento 1 dell'*Appendice documentaria*);
- 2) il Privilegio logudorese emesso da Mariano di Torres a favore dei Pisani 1080-1085, in sardo (Documento 2);
- 3) la Carta di Torbeno Giudice d'Arborea del 1102, in sardo (Documento 3);
- 4) la Carta di Orzocco Giudice d'Arborea del 1112-1120, in sardo (Documento 4);
- 5) la Carta sarda in caratteri greci, *ante* 1089, in sardo (Documento 5).

Ci limitiamo a questi testi non solo perché sono i più antichi provenienti da tre dei quattro Giudicati sardi, ma anche perché, proprio in ragione dell'altezza cronologica, sono i più indenni dall'influsso 'italiano' mediato dall'arrivo, a partire dalla seconda metà dell'XI secolo, dei monaci benedettini.

Corre l'obbligo, però, di spiegare perché dal nostro elenco sono state escluse le cosiddette *Carte volgari*²¹⁹ dell'Archivio Arcivescovile di Cagliari (d'ora in poi CV). Dopo gli studi di Cau²²⁰ risulta accertato che molte di esse sono falsi diplomatistici e che quelle pervenute in forma di originali – le uniche per noi interessanti – si collocano tutte tra l'ultimo decennio del XII e il primo trentennio del XIII secolo, quando la *facies* culturale del Giudicato aveva subito un serio intacco dall'arrivo dei Vit-

²¹⁹ SOLMI 1905.

²²⁰ CAU 2000.

torini di Marsiglia e dall'inserimento, nella linea successoria della famiglia giudicale, dei lignaggi illustri di Pisa e Massa. Risulterebbero così liberati dal dubbio di "falsità", ma non di riscrittura e manipolazione, tredici documenti su diciassette (Solmi 11, 12, 19, 9, 10, 13, 14, 16, 17, 18, 15, 20, 21) risalenti e datati, appunto a quegli anni, o ascrivibili allo stesso ambito cronologico; mentre sarebbero false le carte 2, 3, 4, 5, 6, 8. Tuttavia Cau precisa che l'intero *corpus* si configura come il rifacimento di un repertorio di documenti precedenti:

A fronte di una letteratura che in modo concorde ci ha proposto nel corso del tempo situazioni fraudolente che, seppure molto diverse le une dalle altre, appaiono tutte gestite dal destinatario, si contrappone nel nostro caso una serie di documenti che, pur presentando i caratteri propri dei falsi, risultano essere allestiti all'interno della cancelleria, seppure (non si può pensare altrimenti) in pieno accordo con le diverse istituzioni interessate, in particolare con gli episcopati di Cagliari, Suelli e Dolia. Ne consegue che i nostri documenti non possono essere stimati come costruzioni *ex novo*, ma come riscritture di originali già conservati negli archivi delle diocesi suffraganee e che la loro duplicazione per opera della cancelleria giudicale sia in qualche modo dovuta alla necessità di difendere i patrimoni dei rispettivi vescovadi²²¹.

Sulle modalità di questa riscrittura a fini di tutela patrimoniale, Cau formula alcune ipotesi:

- 1) il ripristino degli originali mediante il sistema della copia autentica;
 - 2) rinnovo degli originali con l'innesto di interpolazioni;
 - 3) nuova redazione latina da una precedente redazione in caratteri greci;
- a questa ipotesi l'autore riconosce maggiore fondatezza delle altre, in ragione di una rinnovata lettura della carta cagliaritana del 1114-1120 (Solmi 2). Nell'*apprecatio* finale di questo testo Cau legge «Genito, si<at>», e pensa a una traslitterazione dal greco dove l'ottativo fosse

²²¹ *Ivi*, p. 391.

scritto secondo la pronuncia bizantina (e quindi con *oi>i*)²²². Tuttavia, Giulio Paulis²²³ ha fatto notare che se così fosse stato, il testo avrebbe dovuto riportare anche altri fenomeni, quali lo scempiamento di -ll-, -ss- -rr-, (*donikelu* per *donnikellu*, *tera* per *terra* ecc.) o la semivocale *u* in dittongo resa con *o* (*kaosa* per *kausa*), che sono presenti nella *Carta sarda in caratteri greci* e che invece non ritornano nelle CV. Resta dunque tutt'altro che chiara la motivazione di questa rilevante opera di riscrittura di documenti del Giudicato di Cagliari e delle diocesi di Sulci, Suelli e Dolia, avvenuta nel primo trentennio del XIII secolo. Si sono inoltre rilevati in alcune delle carte riscritte (la 11, la 13 e la 20) dei catalanismi, quali il gerundio *implassandulu* < cat. *embraçar*²²⁴ ‘abbracciandolo’ in Solmi 11, 9 (che ricorre solo in questa carta e nella falsa donazione della Trexenta, edita a suo tempo dal Besta²²⁵) e *egua* < cat. *egua*²²⁶ in Solmi 13, 9, la cui presenza (in concorrenza con l'esito regolare sardo-campidanese *equa*) complica notevolmente il quadro di riferimento cronologico, perché questa è la carta che Cau ritiene redatta dalla stessa mano che avrebbe scritto un altro documento sardo autentico conservato presso l'Archivio della Certosa di Calci e datato 30 maggio 1225²²⁷, quindi prima dell'arrivo dei Catalani. Tutto sarebbe più semplice se avessimo maggiori informazioni sugli scribi della cancelleria cagliaritano e sulla loro provenienza geografica per inferire, magari, su patine linguistiche derivanti dalle patrie di origine dei copisti (che però scrivevano in sardo!); ma alla pretesa altezza cronologica delle CV – XII-XIII secolo – è più facile e ragionevole attendersi influssi e patine pisane piuttosto che iberiche.

In un contesto così incerto, ma che comunque colloca i testi tra la fine del XII e i primi trent'anni del XIII (con interferenze catalane ad oggi non conciliabili col quadro cronologico che emerge dai dati paleogra-

²²² *Ivi*, pp. 392-398.

²²³ PAULIS 2000, pp. 885-894.

²²⁴ PAULIS 1997, pp. 134-136.

²²⁵ BESTA 1941, pp. 383-384.

²²⁶ PAULIS 2000, pp. 899-900.

²²⁷ CAU 2000, pp. 389-390.

fici) risulta chiaro perché le CV non possano essere utilizzate da chi voglia, come noi, cercare di recuperare, alla luce di ciò che è accertabile dai primi documenti in sardo, ciò che li ha preceduti piuttosto che ciò che li ha seguiti; o meglio, possono essere utilizzate come testi stratificati, nei quali elementi linguistici, diplomatistici, paleografici-antichi e autentici sono stati amalgamati con elementi recenti e recentissimi goffamente antichizzati.

8. Formule e scritture, vescovi e santi

Per un proficuo esame dei nostri documenti, occorre affrontare preliminarmente il problemi posti dalle loro parti formulari e dalle loro scritture.

Mettiamo a confronto le formule.

Documento di Barisone di Torres (carta di Nicita) 1065

Invocatio

In nomine Dei eterni miserator et pii

Sanctio (positiva e negativa)

Et xi quis <is>ta cartula quod nos ius<sum> fuerit <des>truere aut exterminare boluerit, sibe iudice sibe donna, estrumet Deus nomen suu de libro bibenziu e carres eius dirrupiat bolatilibus celi et bestias teren<as> e fiat maledicti de Sancto Benedicto et .XII. Appostoli et .XVI. Prophete, ed aveat malediczione de .IIII. Ebangelistas Marcus, Maczeus, Lucas et Iohannes, et .VIII. ordines A<n>gelorum et .X. Arcangelorum ed api-riat illis terra e deglutiat eos bibos sicut deglutibit Datzan, Coren ed Abiron, e fiat maledicti de omnes sancti e sanctas Dei, Amen. Fiat. Amen. Fiat. Fiat.

Et xi quis <is>ta brebe audire ea boluerit e disserit quia ben' est, abeat benediczione de domino nostru Iesu Cristo e de sancta gloriosa matre eius Maria ed a<beat> benediczione de Sanctum Benedictu e de Sanctum Elias confessor ed abeat benediczione de omnes <sanctos> e sanctas Dei quod superius diximus. Amen. Fiat. Fiat.

Documento di Mariano di Torres (Privilegio logudorese 1080-1085).

Invocatio

In nomine Domini Amen.

Sanctio

(Assente perché il testo è mutilo)

Documento di Torbeno d'Arborea (1102)

Invocatio

In nomine Patris et Filii <e>d Ispiritu Sancti, Amen

Sanctio (positiva e negativa)

E ci aet lasare in co ordinai Ego Iudice Torbeni de Zori a Gostantine d'Orrubu fidele meu, abeat benediziione de Deus e de omnis sanctos e sanctas Dei, Amen.

Et quis ea istruminare boluberit e dixerit quia non sit, istruminet Deus magine isoro in istu seculu cizo; e deleantur nomen eius de libro bite; ed apant anazema <de> .XIIIn. Apostolos e de .XVI. Prophetas e de .XXIII. Seniores et de .CCCXoto. Patres Sanctos ed apan parzone cun Erote e cun Iudas tratitore e cun diiabulu in ifernu. Fiat. Amen. Amen.

Documento di Orzocco d'Arborea (1112-1120)

Invocatio

In nomine Dei Patris et Filium et Spiritum Sanctum

Sanctio (positiva e negativa)

Et ci aet narre de custa arminantia ci arminai ego donna Nibata cum boluntate de Iudice Torbeni filium meum, quia bene est et conforzare aet arminanzia mea, conforzet-illu Deus in omni opera bona, et in multu bonu lu baticat Deus et Sancta Maria in bita sua et pust obituum suo siat inter sancta sanctorum, Amen.

Et qui a pugnare ad isbertinare istu arminatu ci es.bene operatum et dicere aet contra quo non fi<a>t, fiat-illi sterminatu in istu seculum, de magine sua siat cecum et surdu e grancatu, et de magine sua totu istramatu, et siat dannatu co Coret et Habiron et Anna et Caipha et Pilatu de Ponza ci est in iscrinio ferreo ube llu mandicat fera acreste. Et animas eorum sepulta sunt in infernu. Si sorziat a qui a pugnare ad isbertinare 'sta arminanzia, flastimet-illu Deus et Sancta Maria, et apat anathema de Patre et Filium et Spiritum et de .XII. Apostoli, de .XVI. Prophetas, de .XXIII. quattuor Seniores, de .CCCXVIII. Patres Sanctos qui canones disposuerunt, et de .IIIor. Evancelistas, et de Cherubin et Seraphin qui tenent thronum Dei omnipotentis, et apat parzone cum Erodem et cum Iudas traditorem, et cum diabolum in infernum inferiorem. Fiat. Fiat. Fiat. Amen. Amen. Amen.

Carta in caratteri greci (ante 1089)***Invocatio***

In <n>om[ini] de Patri et Fil[io e] sSanto Ispirito.

Sanctio

E ki l'at a inbertere apata anathema aba Patri ed Filio e sSpiritu Santu e de Santa Maria e de dodeki Apostolus e 16 Prophetas, 24 Seniures, 3[18] Sant[us] Patres, e ssorti cun Iuda traditori.

Fiat. Fiat. Amen.

Il primo dato che emerge dal confronto è che, mentre nel regno di Torres si inizia sempre la compilazione dei documenti con *In nomine domini*, nell'Arborea e nel Cagliariitano lo si fa riferendosi alla Trinità. Già Solmi²²⁸ faceva notare che ciò non depone necessariamente per un'origine bizantina del secondo tipo e franca del primo, perché le due formule erano ben diffuse in Europa. Ciò è confermato, per esempio, dal fatto che quando il Giudice Barisone di Torres, il 28 maggio 1177 dona la *domus* di *Bosove* all'ospedale di Ponte Stagno di Pisa, l'atto viene redatto da Uguccio Familiato, *domini imperatoris Federici iudex ordinarius et Sacri lateranensis palatii notarius*, il quale struttura l'*invocatio* in questo modo: *In nomine Sancte et Individue Trinitatis, Amen*²²⁹. Tuttavia, anche i documenti emessi dai vescovi di Cagliari e di Dolia a favore dei Vittorini, tutti scritti da monaci marsigliesi, prima del 1183 iniziano con l'invocazione della Trinità; dopo il 1183 solo nel nome del Signore.

Se l'*invocatio* segna comunque dal principio una differenza, seppur labile, tra il Giudicato settentrionale e quelli centrale e meridionale, la *sanctio* rivela un'antica origine comune, di stampo bizantino.

Nella *sanctio negativa*, a voler sottolineare differenze, si nota che i documenti cagliaritari, anche dopo la *Carta sarda in caratteri greci*, mostrano una certa stabilità formulare, indizio forse della presenza di modelli di redazione del documento (se proprio non si vuole pensare ad embrionali raccolte scritte di formule) e di una consapevolezza politica della necessità di standardizzare l'"espressione" pubblica. La stessa formula sanzionatoria ricorre nei documenti²³⁰ databili al 1118-1119 conservati in copia nel *Liber privilegiorum Ecclesie Ianuensi* de Lacon Gunale (codice PA, c.18a e 18 a-b), emessi da Mariano Torchitorio II (figlio di Costantino Salusio II, artefice della donazione di San Saturno (1089) ai monaci di San Vittore di Marsiglia), Giudice di Cagliari, e dal

²²⁸ SOLMI 1905, p. 87.

²²⁹ Archivio di Stato di Pisa, Diplomatico di San Lorenzo alla Rivolta, 1178, maggio 28, lunga. TOLA 1868, I, 250-251.

²³⁰ MARROCU 2003, pp. 25-74.

figlio Costantino Salusio II a favore della chiesa di San Lorenzo di Genova. Come pure essa ricorre nelle CV, sia in quelle false che in quelle riscritte, con l'innovazione del sintagma *in inferno inferiori* che sembra essere prediletto dalle autorità ecclesiastiche (Suelli) più che dai Giudici. Può essere questo un indizio della tendenza tutta ecclesiastica a dilatare la formula di sanzione? Potrebbe confermarlo il fatto che la donazione di quattro *donnicalie* da parte di Mariano Torchitorio II Giudice di Cagliari a S. Maria di Pisa, giunta mutila e alla quale parteciparono almeno due vescovi (Salvius e Benedictus) in qualità di testimoni²³¹, riporta una formula molto estesa e simile a quelle arborensi e logudoresi:

Et si quis hanc cartam et supradictas donationes infrangere aut immnuere vel contendere p[....]rit sit maledictus et anathematizatus a Deo patre Omnipotente et a Iesu Christo Filio eius et a genitrice Dei Maria [...] et partem habeat cum Dathan et Abiron quos vivos terra deglutivit et socius et particeps sit cum Iuda [...] trum suum tradidit et semetipsum strangulavit. Ita sit ille maledictus et confusus atque perpetualiter [...]

D'altra parte anche Nicita, *lebita* ossia chierico, arricchisce la formula di sanzione negativa, e fa altrettanto il vescovo di Bisarcio Costantino de Matrona, il quale il 18 marzo 1082 redige il documento della donazione della chiesa di San Michele di Plaiano²³², effettuata sempre da Mariano di Torres a favore di Santa Maria di Pisa (Documento 7 dell'*Appendice documentaria*; il testo ci è pervenuto attraverso una copia posta in calce al documento con cui, il 3 settembre 1127, Ugo arcipresbitero e Ildebrando arcidiacono di S. Maria di Pisa donano la chiesa di San Michele di Plaiano al monastero di Vallombrosa²³³) e scrive:

²³¹ Archivio di Stato di Pisa, Diplomatico Primaziale 1108, lunga; MARROCU 2003, pp. 149 e ss.; citazione a p. 156. TOLA 1868, pp. 181-182.

²³² BESTA 1906, pp. 14-15.

²³³ Archivio di Stato di Pisa, Diplomatico Coletti, 3 settembre 1128 (ma 1127), MARROCU 2003, pp. 220-223.

Si quis autem presumpserit hanc ordinationem destruere, aut maior aut minor, aut qualiscumque homo sit ille eximinatus a limine Sante Ecclesie et a consortio Christianorum et habeat anathema de Deo patre, Filioque eius et Spiritus Sancto et sanctorum Patrum atque omnium sanctorum Dei. Amen. Fiat.

Ugualmente è un sacerdote anche Mariano di Nuraxinieddu, l'estensore della Carta di permuta del Giudice d'Arborea Torbeno del 1102 (Documento 3):

Ed ego presbiteru Mariani de Nuraci Nigellu iscrisi ista carta atitandomi su donnu meu cun buca sua in Aristanis.

Da tutti questi elementi emerge un dato utile per gli scopi di questo lavoro: la parte formulare del documento sardo, quando ancora non risulta interferito da consuetudini cancelleresche e notarili italiane (e quindi nei pochi documenti superstiti dell'XI secolo e dei primi del XII per l'Arborea), gode di una certa fissità solo nel Giudicato cagliaritano, segno di una cancelleria con tradizioni più consolidate rispetto alle altre. D'altro canto, i documenti provenienti dagli altri Giudicati, attestano il ruolo svolto nella loro confezione dai chierici, unici *litterati* medievali; niente di nuovo, ovviamente, ma che ha un particolare significato in Sardegna, giacché per ciò che si è detto sulla tradizione agiografica e per il legame della Chiesa sarda con il papato, nonché ricordando i sigilli ecclesiastici a legenda latina rinvenuti a San Giorgio del Sinis, è legittimo inferire che anche le cancellerie giudicali fossero sostanzialmente di lingua e scrittura "latine" e che la dimensione formulare di ascendenza greco-bizantina sia stata precocemente latinizzata.

È però impossibile negare, almeno per il Giudicato di Cagliari e con l'avvertenza che le formule più grecizzanti sono contenute nelle CV, ossia in testi riscritti e, forse, rielaborati con materiali di età e origine diverse (cancellerie giudicali ed episcopali), che vi sia stata una tradizione scritta in greco. Nella *Carta sarda in caratteri greci* (Documento 5) non si trova solo la formula *Fiat, fiat, amen*, ma anche, nella parte terminale,

Amen, genoito, genoito, dove la formula non contiene calchi o derivazioni, ma direttamente parole greche. Inoltre, mentre la *sanctio* con riferimento ai padri niceni da un lato e ai malvagi del Vecchio e del Nuovo Testamento dall'altro, che abbiamo notato essere usata in forme diverse, può essere considerata "poligenetica", come voleva il Solmi, cioè sì di antica origine bizantina ma sostanzialmente molto diffusa nell'occidente latino, quella che augura molti e buoni anni al Giudice (*ki mi lu kastigit Deus balaus annus et bonus*) e che abbiamo visto derivare dall'espressione < *pollà tà éte tòn basiléon* usata nell'*eufemìa* intonata dai militi sardi per l'imperatore, è di origine greca seppure adattata alla fonetica e alla morfologia latina (come si è detto²³⁴, *pollà tà* divenne un nome con un suffisso in *-atus, -ata*). Noi riteniamo, però, alla luce di tutto ciò che abbiamo detto in precedenza, che tale tradizione sia stata essenzialmente formulare e che sia stata precocemente 'tradotta' in ambito latino, sopravvivendo per via diretta solo attraverso prestiti progressivamente non compresi, seppure mantenuti nell'uso amministrativo proprio per la memoria del loro 'potere' di evocazione dell'autenticità. Artefici di questa mediazione tra greco e latino, realizzata ragionevolmente a Cagliari da dove le formule, già 'tradotte', si diffusero negli altri territori dell'Isola, furono i chierici della Chiesa sarda.

Il latino di questa Chiesa è quello per noi rappresentato prevalentemente dalla carta di Nicita *lebita*, non foss'altro perché i successivi documenti in latino del XII e dei primi del XIII secolo, provenienti dai diversi giudicati, risentono a tal punto del destinatario da essere redatti in molti casi da notai di sua fiducia.

Terracini parla di una massa di documenti che «va da un latino addirittura merovingico ad una lingua che non si allontana gran che per minor correttezza da quella delle carte sincrone di altri paesi, una massa in cui non è malagevole distinguere una infinita sfumatura di lingua e di formule secondo le varie cancellerie da cui emanavano e secondo i po-

²³⁴ Cfr. *supra*, p. 74.

tentati cui i documenti erano diretti (Genova, Pisa, Montecassino, Camaldoli, S. Vittore)»²³⁵.

Il numero dei documenti latini è però sensibilmente inferiore a quello dei documenti in sardo, come già risulta evidente dal piccolo nucleo dei testi selezionati per questo lavoro, che raccoglie le più antiche attestazioni scritte fino ad ora rinvenute: su cinque, quattro sono in sardo e soltanto uno in latino. Questo uso precoce e diffuso del volgare e il sapore merovingico del latino, ha portato a concludere semplicemente che i Sardi avevano perso la conoscenza del latino e che quindi scrivevano in sardo non per precoce consapevolezza della sua diversità ma per ignoranza (in ultima analisi, scrivevano in sardo pensando di scrivere ancora in latino)²³⁶.

La realtà è però più complessa e già Terracini²³⁷ segnalava che vi era una sorta di specializzazione (non tassativamente applicata) nell'uso del latino per i rapporti ufficiali con altri potentati o col papa, e del sardo per i negozi interni, e suggeriva, alla luce della mole, soprattutto nel XII secolo, di documenti latini e sardi, che era ragionevolmente possibile che l'XI secolo fosse stato un secolo di ripresa della latinità, magari indotta dai contatti con i Cassinesi, come dimostravano, agli occhi del Maestro torinese, la presenza nei più antichi testi di particolarità grafiche che rimandano ad abitudini beneventane.

Partendo da questa indicazione paleografica, è stata ipotizzata anche recentemente una forte funzione dei Cassinesi nello stimolare la ripresa della cultura scritta in Sardegna, considerando di conseguenza il periodo precedente come una fase di forte rarefazione (se non di totale assenza) dell'uso scritto e della cultura e tradizione latina²³⁸. Data l'importanza

²³⁵ TERRACINI 1931, p. 207.

²³⁶ *Ivi*, p. 206; MERCI 1982.

²³⁷ TERRACINI 1931, p. 206.

²³⁸ BLASCO 1995, p. 266: «Il repentino – e non preannunciato da esperimenti semivolgari – irrompere dei documenti volgari nella Sardegna della fine dell'XI secolo, e il rapido esaurirsi della medesima *scripta*, dopo il sopravvento dei Catalani su Sardi e Toscani, rappresentano due momenti storici, di fioritura e di declino, che ci danno la giusta misura degli sconvolgimenti culturali che si attuarono nell'isola col massiccio

che il dato paleografico ha dunque assunto nella ricostruzione dei secoli che precedono i documenti dell'XI secolo, ci soffermiamo un attimo sulle conclusioni delle recenti indagini condotte in tal senso da Cau e da Petrucci, per poi riprendere il filo del discorso linguistico, filologico e culturale.

Ettore Cau²³⁹, artefice di uno studio dettagliato e prezioso della produzione documentaria sarda dei secoli XI e XII, in cui non mancano importanti spunti di ricerca per i filologi e i linguisti (ad oggi non approfonditi), definiva così la scrittura dei primi due documenti scritti provenienti dal Giudicato di Torres (per l'appunto la carta di Nicita e il Privilegio logudorese):

Le poche, seppure significative, testimonianze della *scripta sarda* più antica, accreditabili ad autori ecclesiastici (non si riesce a immaginare in Sardegna un filone laico nella gestione della scrittura simile a quello coltivato dai notai, ma anche dai giudici, nel continente), sono espresse in una minuscola di base carolina, piuttosto povera e impacciata, in cui si colgono una serie di contaminazioni dipendenti dalla corsiva nuova altomedievale che gli scribi indigeni possono aver assorbito attraverso la mediazione della beneventana e/o delle scritture notarili²⁴⁰.

La scrittura dei primi documenti logudoresi è, dunque, di base carolina, ma con tratti che rimandano a esperienze beneventane o notarili continentali (Cau pensa soprattutto alla Toscana in generale e a Pisa in particolare).

Armando Petrucci, dedicando uno studio specifico agli aspetti paleografici del Privilegio Logudorese, scende nel dettaglio:

influsso continentale. (...) Il momento iniziale viene innescato, a nostro avviso, dalla salda tradizione cassinese, irradiata – ma in realtà indotta, per volontà degli stessi Giudici – per il tramite di consuetudini scrittorie e mercé l'addestramento, nelle cancellerie, di personale nativo, ancora non aduso a redigere documenti ufficiali».

²³⁹ CAU 2000.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 330.

In realtà la scrittura del Privilegio [logudorese] di ascendenza libraria e schiettamente carolina nella morfologia, non presenta nessun elemento nella forma che si possa con certezza dire di origine beneventana; le stesse legature *ri* e *ti*, come anche *z* cedigliata, non costituiscono validi elementi di localizzazione e sono anzi caratteristici anche di coeve scritture documentarie, come ad esempio quella in uso a Pisa nell'ultimo quarto dell'XI secolo. Saranno semmai gli usi interpuntivi, i segni di abbreviazione raddoppiati o triplicati, la presenza di compendi come *oms* per *omnes* a richiamare abitudini grafiche cassinesi, come del resto già notavano Santorre Debenedetti e Benvenuto Terracini. Analoghi indizi di un'influenza beneventana si ritrovano nella più antica donazione del Giudice turritano Barisone I all'abbazia di Montecassino, vergata, come si ritiene comunemente, intorno al 1065 da un famoso Nicita *lebita iscribanus*, in una impacciata carolina libraria che richiama, per molti aspetti la scrittura del Privilegio. Suggestioni beneventane sono invece evidenti nell'ornamentazione delle maiuscole – monocrome o bicrome, con raddoppiamenti di tratti, protuberanze, intrecci – che figurano in altri documenti turritani del secondo e terzo decennio del XII secolo, tutti conservati a Montecassino. Elemento comune a questi documenti è, pur nella varietà delle scritture, una singolare incertezza d'uso del nesso *et* il quale, in certi casi, può assumere una forma molto simile a quella presente nel 'privilegio'. (...) Proprio la scrittura notarile pisana – una cui influenza sulla formazione della scripta sarda si può ragionevolmente ipotizzare, tenendo conto degli stretti rapporti intercorrenti tra la Sardegna e la complessa realtà sociale e politica della città tirrenica – può anzi fornire un utile spunto per la valutazione di una particolarità grafica, così significativa nel privilegio logudorese, come il nesso *et*²⁴¹.

I tratti caratteristici, dunque, della più antica scrittura sarda sono la base carolina, l'impostazione più libraria che documentaria, una certa stentatezza del *ductus*, la contaminazione di elementi beneventani – in

²⁴¹ PETRUCCI-MASTRUZZO 1996, pp. 208-209.

particolare nelle abbreviazioni e nell'ornamentazione delle maiuscole – e genericamente continentali.

Questo carattere sincretico può essere letto in due modi: o come il sintomo di una reintroduzione tardiva della scrittura (XI secolo), stimolata da ambienti esterni, pisani e cassinesi, che riattiva un circuito sopito e arretrato; o come l'esito dell'evoluzione di un'area periferica e conservativa, ma non isolata, con una peculiare posizione nell'area mediterranea e specifici rapporti con le sponde meridionali e settentrionali del Tirreno che possono aver mediato l'adozione parziale di nuovi modelli grafici.

Ci pare, alla luce di ciò che si è detto sulla tradizione agiografica sarda, sul perdurare delle relazioni della Chiesa sarda con quella romana, sui rapporti della Sardegna con il mondo campano nel X sec., sulle interferenze tra greco, latino e volgare nelle epigrafi greche e latine del Cagliaritano, che l'ipotesi più probabile sia appunto la seconda.

Prima, però, di affrontarla sul piano linguistico, è opportuno verificare il dato paleografico alla luce di un'ipotesi di sviluppo interno arricchito da apporti esterni, raccogliendo così l'annotazione di Ignazio Baldelli che, nel 1978, indicava la situazione sarda come “singolarissima”²⁴².

Il dato primario è che la scrittura del Privilegio e della carta di Nicità non è solo una carolina ma è anche di impianto librario. Non si sbaglia, credo, a sottolineare che ciò consente di considerare entrambi i documenti di mano ecclesiastica e a ritenere, alla luce del fatto che anche la carta arborense del 1102 è scritta dal *presbiteru Mariani*, la produzione cancelleresca sarda dell'XI secolo prevalentemente, se non esclusivamente affidata ad ecclesiastici.

In secondo luogo è forse opportuno recuperare un minimo di cronologia di massima. Nell'Italia centro-settentrionale la scrittura carolina spodesta progressivamente la corsiva nuova nel IX secolo; parallelamente nell'Italia centro meridionale si ha il formarsi della beneventana. La Sardegna nel IX secolo non è isolata: ne fanno fede, per esempio, i contatti con la corte pontificia di cui si è già detto, ma non solo. Nel

²⁴² BALDELLI 1978, p. 188.

sardo medievale occorre il termine *paniliu* nelle espressioni: *liberus de paniliu* e *villas de panilius*. Come spiegò Antonio Sanna²⁴³, *panilius* deriva dal lat. med. *banilius* (a sua volta derivato da *bannalitas* ‘prestazione obbligata di *corvées* a favore del signore da parte di alcuni soggetti o gruppi’) come è noto di area franca, e i *liberos de paniliu* erano dei «semiliberi obbligati a varie *operas* a favore del *rennu*»²⁴⁴. Sanna sbagliò però nel ritenere il termine introdotto dai Vittorini dopo il 1089, giacché la sua più antica attestazione si trova nella copia dell’atto del 1066-1074 emesso dal Giudice cagliaritano Orzocco Torchitorio I a favore dell’archidiocesi di Cagliari²⁴⁵ e dunque in un documento precedente di almeno dieci/vent’anni l’arrivo dei Vittorini nell’Isola²⁴⁶. Il fatto poi che questa prima attestazione sia presente in un documento proveniente dal Giudicato di Cagliari, il più “bizantino” dei quattro Giudicati, non è marginale perché attenua notevolmente la portata dell’ipotesi (fondata prevalentemente sulla diversità dei sigilli giudicali, a legenda latina quelli logudoresi e galluresi, greca quelli cagliaritani) di un influsso franco nel nord e bizantino nel sud. La presenza in una carta cagliaritana di un termine giuridico così preciso e precisamente usato ad indicare un gruppo sociale obbligato a determinate prestazioni per il regno, rivela contatti non episodici con il mondo franco-latino; non si tratta infatti del nome di una merce o di una moneta o di un utensile, ma quello di un istituto giuridico incidente sui rapporti sociali, un “prestito” che presuppone la condivisione dell’istituto e delle condizioni sociali e politiche che lo hanno generato, o, comunque, una similarità di condizioni tra ambienti diversi che abbia agevolato la scelta dell’uno di designarle con un termine dell’altro. Ciò è tanto più significativo se si considera che il diritto medievale sardo conosce un altro termine per designare l’obbligo di prestare un determinato servizio: *chita*. In un saggio magistrale Paulis ha dimostrato che il sardo medievale

²⁴³ SANNA 1972.

²⁴⁴ PAULIS 1997, p. 45.

²⁴⁵ Edizione in BLASCO 2003, I, pp. 43-50.

²⁴⁶ PAULIS 1997, p. 45.

chita non è altro se non un termine tecnico della lingua giuridica derivato, come astratto deverbale, dal lat. *citare* e riferentesi propriamente all'ordine di prestare un determinato *munus publicum* che l'autorità notifica mediante un *nuntius* agli individui a esso sottoposti²⁴⁷. Come la *chita* è propriamente la designazione dell'atto formale con cui un *nuntius* convocava determinate categorie d'individui per l'assolvimento dei servizi cui erano tenuti, così l'etimo da cui deriva *paniliu*, il lat. med. *banilius* (...) d'area franca, si riferiva esattamente al bando o proclama che il signore feudale (franco *ban* 'bando, segnale', donde francese *ban*), con questi imponeva ai suoi sudditi certe prestazioni o *corvées*²⁴⁸.

Un'ulteriore prova, meno significativa, è la presenza nei condaghi del termine *bacone* o *baccone*, che deriva dal basso latino *baco* a sua volta derivato dal fr. ant. *bacon* 'prosciutto, carne di maiale salata'²⁴⁹.

Se, dunque, si hanno conferme che nel IX secolo l'incidenza dell'isolamento sardo era molto minore rispetto a quello che la stessa natura geografica della regione e il tratto conservativo della lingua e della cultura hanno autorizzato ad ipotizzare, non stupisce che la Sardegna venga raggiunta unitariamente (come dimostrano i primi documenti, non solo quelli logudoresi, ma anche quelli arborensi, i condaghi ecc.), probabilmente verso la fine del IX o direttamente nel X secolo, dall'innovazione rappresentata dalla carolina.

A questo punto è possibile tentare di darsi conto dei contatti con la cultura beneventana in modo altrettanto plausibile?

I contatti attivi nel X secolo con l'area campana sono ben certificati, come si è visto. Quando questo non fosse ritenuto sufficiente perché non attinente alla scrittura e alla cultura, si consideri anche quanto si è detto sul riutilizzo nella *Vita di Sant'Efsio* della seconda leggenda di s. Proco-

²⁴⁷ *Ivi*, p. 44.

²⁴⁸ *Ivi*, p. 45.

²⁴⁹ *Ivi*, pp. 165-166.

pio²⁵⁰. La rotta dei porti campani da e verso la Sardegna non comprendeva dunque solo merci, ma anche modelli narrativi e suggestioni culturali.

La *Chronica Casinensis* racconta che il primo Giudice a mettersi in contatto col celebre abate Desiderio intorno al 1063 fu appunto Barisone di Torres. Come ha giustamente fatto notare Turtas, tali contatti, con ambasciate ufficiali e doni offerti all'abate, presuppongono che lo stile di vita cassinese, il prestigio rinnovato dell'abbazia e del suo celebre abate, fossero noti e apprezzati in Sardegna²⁵¹. La lettera²⁵² dell'arcivescovo di Cagliari Guglielmo al papa Gelasio II, databile al 1118 (Documento 6 dell'*Appendice documentaria*), che racconta gli avvenimenti occorsi cinquantadue anni prima, svela anche che la Sardegna, già alla metà dell'XI secolo, era ben a conoscenza dei processi innovatori che investivano la Chiesa grazie agli ordini benedettini riformati. Infatti, quando Guglielmo racconta dell'*avus nostri Iudicis*, cioè del nonno del Giudice Mariano-Torchitorio II, ossia del Giudice Orzocco-Torchitorio I (1058-1081), dice che

propter multa que fecerat homicidia in penitentiam accepit ut pro suis peccatis monasterium Deo edificaret et fratres, qui Deo servirent honeste, ibi collocaret.

Sia Raffaello Volpini, editore dell'importante documento di Guglielmo, che Turtas, hanno glossato l'espressione *fratres qui Deo servirent honeste* come un chiaro riferimento a «monaci degni, aperti alle istanze della riforma»²⁵³. Per quanto essa sia di Guglielmo, che scrive nel 1118, e non del Giudice Orzocco, ciò non toglie che descriva la natura dell'espiazione delle colpe del signore cagliaritano – probabilmente imposta dal papa di allora – come da compiersi non con la banale fondazione di una chiesa, ma attraverso l'istituzione di un cenobio riformato. Non a caso, di lì a poco, si presentarono al Giudice i Cassinesi.

²⁵⁰ Cfr. *supra*, pp. 89-90.

²⁵¹ TURTAS 1999, p. 189.

²⁵² VOLPINI 1986, pp. 261-263.

²⁵³ *Ivi*, pp. 231.

Il tramite di questi contatti e di queste consapevolezze era ovviamente il papato, vero tutore dell'altomedioevo sardo. Va ricordato che dal 1049 fino al 1073, data di elezione di Gregorio VII, si succedono sul soglio pontificio due papi riformatori ed energici come Leone IX (1049-1054) e appunto Alessandro II (1061-1073). Sotto Alessandro II giunge nell'Isola anche il primo legato pontificio grazie al quale viene dato un forte impulso alla riorganizzazione delle sedi episcopali abbandonate durante l'alto Medioevo, con la nomina di nove nuovi vescovi i quali, evidentemente, non andarono a coprire solo le sedi dell'archidiocesi di Cagliari restaurate (tra queste sicuramente quella di Sulci, espressamente citata nel testo) ma anche altre diocesi sarde. La notizia è di grande significato e può essere intesa proprio come una conferma del grande declino della Chiesa sarda e del forte impulso esterno messo in atto per restaurarla. Le cose, però, non stanno esattamente così.

La carta di donazione di Orzocco-Torchitorio I, databile tra il 1066 e il 1074, pervenutaci solo in una copia quattrocentesca e di cui abbiamo già parlato a proposito dei *liberos de paniliu*²⁵⁴, attesta per questo periodo un arcivescovo di Cagliari, di nome Alfredo, dal nome evidentemente non isolano, predecessore di Giacomo, ordinato da Gregorio VII. È forse un primo indizio dell'arrivo ai vertici della chiesa sarda, prima della metà dell'XI secolo, di ecclesiastici non isolani, tanto più che Alfredo è l'unico vescovo, in tutta la documentazione medievale, ad essere appellato *maistru*, termine sardo che evidentemente non ha qui il significato comune di 'esperto in un mestiere' ma di 'dotto' proveniente da un ambiente scolastico (se non si vuol dire accademico, data l'altezza cronologica) in cui la sua competenza era riconosciuta. La sua presenza a metà dell'XI secolo ai vertici della chiesa di Cagliari può aver lasciato una traccia culturale? Da dove veniva? Non abbiamo elementi per poter rispondere. Di due cose possiamo essere certi:

1) un *magister* conosceva il latino e sapeva che i vescovi e i preti dovevano conoscere il latino;

²⁵⁴ BLASCO 2003, I, pp. 43-50.

2) l'apertura verso apporti esterni culturalmente rilevanti precede l'arrivo dell'*exercitus Dei*.

Questa dotta presenza episcopale ha avuto un ruolo nella preparazione del clero? Fu lui, ai tempi della visita del primo legato pontificio a consacrare gli otto vescovi? Difficile darsi una risposta certa, ma un'azione di rilancio così decisa, svolta sotto lo sguardo del legato del papa, presuppone un pastore colto e rispettato dalla sede Apostolica.

I nuovi vescovi difficilmente non erano sardi, e difficilmente sarebbero stati ordinati (appunto per l'afflato riformista dei Papi dei decenni di mezzo dell'XI secolo) se fossero stati a digiuno di scrittura e lettura o, peggio, se fossero stati di condizione servile o coniugati o concubini. Se ne ha una conferma qualche anno più tardi. Nel 1073 Gregorio VII consacrò personalmente gli arcivescovi di Sassari e di Cagliari nelle persone di Costantino e di Giacomo²⁵⁵, entrambi sardi, il primo rigorosamente ligio alla volontà pontificia, il secondo ugualmente ubbidiente ma più incline agli usi isolani, al punto che il papa, forse nei primi mesi del 1080, in occasione di una sua visita a Roma, lo obbligò a tagliarsi la barba che invece egli portava secondo gli usi 'orientali'²⁵⁶. Difficilmente Gregorio avrebbe consacrato semialfabetizzati digiuni di latino. La formazione dei due presuli si colloca ragionevolmente, se non vogliamo pensare che li si consacrassero ventenni o giù di lì, proprio nella prima metà dell'XI secolo, all'epoca della venuta del primo legato pontificio. Il *magister Alfredus* arcivescovo di Cagliari, dunque, trovò certamente una Chiesa ferita, ma non priva di risorse culturali proprie e, ragionevolmente, la rianimò.

Alla luce di queste notizie e considerazioni, risulta chiaro che l'apertura della Sardegna verso Montecassino non può essere letta come un'iniziativa improvvisa, isolata e irrelata rispetto al sistema delle relazioni politiche tra la chiesa locale e Roma, da un lato, e i Giudici e gli altri poteri laici continentali dall'altro. Né si può pensare che Cassinesi e Sardi si "siano conosciuti" nello stesso momento in cui Giudici e Abati

²⁵⁵ TURTAS 1999, p. 192.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 199.

cominciano a sottoscrivere accordi. La stessa Abbazia cassinese sembra ripercorrere, nella sua politica per l'Isola, procedure già sperimentate nei secoli precedenti. Uno dei più stretti collaboratori di Desiderio, Alberico di Montecassino (1030-1100), che fu anche uno dei più noti uomini dotti del suo tempo, la cui presenza nell'abbazia è attestata dal 1060, ha redatto la *passio* di san Modesto, altrimenti non conosciuto, e l'ha fatto nascere sardo: «Modestus igitur noster, modestus nomine, modestus et opere, modestus appellative et proprie de tellure Sardinica lapis nobis topation et lucifer matutinus effulsit, parentibus nobilebus (ecc.)»²⁵⁷.

C'è chi colloca l'invenzione di questo santo 'sardo', tra il 1075 e il 1079, cioè dopo circa un decennio dall'arrivo dei Cassinesi nell'Isola, ma ciò che per noi è rilevante è il ripetersi della produzione di un testo agiografico di area campana destinato alla Sardegna, così come era avvenuto, ragionevolmente nel X secolo per sant'Efisio a partire dalla seconda leggenda di san Procopio. L'operazione dei Cassinesi è diversa da quella che, nei decenni successivi, svolgeranno i Vittorini di Marsiglia: infatti questi saranno gli artefici delle *Passiones* e degli *Officia* dei martiri sardi a cui erano intitolate le chiese donate loro dal Giudice di Cagliari, e utilizzeranno, come si è già detto, una tradizione agiografica locale e precedente. La scelta diversa dei Cassinesi – non un santo locale rivitalizzato, ma inventato – non sembra avere molto senso, se non in quanto prodotto precedente la conoscenza diretta dei luoghi e delle tradizioni liturgiche, per cui è forse da prendere in considerazione che la *Passio s. Modesti* sia da iscrivere cronologicamente agli anni dell'arrivo dei Cassinesi (1065) e da considerare come un testo funzionale all'opera di riforma e di propaganda che i monaci avrebbero dovuto svolgere. C'è da chiedersi, però, chi fossero i destinatari. Certamente i monaci inviati in Sardegna, che avevano viaggiato col consueto corredo di libri, paramenti e reliquie e ai quali veniva così fornito un ottimo strumento propagandistico magari da sviluppare promuovendo un particolare culto in un particolare luogo. Difficilmente lo erano i sacerdoti locali, che comprendevano bene cosa comportasse il “successo” di un santo non dioce-

²⁵⁷ MELE 2000b, pp. 552-556.

sano, e per di più gestito da un potente ordine monastico. Queste che ai nostri occhi sembrano solo piccole strategie agiografiche erano allora strategie culturali, che proiettavano i loro effetti sui libri, sulla scrittura, sulla lettura e sulla liturgia, che non avrebbero molto senso in un quadro di cultura latina desertificato.

L'insieme di questi fatti restituiscono un quadro dell'XI secolo sardo che non si presta a facili semplificazioni, fatto di tradizioni e di fratture (il ripristino a metà del secolo di nove diocesi la dice lunga sulla crisi patita dalla Chiesa sarda), ma dove un filone carsico di latinità scritta sembra essere sopravvissuta e sulla quale si erano sovrapposti importanti apporti esterni. Non occorre dunque intendere il carattere insieme librario, sincretico e arcaico della scrittura dei primi documenti sardi come frutto dell'incespicare nella scrittura dei preti sardi sotto l'incalzare dei loro colleghi Cassinesi, Vallombrosani o Vittorini; semmai è più facile riconoscervi la precaria sintesi operata in sede ecclesiastica (da cui viene l'educazione grafica all'uso decontestualizzato della 'libreria') di un sistema conservativo (il mantenimento della carolina), non isolato (gli apporti beneventani e generalmente continentali sono compatibili col sistema dei rapporti attivi nel Tirreno tra l'Isola e le sponde italiane già nel X secolo) ma in costante stato di assedio (gli arabi) e di precarietà (la crisi della Chiesa testimoniata dalla nomina dei nove vescovi a metà del secolo).

9. La carta di Nicita²⁵⁸

Il più antico documento del Medioevo sardo è in latino (Documento 1). Si tratta della carta, databile al 1064/65, con cui Barisone I di Torres (*ante* 1063-1065), con il suo nipote Mariano (1065-1082) già associato al trono, donano al monastero di Montecassino le chiese di Santa Maria di Bubalis e di Sant'Elia di Monte Santo. La datazione del documento avviene sulla base delle notizie presenti nella *Chronica monasterii Casinensis* sui primi contatti (stimati al 1063) tra Barisone 'rex Sardiniae' e il prestigioso monastero di Montecassino, guidato da uno dei suoi più illustri abati, Desiderio (1027-1087), che fu papa, anche se per poco e in un contesto tutt'altro che sereno, col nome di Vittore III. È ben noto che i «duodecim ex melioribus huius cenobii fratribus» scelti da Desiderio per la missione in terra sarda, vennero bloccati e saccheggianti dai Pisani all'altezza dell'Isola del Giglio. Dopo le proteste di Barisone e l'intervento del papa sui toscani, finalmente nel 1065, «iam post biennium», arrivarono in Sardegna i due monaci cassinesi ai quali, nello stesso anno, il Giudice e il suo nipote Mariano donavano le due chiese di cui tratta la carta che ci interessa²⁵⁹.

Una prima annotazione va fatta sul titolo di Barisone, 'rex Sardiniae'. Agostino Saba²⁶⁰ riporta un documento, contenuto nella *Cronica monasterii Casinensis*, del giudice cagliaritano Orzocco Torchitorio I del 1066, purtroppo non sopravvissuto in originale e quindi inutilizzabile ai fini di una valutazione linguistica, paleografica e culturale in senso lato, ma utile per la titolatura del Giudice. Ebbene, il Giudice di Cagliari, come quello di Torres, si attribuiva il titolo di 'rex Sardiniae' e poi correggeva, come ha fatto notare Raimondo Turtas, *de loco Callari*. Ciò

²⁵⁸ Edizioni: TOLA 1868, I, p. 153; SABA 1927, pp. 133-134; BLASCO 2003, II, p. 27.

²⁵⁹ TURTAS 1999, pp. 188-190.

²⁶⁰ SABA 1927, pp. 135-136; TURTAS 2003.

significa che il titolo di *rex* non attesta sin dai suoi primi usi una signoria generale sulla Sardegna, ma il solo esercizio di una signoria nell'Isola. È possibile che anche il 'Signore di Sardegna' di cui parla la cronaca ispano-araba di Cordova²⁶¹ rappresentasse con un titolo unitario una sovranità territorialmente limitata? Impossibile dimostrarlo, ma il titolo generalizzato di *rex Sardiniae* meriterebbe qualche approfondimento da chi si occupa dell'origine dei Giudicati.

Possediamo un altro testo del 1082, redatto in latino dal vescovo di Bisarcio Costantino di Matrona, pervenutoci purtroppo in una copia inserita in calce ad un documento del 1118, cui abbiamo già fatto cenno commentando le formule degli escatocolli²⁶². Ora occorre notare che mentre Nicita è un prete, Costantino è un vescovo e la loro competenza linguistica latina è sensibilmente diversa. Sebbene, per quel che riguarda il vescovo, disponiamo di una copia alla quale può essersi sovrapposta una patina o un rimaneggiamento del copista del 1127, è lecito ritenere che difficilmente l'alterazione linguistica possa aver riguardato la sintassi, mentre ragionevolmente ha inciso sul sistema abbreviativo e sul consonantismo finale, in particolare per ciò che riguarda la *-m*. Per il resto, è probabile che la copia sia fedele al suo esemplare.

Costantino usa correttamente e diffusamente la costruzione acc. + infinito (*videns aecclesias mei regni esse vacuas atque nudas*) come pure il congiuntivo nelle subordinate e nelle ipotetiche (*tempore autem quo iudex iscla intraverit causa venandi aut eius missus, servos istarum aecclesiarum absolute eant et quot bestias occiderint tollant absque ullo certo*; poco più in là: *ut hec omnia sint*), usa correttamente i casi organici della flessione latina (*servos istarum aecclesiarum*; *remedio anime patris et mee et coniugis mee et filiorum et salute totius mee patrie*; *do e subpono aecclesie Sancte Marie pisane*) anche nei costrutti preposizionali comuni (*in nefandis peccatis iacentem*; *sub regimine predictae aecclesie*; *sub ulla laica persona*; *a limine sancte ecclesie*) e in quelli tipici del latino medievale (*opera nec servitium nec ad regnum nec ad pecu-*

²⁶¹ Cfr. *supra*, p. 78.

²⁶² Cfr. *supra*, pp. 107-108.

liare nec ad curatorem). Pur non mancando spie dell'interferenza del volgare (*ponio* per PONO; srd. *iscla* 'valle irrigua e fertile' < INSULA; *iudice* per IUDEX), il latino del vescovo di Bisarcio si presenta dunque come quello di un uomo istruito del suo tempo. Siamo portati a credere che, per esempio, l'errore di 13 *subponimus ecclesie* per *subponimus ecclesiam* siano da addebitare al copista del 1127. Viceversa, 17 anni prima, il presbitero Nicita, *iscribanus in palaçcio regis* usa un latino le cui caratteristiche principali sono più o meno con le seguenti:

- caduta generalizzata della *-m* finale (si salva solo un *eternum*, evidente retaggio mnemonico di formule liturgiche);

- uso della forma dell'accusativo (ma sul vocalismo atono finale torneremo per un approfondimento) per il nominativo: 3 *donniceo Petro e donnicelo Comita*; 12 *rege*; 16 *iudice sibe donna*; 27 *Domino abate*, e viceversa del nominativo al posto dell'accusativo: 10, 13, 14 *abbas*; 14 *alius*;

- uso improprio dell'accusativo: 11 *in isos monasterios*; 3 *cum omnibus frates et parentes*;

- prevalenza dei costrutti preposizionali rispetto ai casi organici (i soli censibili sono: gen. *Dei eterni et pii*; *eorum*; *domini*; *Sancte Marie genitricis Domini*; *istius seculi*; *celi*; *Dei*; *regis*; pl. *angelorum et X arcangelorum*; dat. *illis*, *michi*; abl. pl. *bolatilibus*; contro un lungo elenco di *de* + abl o + acc. al posto del gen.: 4 *de omnibus peccatis nostris*; 21 *de omnes sancti e sanctas*; 23 *de domino nostru*; ad + acc. per il dat. 9 *a basilica e monasterio Sancte Benedictus*; *a donno Desiderio*, con costrutti misti come 27 *de Casinensis mons ecc*); 26 *lumine* è evidentemente trattato come un maschile e non più come un neutro;

- struttura sintattica interamente paratattica; assenza totale della costruzione accusativo + infinito con una sola presenza di *quia* + indicativo: *disserit quia bene est*;

- sul piano fonetico, *v* passa sistematicamente a *b*: 4 *considerabimus et memorabimus*; 5 *baleamus*; 12 *rennabit*; 13 *bita*; *migrabit ecc.*); e aperta passa a *i* in 19 *apiriat*; e in iato passa a *i*: 12 *comiato*;

- sul piano grafico il dato più significativo è l'uso promiscuo di *x* per *s* e *ss*: 10 *Caxinon* 15 *Et xi quis* 22 *Et xi quis (...)* *disserit*; 25 *diximus*. Il compendio 12 *quost* per *qui post* e l'espressione 15 *quos nos iusi furi*

per *quos nos iussum fuerit* sono comunque forti segnali di una precaria educazione alla scrittura, come indicano anche le frequenti correzioni con lettere apposte in interlinea.

Nessuno di questi fenomeni è estraneo al repertorio di mutamenti e di diversità dalla norma latina standard che cade sotto il nome di latino volgare o ai fenomeni tipici del latino alto-medievale. Molti sono già attestati nell'*Appendix Probi* (dalla debolezza delle vocali postoniche, allo scambio di genere, alle alterazioni delle desinenze, all'uso di *x* per *s*). Il latino di Nicita è dunque un latino medievale rimasto estraneo alla riforma carolingia, per cui la definizione di 'merovingico' coniato da Terracini risulta adeguata ai fatti e coerente con l'unico sviluppo possibile in un'isola dove non giunsero le grandi abbazie benedettine e le grandi curie episcopali che furono i luoghi della riforma partita dalle iniziative della Schola Palatina e di Carlo Magno. Sul ruolo – mancato – delle curie arcontali e giudicali sarde torneremo a breve, ora occorre chiedersi quale grado di consapevolezza Nicita avesse della differenza tra latino e sardo.

Se consideriamo che il betacismo è precocemente e diffusamente attestato in Sardegna²⁶³, dovremmo considerare le attestazioni presenti nel nostro documento come sintomi dell'interferenza del volgare, ma è pur vero che l'antichità del fenomeno e la sua diffusione in diverse zone romanze non invita a considerarlo un significativo segnale della poca coscienza della differenza tra latino e volgare nel nostro scriba piuttosto che come una caratteristica comune e diffusa del tardo latino e del latino medievale. Più significativi i passaggi GN- > nn: REGNU(M) > 1 *rennan-te*; 2 *renno* (il sardo conserva l'antica pronuncia latina); e -NR- CARNES > *carres*. Sul piano fonetico, però, il dato più significativo è il 29 *gupa-bile*, con la sonorizzazione della consonante sorda iniziale *c-*, come avviene in sardo – ricorda giustamente Blasco – per *gurteddu* < COLTELLU(M)²⁶⁴. A ciò si aggiungono i fenomeni di prostesi vocalica dinanzi a *s* + cons.: *iscribanus*, *iscriisi*. In sostanza, nonostante l'aura volgare, nel testo di Nicita non troviamo un prestito puro dal volgare come *iscla*

²⁶³ LUPINU 2000, pp. 49-53.

²⁶⁴ BLASCO 2003, p. 30.

quale invece troviamo nel testo del vescovo Costantino. Inoltre, alcune spie fonetiche inducono a porsi interrogativi sulla formazione linguistica e culturale di Nicita. Il dato più evidente è il passaggio di $-U > o$, passaggio assolutamente innaturale in sardo, dove la finale latina è mantenuta: *donno* (nei documenti in sardo *donnu*), 2 *donnicelo* (non considerabile, dopo *deinde*, un ablativo coordinato con *rennante domine*, non foss'altro perché *Marianus* associato al regno allo zio è al nominativo); 9 *monasterio* (dipendendo da *a* per *ad* è un accusativo e per un sardo sarebbe stato naturale scrivere *monasteriu*), stesso discorso per *a donno Desiderio*; 27 *domino* ecc. L'unica finale compatibile col sardo è la $-u$ di 27 *Sanctum Benedictum* e di 29 *testimoniu*. Si tenga ancora presente la lenizione della sonora intervocalica in 13 *avet* e in 18 *aveat*, che se non è il sintomo inverso del betacismo, ossia il segnale di un uso promiscuo delle due lettere per indicare lo stesso fonema, sembra rinviare ad ambienti e contesti linguistici diversi da quello sardo. Un'altra spia volgare ma non sarda sono i due *quista* alle linee 15 e 22. A ciò si aggiunga che la formula della *invocatio* (*In nomine Dei eterni miserator et pii*) è un *hapax* in tutta la documentazione medievale sarda, come anche 8 *Deo iubante* (nelle carte dei primi anni del XII ricorre, nell'*invocatio*, la formula *Auxiliante Domino Deo*)²⁶⁵. Senza voler giungere a conclusioni affrettate, ma anche senza rinunciare a esplicitare i problemi che il testo pone, non si può negare che Nicita sembra risentire di influssi italiani difficilmente attribuibili (perché fonetici e formulari più che sintattici e lessicali) al prestigio del destinatario (che in un testo latino avrebbe più apprezzato il mantenimento delle finali etimologiche che la loro evoluzione romanza). C'è poi da notare che un documento così importante, nel quale i Benedettini ottengono che l'abate del monastero sardo sia sempre ed esclusivamente nominato dall'abate di Montecassino, senza alcuna interferenza del Giudice, viene emesso *in palatio regis* in qualche modo senza troppa solennità, alla sola presenza del Giudice, del suo successore già associato al trono e dei suoi fratelli, ma non dei maggiori del luogo. In sostanza il testo bada alle cose più importanti ed es-

²⁶⁵ BLASCO 2003, p. 161.

senziali: due chiese donate e un privilegio di nomina concesso. Se si tiene conto del fatto che il destinatario era uno dei personaggi più in vista della cristianità del tempo, l'abate Desiderio, non si può non cogliere una certa laconicità che fa pensare che la *presse* (fretta) di cui Nicita si lamenta non sia da intendersi solo come un espediente retorico posto a giustificazione di un documento scritto con grafia stentata.

Da dove viene Nicita? Egli è sicuramente sardo, ma non riflette solo ed esclusivamente abitudini grafiche e scrittorie della Sardegna. Ciò potrebbe confortare la tesi di quanti ritengono che fin dagli esordi, la scrittura della prima documentazione sarda risente ed è sostanzialmente dovuta a sollecitazioni esterne, ma nel caso di Nicita si dovrebbero ipotizzare o stimoli esterni che inducono a volgarizzare all'italiana, o ad un'educazione scrittoria maturata fuori dalla Sardegna (cosa smentita dai dati paleografici) e in un contesto di bordo tra latinità e mondo romanzo. L'ipotesi più probabile, però, mi pare sia quella di considerare Nicita un *hapax* come la sua *invocatio*, ossia un *iscribanus* sardo molto *sui generis*, con caratteristiche particolari per noi non facilmente ricostruibili, che non rappresenta pienamente la condizione della latinità "curiale" alla metà dell'XI secolo della Sardegna. Resta il fatto che in termini generali il suo latino, potrebbe tranquillamente essere considerato come rappresentativo della fine dell'VIII-primi del IX secolo, insegnato e appreso in un contesto politicamente e militarmente assediato e quindi chiuso, con poche possibilità, prima dell'XI secolo, di importare attraverso istituzioni stabili (scuole episcopali e abbaziali) e non grazie a singoli dotti, la *renovatio* carolingia. Era questa la latinità conosciuta dai chierici sardi? A sentire ciò che il Giudice Mariano nel 1082 lamenta nel documento redatto da Costantino di Matrona (Documento 7 dell'*Appendice documentaria*) sembrerebbe di sì:

Videns aecclesias mei regni esse vacuas atque nudas aeccllesiastica doctrina atque religione, et prospiciens meam patriam in nefandis peccatis iacentem propter neglegentiam clericorum et propter vitam eorum clericorum similem laicorum ...

D'altra parte anche Turtas parla per la Chiesa sarda dell'XI secolo di *grande misère*²⁶⁶. Un quadro compatibile, soprattutto per la similarità della vita dei chierici con quella dei laici, con il livello di istruzione di Nicita, ma allora c'è da chiedersi, giacché sono passati diciassette anni da quando scrive Nicita, dove si è formato il vescovo Costantino de Matrona che nel 1082 dimostra di conoscere bene il latino? E dove gli arcivescovi Costantino di Torres e Giacomo di Cagliari ordinati nel 1073 da Gregorio VII, anch'essi formati negli anni a cavallo della metà del secolo? Li avrebbe forse ordinati un papa esigente come Gregorio se essi fossero stati il pieno riflesso di chiese *nudas aecclesiastica doctrina atque religione*? È ragionevole credere di no. Bisogna allora accedere all'idea che nella Chiesa sarda ci fossero livelli diversi di cultura e di competenza, com'è normale che fosse, con un basso clero generalmente di istruzione appena adeguata alle proprie funzioni (e su questo torneremo) e un alto clero, invece, con un livello diverso e più alto di competenza linguistico-culturale di cui oggi non riusciamo a comprendere le modalità di formazione, che scriveva come Costantino de Matrona e di cui non possiamo essere certi perché nei documenti dell'XI secolo pervenuti in originale non ve n'è neanche uno di provenienza episcopale. Le sottoscrizioni autografe di vescovi sardi dei primi del XII secolo analizzate da Ettore Cau confermano i gradi diversi di cultura e di utilizzo della scrittura che possiamo pensare caratterizzassero già nell'XI secolo il panorama culturale sardo²⁶⁷. Gli eredi grafici di Nicita nei primi decenni del secolo successivo sono lo *scriptor Melacius*, ragionevolmente un ecclesiastico, che verga una serie di documenti datati al terzo decennio del secolo, e il celeberrimo Giudice Gonario di Torres, la cui firma posta in calce ad un documento datato 6 marzo 1131

²⁶⁶ TURTAS 1999, p. 202.

²⁶⁷ CAU 2000, p. 354.

seppure di base carolina (...) costretta in un tracciato tendenzialmente bilineare, articolandosi in una sequenza di lettere tra loro separate, di grande modulo, inchiostrate in modo differenziato, tracciate in più tempi e con fatica, tradisce senza equivoci una mano assolutamente irrisolta e inesperta, propria di un semianalfabeta²⁶⁸.

Melacius, d'altro canto, risente sul piano grafico di maggiori interferenze beneventane, mentre linguisticamente è molto affine a Nicita, diversamente dal *Furatus* (sicuramente un chierico), attivo nei primi decenni del secolo, sempre nel Logudoro, che riflette una competenza scrittoria e linguistica superiore²⁶⁹.

Nicita, insomma, sembra un chierico forgiato con la cultura del suo padrone, e sa tanto di quei preti-servi di cui si fa menzione nel *Condaghe di S. Pietro di Silchi* (che cita anche *Melacius*), i quali non dovevano piacere molto ai vescovi, se è vero come è vero che la *Vita di S. Giorgio di Suelli*, scritta nel XII secolo in ambienti dell'episcopato cagliaritano, facendo forse di un evangelizzatore itinerante e taumaturgo un vescovo (ed è già indicativo di qualcosa), si preoccupa di dire che il Santo, prima di essere ordinato sacerdote, venne emancipato dalla sua condizione servile²⁷⁰.

Vi era dunque nel clero sardo, e nei suoi rapporti col potere giudiciale, qualcosa di più articolato di ciò che la documentazione superstite osservata superficialmente lascia intendere.

Tant'è, ma dell'XI secolo non ci è pervenuto nulla dalle curie episcopali, se non il sistema integrato (tra diocesi) di documenti contraffatti della CV sulle quali non si possono fare ragionamenti solidi per la situazione linguistico culturale dell'XI secolo.

L'unica "curia" di cui possediamo testi originali è quella giudiciale e, a parte Nicita, sembra proprio che nelle 'corti' dei Giudici sardi il volga-

²⁶⁸ CAU 2000, p. 352.

²⁶⁹ *Ivi*, pp. 354-356.

²⁷⁰ MOTZO 1987e, p. 20: Qui cum brevi admodum tempore litteris latinis et grecis iuxta morem gentis suae imbutus fuisset, libertati donatus a domina sua, factus est clericus. Cfr. anche *supra*, p. 96.

re la facesse da padrone. Ipotizzando, con buone ragioni, che la più antica 'cancelleria' sia stata quella cagliaritana²⁷¹, occorre ragionare sulla *Carta in caratteri greci* antecedente al 1089 per esplicitare tutte le informazioni che è in grado di fornirci.

²⁷¹ Cfr. *supra*, p. 111.

10. Carta sarda in caratteri greci²⁷²

In primo luogo è bene ricordare che, benché essa sia stata conservata a San Vittore di Marsiglia e da lì sia giunta a noi, nel testo non si fa in alcun modo cenno ad alcun monaco vittorino, né il monastero francese vi viene mai citato. Il documento non è stato scritto per San Vittore di Marsiglia ma semplicemente per San Saturno, il monastero cagliaritano a cui il Giudice Orzocco Torchitorio I aveva fatto ampie donazioni (forse appunto per espiare una o più malefatte²⁷³), le quali vengono confermate, con la nostra carta, dal figlio, il Giudice Costantino Salusio. Non vi sono destinatari esterni, tutto avviene all'interno del Giudicato e, evidentemente, con clero locale. Successivamente, quando su pressione di Gregorio VII i Vittorini giungono in Sardegna²⁷⁴, il Giudice dona loro, tra le altre tante cose (troppe, secondo i vescovi cagliaritani) il monastero di S. Saturno, con tutte le sue precedenti dotazioni, il quale diverrà, come sappiamo, la loro sede principale.

Se la *Carta sarda in caratteri greci* si muove, come è giusto ritenere, in un circuito di mittenti e di destinatari tutto interno al Giudicato di Cagliari, il 'significato' della sua scrittura non può essere considerato come dovuto al destinatario, come se, insomma, l'evocazione del potere bizantino fosse funzionale a rappresentare ai potenti monaci marsigliesi l'origine antica e legittima (perché imperiale) del potere locale, ma semplicemente va colto nella funzione strumentale interna: nella 'cancelleria' di Orzocco e del figlio Mariano, si parlava e scriveva in sardo, ma 'anche' in caratteri greci. Questa è la conclusione più stabile cui si può giungere. Non bisogna, comunque, sovrapporre, questo dato con

²⁷² Edizioni: BLANCARD-WESCHER 1879; MONTEVERDI 1941, pp. 34-36; LAZZERI 1954, pp. 50-58; BLASCO 2003, II, pp. 51-52.

²⁷³ Cfr. *supra*, 118.

²⁷⁴ TURTAS 1999, 200-201.

quello epigrafico rappresentato dalle iscrizioni greche di Torchitorio e Nispella e altri: infatti, nel caso delle epigrafi si è di fronte ad un utilizzo del greco, non più compreso da alcuno, con funzione di prestigio, di distinzione e di segno, come si è già detto; nel caso, invece, della *Carta sarda in caratteri greci* siamo di fronte ad un utilizzo dell'alfabeto il cui valore simbolico doveva essere stato ormai fortemente attenuato dalla frequenza dell'uso. È proprio da ciò che può significare la *Carta in caratteri greci* che occorre partire per valutare la profondità e l'accettabilità dell'intuizione di Terracini circa la precocità dell'utilizzo del volgare nelle cancellerie sarde (almeno nelle cancellerie giudicali, non in quelle episcopali). Infatti, la *Carta*, piuttosto che attestare la perduranza e la vigenza del documento greco, attesta la sua volgarizzazione con il trasferimento del prestigio dell'antica lingua del potere sulla nuova: il 'volgare vestito alla greca'. In questo senso, l'intuizione di Terracini risulta fondata: il sardo dei Giudici, a Cagliari, aveva ereditato il prestigio del greco, ormai spento e non più compreso da tempo. La memoria e la pratica del latino venne invece ragionevolmente custodita dalla Chiesa in coerenza con la sua forte dipendenza romana.

Sia Cau sia, soprattutto, Blasco, hanno però ipotizzato che il documento non sia un originale ma una copia. Cau ha fatto osservare che «nel bordo inferiore della pergamena, reseca appena sotto l'ultima riga del dettato, non sopravvivono tracce del sigillo»²⁷⁵; Blasco si è spinto più in là e ha sostenuto che il documento è una copia tratta da un originale sardo effettuata da un monaco vittorino di origine greca o italo-greca che non comprendeva la lingua del testo²⁷⁶. Non solo, egli parla esplicitamente di traslitterazione e di traduenti greci, evidentemente ipotizzando che l'originale fosse scritto non solo in sardo, ma anche in caratteri latini.

Sebbene Blasco giunga a conclusioni così nette, tutto il suo lavoro critico precedente è invece impostato su un piano più prudente. Gli argomenti che indurrebbero a considerare il testo una copia, sarebbero di

²⁷⁵ CAU 2000, p. 363 nota 112.

²⁷⁶ BLASCO 2003, pp. 58-61.

natura paleografica e filologica. Per quanto riguarda i primi, nel paragrafo a questi dedicato, egli scrive sull'identità del copista:

L'aspetto complessivo delle singole lettere e legature appare perfettamente compatibile con quello delle scritture 'informali' dell'ultimo quarto del sec. XI. Poiché è noto che la documentazione disponibile non consente di isolare peculiarità grafiche specifiche delle scritture notarili greche, né di individuare nell'ambito dell'Italia meridionale usi particolari che valgano a differenziare i prodotti locali da quelli orientali, nulla osta al fatto che tale scrittura, pur senza avere caratteri specialmente italiani, sia considerata opera di un copista italogreco²⁷⁷.

La conclusione può essere accettata, dopo la premessa che qualifica la scrittura come non caratterizzata da specificità locali, solo se nel sistema italogreco viene inserita anche la Sardegna, come d'altronde è attestato dalle epigrafi sarde del X secolo e dai contatti del mondo sardo con quello campano dello stesso periodo. Niente vieta, dunque, che il copista sia un sardo inserito nel sistema di relazioni culturali ed economiche che risultano essere attive tra Cagliari e l'Italia meridionale. Solo ammettendo questa ipotesi, il prosieguo dell'esame paleografico non è in contrasto con ciò che è stato detto prima:

Più in generale, comunque, quegli elementi che a prima vista possono apparire frutto di scarsa dimestichezza con la lingua del modello sembrano in realtà riconducibili in gran parte all'*usus scribendi* dei copisti bizantini: si guardi, per esempio, agli errori di ortografia, allo spostamento dell'accento su sillabe successive a quella corretta, frequente nelle scritture eseguite con certa rapidità, o alla doppia accentazione dei composti, tutti fenomeni riscontrabili in un gran numero di testimonianze scritte, librerie o documentarie. Per quanto riguarda la possibilità che lo scriba non fosse avezzo a scrivere in latino, i caratteri riscontrabili nella grafia del documento non sembrano costituire indizi sufficienti ad

²⁷⁷ *Ivi*, p. 58.

avvalorare in modo inconfutabile questa tesi. Si nota indubbiamente un certo impaccio nell'esecuzione delle legature, e il *ductus* manca di scioltrezza (...). Va sottolineata comunque la sua predilezione per la forma cosiddetta "onciale" del *delta* che, pur facendo la sua comparsa nelle scritture greche orientali e occidentali dei secoli X-XI (...) di solito non viene adottata in misura così massiccia, ma solo sporadicamente, nei titoli o in posizione di rilievo nel rigo²⁷⁸.

Dunque, nessun elemento paleografico induce a pensare ad una tralitterazione dalla scrittura greca a quella latina, né alcunché si può inferire sulla competenza scrittoria primaria del copista, ossia se egli si fosse formato più sulla scrittura latina che su quella greca o viceversa. Infine, l'unica spia caratterizzante, la forma del *delta* e il suo uso eccessivo, rimanda a quel secolo X che abbiamo già visto essere stato un secolo, per il cagliaritano, di grecità ostentata. In ultima analisi, niente consente sul piano paleografico, alla luce di ciò che scrive lo stesso Blasco, di ipotizzare un copista non sardo che copia da un originale scritto in caratteri latini.

Sotto il profilo filologico, se si escludono le aplografie e le dittografie che possono facilmente rientrare in quel contesto di scrittura affrettata e imprecisa di cui Blasco parla nel commento paleografico, rimane solo un luogo che l'editore ritiene erroneo ed emenda e che, invece, a me pare corretto e, tra l'altro molto utile per intendere le abitudini liturgiche della Sardegna prima del 1089.

Si tratta del testo riportato alla linea 32:

ε α λλουνις δε̄πους Πάσχα πιτзинνα ε̄ δε̄ τόττα η̄σ'αττερα καωσα ε̄ φά-
τζαντ αντε σερβίτζιο δε̄ Δέους
e a llunis depus Pasca Pitzinna e de totta s'attera caosa e fatzant ante
serbitzio de Deus

²⁷⁸ *Ivi*, p. 58.

Blasco ritiene che la locuzione ‘fatzant ante serbitzio de Deus’ sia erronea perché romperebbe la locuzione preposizionale sarda *ante de* rendendo «impenetrabile il senso del contesto»²⁷⁹. Non sono d’accordo, ma anche ponendo il caso che si tratti di un errore di anticipazione, niente costringe a pensare che sia prodotto da un’attività di copia. Tuttavia non è un errore. Mentre ‘serbitio ante de Deus’ non significa nulla, la locuzione ‘serbitio de Deus’, è la traduzione in sardo del latino *opus Dei* che indicava il servizio reso a Dio con l’Ufficio delle Ore. In sostanza, il Giudice prescrive che le messe in memoria dei suoi cari e *pro rimedio animae suae* siano inserite nel servizio della preghiera che collocava la celebrazione dell’Eucarestia nel contesto del canto dei Salmi, degli Inni e delle Antifone dell’Ufficio. Che il significato di *serbitzio* sia da intendersi nel senso di ‘servizio liturgico’, è confermato da un passo del Condaghe di Santa Maria di Bonarcado dove Comita de Zepera si fa *converso* nelle mani del Priore «pro fake-re illi a morte sua serbizu et offizio de conbersu et pro tutare illo in sa clostra de santa Maria» ‘perché gli faccia alla sua morte il rito di sepoltura del converso e perché lo seppellissero nel chiostro di Santa Maria’²⁸⁰. Tutto ciò è perfettamente coerente con la precisione delle prescrizioni liturgiche dell’ultima parte del documento e l’esattezza con cui vi si fa riferimento al calendario liturgico. Il Giudice Costantino elenca le festività in cui a San Saturno si dovranno celebrare le messe per l’anima del Giudice Orzocco suo padre: ad ogni anniversario della morte, in agosto; nel giorno della festa di san Saturno (*a natale de santu Saturnu*) il 30 ottobre; nel giorno di Natale, il 25 dicembre; il sabato dopo il giovedì grasso (*carrisecari* è il nome sardo del carnevale); il lunedì dopo la Pentecoste (*pasca pitzinna*). La scelta delle feste non è banale: il Giudice Orzocco sarebbe stato ricordato in tutte le celebrazioni più importanti dell’anno. A questo punto Costantino precisa che la celebrazione della messa dedicata a Orzocco non doveva avvenire in un contesto liturgicamente isolato, ma all’interno

²⁷⁹ *Ivi*, p. 61.

²⁸⁰ MELE 2002, p. 159.

dell'Ufficio divino, cioè dell'Ufficio delle ore, questo era il *serbitzio de Deus*.

Se dunque non vi sono né ragioni filologiche né paleografiche – per quelle storiche mi pare siano cogenti le osservazioni di Raimondo Turtas, di segno contrario alle argomentazioni di Blasco che vede nel contrasto tra l'arcivescovo di Cagliari e i Vittorini, la ragione della necessità della copia²⁸¹ – per ipotizzare che la *Carta sarda in caratteri greci* sia una copia; la si può invece considerare un prodotto originale della cancelleria giudiciale di Cagliari.

Adesso ci si può chiedere quanto essa sia debitrice del greco, oltre che nell'aspetto? Certamente al di là della matrice bizantina della *sanctio*, vi è un'altra spia di un antico uso burocratico e formulare del greco che sopravvive ormai, nell'XI secolo, in lacerti: è quel 21 *e siat illis dulias Iudiki*, gr. δουλεία, 'abbia giurisdizione su di loro il Giudice; o 'siano soggetti alla giurisdizione giudiciale'²⁸², dove *dulias Iudiki* sembra proprio un'espressione formulare chiaramente di contatto e di transizione tra greco e volgare, sopravvissuta irrigidita e forse compresa solo complessivamente e non nelle sue componenti. Resta l'impressione che l'uso del greco nell'amministrazione sarda sia stato un fatto lontano nel tempo rispetto all'XI secolo, almeno tanto quanto è stato necessario perché ad un certo punto siano state tradotte le formule e vi siano state incluse le parti ritenute in traducibili, come *genoito*, *genoito* e, forse, il nostro *doulías Iudiki*.

È però importante considerare, tanto quanto la valutazione del rapporto col greco, come questa *scripta* risolve problemi tipicamente romanzi quali soprattutto la resa grafica dei foni del sardo diversi da quelli rappresentati – o ritenuti rappresentabili – dall'alfabeto latino ereditato dall'antichità.

L'analisi si risolve ai minimi termini perché la *Carta sarda in caratteri greci* è, come gli altri documenti sardi del periodo, fortemente conservativa: le occlusive velari dinanzi a vocale palatale sono tutte con-

²⁸¹ TURTAS 2007, pp. 771-775.

²⁸² BLASCO 2003, p. 61.

servate (per tutti *Iudiki* passim 27 *dodeki*), sebbene si possa avere il dubbio sul valore dell'occlusiva velare sonora, perché certamente è velare in 7 *Giani*, il cui esito ancora oggi è *Ghiani*, ma è certamente palatale in 12 *Georgia*; invece non ci si può pronunciare con certezza su 16 *Platages* e su 23 *fagere*. Qualunque fosse il suono, va ricordato che anche nei successivi documenti sardi non si registrano tracce di una differenziazione grafica orientata a marcare la differenza tra il suono velare e il suono palatale delle occlusive velari sorde e sonore dinanzi alle vocali palatali.

I nessi in *i od* sono per lo più resi con una grafia etimologica, sebbene alcuni segnali dicano che la relativa evoluzione fonetica si era già realizzata e affermata:

- LJ: 1 *Filio* 9 *filia filio* ma 2 *muleri*, con l'esito normale nel sardo campidanese LJ > ll, qui reso con la scempia;

- NJ: 10 *binia*; 24 *testimonius*;

- RJ: 6 *berbecariu*; 11 *aratoria*; 14 *ariolas*; 20 *armentariu*.

L'unico nesso del quale si trovano già rappresentati gli esiti sardi è TJ: 10 *partzone*; 15 *partzones* < *PARTIONE; 19 *amantza* < AMANTIA; 21 *serbitziu* < SERVITIUM; 23 *delegantzia* < *DELEGANTIA ecc. Come si può notare, l'affricata dentale sorda /ts/, evoluzione del nesso latino TJ, viene sempre resa con *tz*, mai con *th*. Infatti questo digrafo fa la sua comparsa nell'Isola non prima del XII secolo²⁸³ e noi lo ritroviamo, per i testi considerati ai fini di questo studio, solo nella carta arborense del 1112-1120 (Documento 4), per di più in parole come 41 *anathema*, e 45 *thronum* dove il digrafo è regolare, per cui è impossibile comprendere se venga anche usato per rendere una particolare pronuncia 'arborense'.

Occorre ricordare, a questo punto, che in termini generali, il concetto di *scripta* tende a riassumere le convenzioni grafiche maturate in una determinata area, in genere caratterizzata o da un potere locale o da un forte centro culturale territoriale. Il concetto stesso della convenzionalità estesa ed attiva in un ampio territorio, implica da un lato consapevolezza linguistica e, *lato sensu*, culturale da parte di chi scrive, dall'altro un

²⁸³ MANNI 1991.

forte prestigio del centro propulsore del modello, una sua intensa attività scrittoria, un sistema di strutture (cancelleria, archivio, biblioteca, notariato ecc) che hanno “bisogno” di scrivere in modo uniforme. La regolarità con cui nella *Carta sarda in caratteri greci* si rende il fonema /ts/ con *tz*, digrafo, come si è visto, che già ricorre nell’iscrizione di Villasor in cui si cita Orzocco²⁸⁴ nel X secolo, deporrebbe a favore dell’ipotesi, già emersa in occasione dell’esame delle formule dell’escatocollo dei nostri documenti, dell’esistenza a Cagliari, ma, come vedremo nel prossimo capitolo, anche nel Logudoro, di iniziali processi di standardizzazione consapevole dell’uso scritto.

²⁸⁴ Cfr. *supra*, p. 94.

11. Il Privilegio Logudorese²⁸⁵

Blasco ritiene il *Privilegio* non logudorese (Documento 2 dell'*Appendice documentaria*, in seguito PL), ma arborense e databile non al 1085 ma al 1124-1127/1130²⁸⁶.

Nel documento viene citato il vescovo di Pisa Gerardo, il cui episcopato iniziò nel 1080 e terminò nel 1085. È questo il principale argomento di datazione, in assenza di *datatio* per la lacuna che colpisce l'ultima parte del documento. Blasco non lo considera un elemento dirimente per la datazione, perché interpreta la formula *pro honore de xu piscopum Gelardu*, come 'in onore del vescovo Gelardo' e la considera pronunciata 'alla memoria' dopo la morte del vescovo. Turtas ha già fatto notare che la stessa formula *pro honore de* viene ripetuta qualche rigo più sotto con riferimento al visconte Ugo, ai consoli di Pisa e agli amici del Giudice, che non possono essere considerati tutti defunti illustri²⁸⁷. Inoltre, Mauro Ronzani ha identificato, compresi il vescovo e il visconte, altri otto dei sedici personaggi citati nel documento, tutti attivi a Pisa negli anni Ottanta dell'XI secolo e tutti legati tra loro dall'intento di sostenere la vita monastica che si svolgeva nel monastero di San Michele del Borgo²⁸⁸. Non osta alla datazione tradizionale del documento il fatto che alcuni di questi personaggi compaiano anche in un documento del Giudice cagliaritano Torbeno del 1103²⁸⁹ che, redatto in latino, utilizza lo stesso dispositivo del *Privilegio logudorese* (d'ora innanzi PL). Infatti, solo uno dei personaggi è con certezza lo stesso che interviene nel PL ed è Leo di Babilonia, ci-

²⁸⁵ Edizioni: MONTEVERDI 1941, p. 29; LAZZERI 1954, pp. 38-40; MONACI ARESE 1955, p. 5; BLASCO 2003, p. 118.

²⁸⁶ BLASCO 2003, 118-124; ID. 1993; ID. 2001.

²⁸⁷ TURTAS 2007, pp. 775-780.

²⁸⁸ RONZANI 1996, p. 192.

²⁸⁹ TOLA 1868, I, pp. 177-178.

tato nel PL dopo il fratello Guido e di questo certamente più giovane. A distanza di trent'anni il fratello maggiore non viene citato, lui sì; ragionevolmente, quando viene nominato nel primo documento era un giovane che si affacciava alla vita pubblica, mentre nel secondo era divenuto il rappresentante della famiglia al posto del fratello. Per gli altri vi è solo l'esile traccia dell'omonimia attestata da nomi, peraltro, molto comuni: nel Privilegio *Repaldinu e Gelardu*, nel documento cagliaritano del 1103 *Tepaldinus et Gerardus filii Petri*. È comunque molto probabile che anche Tepaldinu e Gerardo siano fratelli e che il gruppo pisano sia lo stesso del PL, in attività trent'anni più tardi.

Un secondo motivo di discussione offerto dall'edizione Blasco è l'emendamento che egli propone alla linea 6/7. Il testo recita: *Ci nullu Imperatore ci lu aet protestare istum locu de non n'apat comiatu de levare-lis toloneum in placitu de non uccidere pisanu in gratis*. Blasco propone di leggere: *Ci nullu Imperatore ci lu aet protestare istum locu de Nonn<e> apat comiatu de levare-lis toloneum in placitu de non uccidere pisanu in gratis*, traducendo 'Che nessun governatore che avrà a governare questo territorio di Nonne abbia facoltà di togliere loro l'esenzione del dazio, con promessa di non uccidere arbitrariamente alcun pisano'.

L'esistenza di un nuovo giudicato di Nonne, non attestato da altre fonti, nel quale i Pisani furono esentati dal pagamento del dazio, nonché il sistema dei rinvii ad altre fonti per identificare il Giudice Mariano con altra persona distinta dal Mariano di Torres che nel 1082 dona la chiesa di S. Michele del Plaiano²⁹⁰ sono stati con ragione, a mio avviso, contestati da Turtas e rinvio alle sue ragioni per l'approfondimento di questi aspetti storici²⁹¹. Ciò che qui preme è la valutazione della bontà dell'emendamento proposto per il testo della linea 6 e seguenti.

In primo luogo occorre notare che in tutto il documento la locuzione *istum locum* ricorre due volte, di cui una è quella indiziata di essere erronea. Nella seconda occorrenza, non sospettata di errore, *in istu locu*

²⁹⁰ Cfr. *supra*, p. 109.

²⁹¹ TURTAS 2007, pp. 775-780.

vale semplicemente ‘in questo regno’, senza che si avverta la necessità di precisare di quale regno si tratti. Così pure nella terza occorrenza di *locu*: 22 *in aiutoriu de xu locum meu* ‘in aiuto del mio regno’.

In secondo luogo occorre notare che il testo utilizza per la proposizione imperativa il costrutto con *de* + *infinito*: 6 *de non n'apat comiatu de levarelis toloneum* nel testo non emendato; 9 *de facerlis iustitia Imperatore cince aet exere in istu locu*.

Mi pare, dunque, che il *de* della linea 6 non debba essere inteso come la preposizione di un complemento di denominazione ma di una proposizione imperativa negativa *de non n'apat comiatu* ‘che non ne abbia facoltà (o licenza)’, come poco sotto accade appunto per 9 *de facerlis iustitia*. A mio avviso non vi è ragione di emendare, né di istituire su un emendamento dubbio un regno e spostare così dal Logudoro all’Arborea il documento.

A ciò si aggiunga che non vi è alcun fenomeno linguistico del PL che possa indurre a collocarlo in area arborese, la quale, sin dai primi documenti, si qualifica come area di transizione tra i logudorese e campidanese²⁹²; il testo, invece, si colloca pienamente nel contesto linguistico logudorese.

Sulle particolarità grafiche a suo tempo rilevate da Wolf²⁹³, credo valga ciò che si è detto in precedenza sul testo di Nicita²⁹⁴, ossia che i primi testi sardi rivelano una base comune su cui si sono sovrapposti elementi della corsiva nuova altomedievale che possono essere penetrati attraverso contatti con la beneventana o con le scritture notarili diffuse in area pisana. L’assenza poi del digrafo *th* per rendere l’odierna interdentale fricativa sorda [th] è segno della vetustà del documento e lo colloca certamente prima del XII secolo, giacché il recente studio di Paola Manni²⁹⁵ ha dimostrato che tale digrafo venne importato in Sardegna dai Pisani e si diffuse nei documenti isolani dai primi del XII secolo.

²⁹² MANINCHEDDA 1987.

²⁹³ WOLF 1990, pp. 35-36, in particolare sulla forma di *et*.

²⁹⁴ Cfr. *supra*, p. 113.

²⁹⁵ MANNI 1991.

Blasco, d'altro canto, ha da un lato segnalato una particolarità grafica passata inosservata in precedenza, e cioè la presenza nel PL «di una *z* cedigliata, come quelle che ricorrono nei documenti antichi spagnoli studiati da Ramón Menéndez Pidal»²⁹⁶, dall'altro le ha attribuito senza “alcun dubbio” il valore fonemico di “affricata (pre)palatale,” per cui egli legge il *faço* del PL come *faccio*²⁹⁷. In un successivo intervento egli ha corretto questa valutazione e ha parlato di “(pre)palatale sorda /tS/”, esito largamente attestato in alcune regioni centro-orientali della Barbagia²⁹⁸. In ragione dell'attuale areale di diffusione del fonema e del fatto che, secondo Blasco, la *z* cedigliata è uguale o simile alla *c* cedigliata presente nelle più antiche carte arborensi, egli colloca anche il PL in questa area.

Sul piano strettamente paleografico, la *z* cedigliata è sensibilmente diversa dalla *c* cedigliata della Carta arborese del 1102 (Documento 3); l'unica affinità sta nella modalità di scrittura della cediglia, che in entrambe è una sorta di seconda zeta, ma nel PL è sensibilmente più marcata che nella Carta arborese; negli altri testi arborensi è una banalissima *c* con cediglia.

Atteso dunque che si tratta di due segni diversi, rimane comunque da determinarne il valore fonemico prima nel PL e poi nella più antica carta arborese.

Occorre in premessa rilevare che la zeta cedigliata ricorre anche, ed esclusivamente, nella produzione documentaria sarda, nella carta latina di Nicita di cui si è già parlato (Documento 1), esattamente nelle parole: 4 *redençione* 16 *bibençiu* 19 *Macçeus* 20 *Atçan* 25 *benedicçione* 26 *palacçio*. Essa quindi rappresenta il suono affricato derivato da TJ latino come attestano *redenzione bibençiu* ecc., ragionevolmente pronunciati in Logudoro *redensione, bibentsiu. Macçeus* e *Datçan*, invece, mostrano che lo stesso grafema veniva utilizzato per rendere il suono con cui veniva letto il *th* latino di ascendenza greca: *Matthaeus* e *Dathan*. Non

²⁹⁶ BLASCO 1993, p. 403.

²⁹⁷ *Ibidem*

²⁹⁸ BLASCO 2001, p. 19.

vi è dunque dubbio sul valore della zeta cedigliata nella carta latina di Nicita: esso è quello di un affricata sorda /ts/, ma va anche sottolineato che la sua presenza nel più antico testo latino sardo, proveniente con certezza dal Giudicato di Logudoro, accredita la possibilità che, come nel Giudicato di Cagliari, l'affricata velare sorda venisse rappresentata costantemente con *tz*, così nel Logudoro lo si facesse con la zeta cedigliata e che cioè questo segno fosse una soluzione 'autoctona' (se questo termine può essere usato nel Mediterraneo) al problema posto dal nuovo suono ritenuto inesprimibile con gli elementi forniti dall'alfabeto latino.

Le parole in cui il nostro grafema ricorre nel PL sono le seguenti: 2 *fazo*; 13 *Azulinu*; 19 *Conižo*; 25 *Azzen*; 27 *de Çori*. Le affricate (pre)palatali sorda /č/ e sonora /ǰ/ sono invece rappresentate nel Privilegio con *c* e *g*, come risulta da 13 *Falceri* e 15 *Gelardu*. Si badi in primo luogo ai nomi *Açulinu* e *Coniço*, che traducono *Azzolino* e *Coniccio* (o Cuniccio); nel primo caso, la zeta cedigliata rende pacificamente un'affricata sorda italiana, nel secondo rende il trattamento affricato sordo con cui in sardo vengono elaborati tutti i prestiti italiani in cui è presente una affricata palatale sorda, per es. *imbetses* < it. *invece*²⁹⁹.

I nomi delle famiglie aristocratiche sarde *Aççen* e *de Çori*, si trovano scritti nei condaghi e negli altri testi medievali sardi più antichi con grafie diverse: prevale l'uso della *z* (*Azzen* e *De Zori*) ma ricorre frequentemente la *t* (*Aten* e *De Tori*) e, più tardi, il *th* (*Athen* e *De Thori*). Si trattava dunque di un fonema prossimo ma non uguale all'affricata sorda e, data l'evoluzione dei due cognomi nel sardo attuale (*Attene* e *Azzeni*, da una parte, *Dettori* dall'altra) è ragionevole pensare ad un suono interdentale /th/, simile all'esito del TJ latino che si registra in alcune aree del Logudoro³⁰⁰. Se ne deduce, dunque, che il grafema poteva indicare due suoni diversi ma ritenuti simili.

Si può registrare la stessa situazione nelle carte arborensi? Va in primo luogo precisato che sulla Carta arborense del 1102 si ravvisa già un'influenza italiana e toscana netta e non registrabile nelle altre carte

²⁹⁹ WAGNER 1984, 411.

³⁰⁰ *Ivi*, pp. 179 e ss.

sarde. Nella sua *datatio*, infatti, occorre, come a suo tempo fece notare Paulis³⁰¹, il termine *mezetima* per *mercoledì*; inoltre, a conferma di un influsso italiano precoce e intenso nella ‘cancelleria’ arborense, Blasco ha segnalato 47 *otonbre* e la resa grafica *ngn* della palatale nasale in 21 *rengnu* (laddove in sardo si avrebbe semplicemente *rennu*)³⁰². Al di là di questo dato, che pure è significativo, va registrato che il suo estensore, il presbitero Mariano di Nuraxinieddu, utilizza, per rappresentare l’affricata sorda che qui interessa, diversi grafemi come se, appunto, in sede locale non si fosse affermata alcuna tradizione stabile. Prevale certamente l’uso della *z*: 4 *de Zori*, 21 *Bonorzolli*; 22 *Turazu*; 38 *Balenza*; 48 *mezetima*; 53 *cizo*; 54 *anazema*; ma non manca *tz*: 17 *Setzu*; né *th* 42 *Cilthiber*; 43 *Thipari*; ne emerge un classico quadro di transizione, in cui le diverse soluzioni note per rappresentare il medesimo fonema vengono utilizzate nello stesso testo (segno di una tradizione scrittoria locale o recente o caratterizzata da quella mescolanza di esiti tipica delle aree di confine). Si è comunque lontani dalla regolarità di utilizzo che si registra nella carta di Nicita come pure nel PL.

Riservandoci di tornare sulle carte arborensi tra poco, occorre valutare un altro importante aspetto segnalato prima da Wolf e poi da Blasco nel Privilegio; vi si registrerebbero

grafie semivolgari, usuali nella *scripta latina rustica* dei secoli di transizione (...) che sembrano riflettere un *usus scribendi* del copista ben distintivo: <i> per [e] e <u> per [o], chiara spia di una consuetudine grafico-fonologica precarolingia in *ligatarios* < LĒGATARIOS 12, *Manfridi* per *Manfedi* 13; *Ocu* per *Ugo* 15, *Açulinu* per *Azzolino* 13, e forse anche *Garulictu* per *Caroletto*, da *Carolus* 21; <x> per [ss] come nel testo di Nicita e nella *carta* arborense del 1184, in *exere* [‘essere] 10, *pro xu* [pro ssu] 3, *de xu* [dessu] 14; <ct> per [tt] nel già visto *Garulictu*, e in *pecterunt* [petterunt] 4; <ps> per [ss] in *ipsoro* 9 < *IPSORŌ³⁰³.

³⁰¹ PAULIS 1983, p. 210.

³⁰² BLASCO 2003, p. 102.

³⁰³ *Ivi*, p. 122.

Per il trattamento di [e] ed [o], sempre che non si tratti del regolare trattamento a cui vengono sottoposti i prestiti che presentano *e* ed *o* chiuse in posizione tonica, prevalentemente rese con *i* ed *u*, ma ciò varrebbe per *Ocu* e *Manfridi* e non per *Ligatorios* e *Garulictu*³⁰⁴, va notato che lo stesso fenomeno occorre una sola volta nella carta di Nicita (19 *apiriat* per *aperiat*).

Se si tratta realmente di una delle ultime espressioni di una *scripta* latina precarolingia, bisognerebbe concludere che essa condiziona il documento volgare più di quanto si fosse immaginato prima, e ciò verrebbe confermato dall'uso della *x* per *ss* e dall'ipercorrettismo *ct* in *pecterunt* e dal mantenimento del nesso *ps* in *ipsoro*. A tradizioni latine consolidate, per quanto irrigidite in una formula, rinvia anche 7/8 *in placitu* 'a patto che' come pure l'uso di 4 *dono-lis*, ritenuto invece da Blasco e Wolf in contrasto con l'uso esclusivo nel Logudoro di *dare* e, dunque, spia di un contatto col campidanese, dove invece si utilizza *donari/donai* per *dare*. A nostro avviso, invece, *dono-lis* è semplicemente la spia del rifarsi dello scriba ad una tradizione latina³⁰⁵ che interferisce fortemente non solo sul piano fonetico e grafematico, ma anche lessicale, come dimostrano 2 *istam* 6 *istum* 7 *comiatu* 7 *in placitu* 8 *in gratis* 8/9 *causa ipsoro* 22 *aiutoriu*.

Lo scriba del PL sa scrivere in latino (nel suo latino, ovviamente) e volendo conferire aulica solennità al suo sardo, lo infarcisce di latinismi (al punto che Wolf rileva: «molte parole sono rare»³⁰⁶). È esattamente la prova del contrario di ciò che aveva ipotizzato Terracini.

Se le cose stanno realmente così (ma con i secoli bui è sempre bene essere prudenti) e se si ricorda che anche nella *Carta sarda in caratteri greci* si rilevano grafie etimologiche che rivelano una fedeltà anacronistica alla scrittura latina anacronistica rispetto alla realtà dei suoni del

³⁰⁴ WAGNER 1984, p. 402.

³⁰⁵ WOLF 1990, p. 25: «Il risultato del nostro esame per quanto riguarda il lessico è dunque più che sconcertante. In questo 'privilegio' ci si trova infatti a confronto con un considerevole numero di latinismi, la maggior parte dei quali avrebbe potuto essere sostituita da parole del lessico sardo».

³⁰⁶ *Ibidem*

sardo dell'XI secolo, si dovrebbe concludere che i primi documenti logudoresi e campidanesi, pur confermando la netta prevalenza dell'uso del volgare alla luce della documentazione pervenutaci, rimandano comunque ad un uso scritto del latino che per noi è oggi possibile solo intravedere, ma certamente non di portata residuale. Restiamo dell'avviso che quest'uso del latino sia stato prevalentemente, se non esclusivamente, ecclesiastico mentre le corti giudicali, pressate dall'urgenza dei negozi giuridici da svolgere e risolvere sempre nel contesto belligerante in cui l'Isola si trovò a vivere per ben tre secoli (VII-X), utilizzarono precocemente il volgare servendosi di ecclesiastici come scribi.

In questo senso, se i deboli indizi cui siamo costretti a far riferimento, data la scarsità delle fonti, hanno realmente il significato che a noi pare abbiano effettivamente, è notevole il fatto che nella resa grafica dell'affricata sorda il giudicato di Cagliari scelga stabilmente la strada del *tz*, mentre il Logudoro utilizzi altrettanto stabilmente la *z* cedigliata. Sembrano questi, infatti, i sintomi di una *scripta* che si è avviata verso la strada di una stabile standardizzazione, di valenza ovviamente territoriale, e ci pare attestino la maggiore antichità delle due 'cancellerie' cagliaritana e turritana rispetto alle altre, con tutto ciò che questo comporta in termini di uso scritto nei documenti ufficiali del sardo e del latino. D'altro canto che Cagliari sia la più antica delle 'cancellerie' non è discutibile, perché è la naturale erede della cancelleria arcontale; diverso è il discorso per il Giudicato di Torres. Depone a favore di una sua precoce e concordata (con l'arconte cagliaritano) costituzione, un'ipotesi formulata tempo fa da Paulis sull'etimologia di *Logudoro*. Ovviamente il termine attuale deriva dalla locuzione *Locum de Ore*, che traduce il *renno de Ore* attestato anche dalla carta di Nicita; il problema etimologico si pone ovviamente solo per *Ore*. Paulis propone l'etimo gr. biz. *Ori(on)* «nel senso di 'circoscrizione amministrativa' che troviamo nel privilegio di Alessio III (a.1199): *Orion Patron et Methonis* e nella *Partitio terrarum Imperii Romanie* (a.1204): *Orium Larisse et Provincia Blanchies*»³⁰⁷. Se la proposta è fondata (ed ha tutta l'aria di esserlo), si

³⁰⁷ PAULIS 1983, p. 96.

deve immaginare un'antica partizione amministrativa della Sardegna che, all'altezza dell'XI secolo, durava già da tempo, se il Giudicato di Torres aveva già perso la memoria (per quanto iscritta appunto nel suo nome) della sua origine come distretto amministrativo di un regno più ampio ed aveva già ed invece maturato la coscienza e la struttura di regno autonomo, a tal punto da forgiare sigilli a legenda latina e non greca, come invece rimasero i sigilli medievali cagliaritari anche nei secoli successivi al Mille.

Una relativa antichità di costituzione del Giudicato di Torres spiegherebbe anche la simultaneità dell'apparizione dei documenti in volgare a Cagliari e nel nord Sardegna come esito di tradizioni scritte parallele e ormai, dato il tempo intercorso tra la fase unitaria e quella della divisione, strutturate e concorrenti, e deporrebbe a favore del precoce costituirsi nei due centri di due *scriptae* volgari che, pur condizionate dal latino (della cui sopravvivenza distinta dal volgare fu ragionevolmente artefice la Chiesa) e utilizzando una carolina di base comune, su specifici problemi posti dal sistema fonologico del sardo rispetto al latino – nel caso specifico, l'affricata sorda derivante da TJ latino – percorrono consapevolmente strade diverse.

12. Le carte arborensi³⁰⁸

Diversa, invece, e in conclusione di questo lungo viaggio dalle origini della romanizzazione della Sardegna ai primi documenti volgari, il quadro offerto dall'Arborea.

I due documenti arborensi più antichi, sono stati per lungo tempo guardati come espressione della sopravvivenza in Sardegna, in un'area mediana tra Cagliari e Sassari come l'Arborea, delle scritture onciale e semionciale, come è noto tipiche, quanto all'origine e al momento della loro maggiore diffusione, dell'età tardo-antica e dell'Africa romano-cristiana del V-VI secolo con la quale sappiamo che la Sardegna era fortemente legata³⁰⁹. L'esame paleografico che ne fece qualche anno fa Ettore Cau³¹⁰, comparativamente con il resto della documentazione sarda dei secoli XI e XII, ha modificato sensibilmente il quadro consegnatoci dagli studi precedenti. Per la carta più antica del 1102 (Documento 3 dell'*Appendice documentaria*), scritta in minuscola, Cau sostiene che si tratta di un documento redatto da uno *scriptor* (il presbitero Mariano di Nuraxinieddu che si firma nell'escatocollo)

che su una base carolina ha innestato non solo un certo numero di lettere dipendenti dall'alfabeto capitale e onciale ma anche alcuni legamenti che, come già quelli presenti nel documento di Nicita e nel breve dei consoli [*scil.* il Privilegio Logudorese] potrebbero dipendere sia dalla beneventana sia dalla corsiva documentaria di area toscana. Una *koiné* dunque che non contrastando con la cultura denunciata dai due docu-

³⁰⁸ Edizioni: per la carta di Torbeno (Documento 3) TOLA 1868, I, 165; CASULA 1974b, pp. 120-121; MERCI 1978; per la carta di Orzocco (Documento 4): TOLA 1868 I, pp. 164-165; MONTEVERDI 1941, pp. 37-39; LAZZERI 1954, pp. 58-66; CASULA 1974b, 129-135.

³⁰⁹ CASULA 1974a; ID. 1974b.

³¹⁰ CAU 2000, pp. 318-340.

menti dell'XI secolo [*scil.* La carta di Nicita e il Privilegio], ma anche con le testimonianze grafiche dei primi decenni del secolo successivo, non si fatica ad attribuire a uno scriba ecclesiastico al servizio della cancelleria locale, tanto audace nelle intenzioni quanto inesperto e del tutto povero di mezzi, insicuro persino nel posare la scrittura sulla rigatura predisposta, soprattutto esitante nel disegno delle singole lettere e incapace di adottare regole morfologiche coerenti³¹¹.

A pochi decenni dal PL, in un'area diversa, riemerge lo stesso scenario: basso clero al servizio della corte giudiciale, che innesta, su una tradizione scrittoria locale, elementi esogeni di varia provenienza. Con una differenza non marginale rispetto ai documenti turriniani: qui la presenza di prestiti toscani come *mezetima* e di grafie toscaneggianti come *otombre* e *Rengnu* di cui si è già parlato³¹², spostano decisamente la ricerca della provenienza degli apporti esterni verso la Toscana e verso l'area pisana in particolare. È evidente che occorre tener conto della cronologia (siamo nel 1102 e la Sardegna è rientrata ufficialmente nel sistema delle relazioni tirreniche in cui Pisa e Genova erano egemoni da almeno ottant'anni) e considerare che ad oggi risulta perduta tutta la precedente documentazione arborense, la quale permetterebbe una valutazione comparativa dell'influsso esterno quale esso era prima dell'arrivo dei pisani, dei genovesi e dell'*exercitus Dei* in Sardegna.

Si è già detto che la *scripta* attestata da questo documento appare essere una sorta di commistione delle tradizioni presenti a Torres e a Cagliari; vi si trovano infatti tutte le fasi della rappresentazione del suono derivato da TJ: oltre al *tz*, alla *z* e al *th*, di cui si è già detto per dimostrare la lontananza di questo testo dal PL, si registra anche il mantenimento di TJ in 20 *Orrutius*. Se dovessimo seguire quanto attestato dal più antico sigillo arborense, purtroppo non datato né facilmente databile, nella cui legenda il nome dell'arconte *Zerchis* è per l'appunto scritto con la *z*, a differenza del *tz* del 25 *Tzergis* citato dalla *Carta sarda in ca-*

³¹¹ *Ivi*, p. 333.

³¹² Cfr. *supra*, p. 144.

ratteri greci, dovremmo pensare che il più antico uso arborense per rendere l'affricata sorda prevedesse appunto l'uso della *z*, che d'altra parte è prevalente nel nostro documento, e che dunque la varietà degli allografi utilizzati dal presbitero Mariano per rappresentare il fonema /ts/ sia sintomo dell'esposizione di un Giudicato debole (diverrà veramente forte e autonomo solo nel XIII secolo, dopo il regno di Mariano II, re a Oristano e cittadino a Pisa) ed esposto agli influssi dei due Giudicati più forti e dei potentati italici presenti nell'Isola. Ai nostri fini, però, è più interessante cogliere un altro aspetto del documento del 1102. Cau sostiene che la sensazione fallace di trovarsi dinanzi ad un documento in semionciale è data dall'inserimento nel testo di maiuscole in scrittura capitale e onciale. Resta da chiedersi: perché il povero prete che scriveva per il Giudice ha inserito queste lettere onciali e capitali nel testo? La risposta viene dal secondo documento arborense, questo sì scritto in onciale e databile al 1112-1120 (Documento 4).

Qui a differenza del caso precedente, ci troviamo effettivamente di fronte a un esperimento del tutto artificioso (e a prima vista innaturale) di recupero della scrittura onciale, che pare ispirata al tipo "new style". Un'esercitazione prodotta da uno scriba sicuramente fornito di buona professionalità (...), uno scrittore di libri (postosi in modo più o meno occasionale al servizio della cancelleria) che abbia agito in un contesto in cui il rinnovo della donazione in favore delle ville oristanesi andava gestito da Orzoccor con particolare ostentazione e solennità formali. Da qui il ricorso, da parte dell'anonimo scrittore all'onciale: la scrittura che più della carolina si prestava a un'offerta paludata e prestigiosa dei contenuti, in puntuale assonanza con le esigenze del committente³¹³.

Cau considera dunque superate sia l'ipotesi di Casula (che optava per una continuità di impiego dell'onciale altomedievale³¹⁴) sia quella di Mercè (che proponeva «una ripresa culta di una scrittura caduta in disu-

³¹³ CAU 2000, pp. 335-340.

³¹⁴ CASULA 1974b.

so»³¹⁵) e propone di guardare alla cultura degli ambienti monastici, ed ecclesiastici in genere, che ai principi del XII utilizzavano ancora i caratteri onciali e capitali per titoli, rubriche o parti più lunghe del testo allorquando si voleva dare loro una maggiore visibilità nella pagina. Lo stesso Cau indica, come esempio, il privilegio redatto e firmato dall'arcivescovo turritano Attone con il quale il 13 dicembre del 1112 egli confermava la donazione della chiesa di S. Pietro di Scano al priore di Camaldoli, le cui due righe iniziali sono scritte rigorosamente in onciale e nel quale tre sottoscrizioni non autografe di vescovi sardi sono anch'esse rigorosamente in onciale, mentre il resto del documento è redatto in un'elegante carolina³¹⁶.

Un quadro così ricostruito del contesto culturale in cui vuole iscriversi il redattore del secondo documento, la *renovatio* di *Orzoccor*, spiega anche il perché dell'inserimento delle maiuscole nel documento più "povero" del 1102: il povero prete Mariano vuole evocare la solennità di altri documenti o di un'altra tradizione documentaria, quella ecclesiastica, che usava gli alfabeti maiuscoli, e in particolare l'onciale, come scrittura della solennità. In ultima analisi, i due documenti arborensi attestano ciò che per il Logudoro non è completamente censibile dalla carta di Nicita e dalla carta del vescovo Costantino di Matrona (perché non possediamo quest'ultima in originale e siamo costretti così ad apprezzarne solo e parzialmente gli aspetti linguistici e non quelli grafici): nella Chiesa convivevano diversi livelli di cultura; gli scribi reclutati dai Giudici, forse non tra i più eccelsi, tendevano a imitare le consuetudini scrittore (e linguistiche) della tradizione ecclesiastica 'illustre'. Lo scriba professionale della carta arborensis del 1112 ha esteso a tutto il documento ciò che nelle consuetudini ecclesiastiche non solo arborensi, veniva riservato all'espressione della solennità.

Per ciò che riguarda l'aspetto linguistico, non viene meno in questo documento solennizzato quell'impronta di sincretismo irrisolto che caratterizza anche la carta più antica del 1102. L'affricata sorda /ts/ è resa,

³¹⁵ MERCI 1978, p. 369.

³¹⁶ CAU 2000, pp. 338-339.

come già si è avuto modo di accennare, prevalentemente con *z*: 6 *forza*; 12 *esitizu*; 13 *porze*; 17 *zuccare-nde*; 29 *conforzare*; 39 *sorziat*; 46 *parzone*; 49 *de Zori*. Non manca però né la memoria del *tz*, reso con *cz*: 4 *faczo*; 7, 21 *faczat*; 22 *faczand-inde*; né di *th*, etimologico in 41 *anathema*, e in 45 *thronum*. La stessa incertezza si ha nel rendere il nesso -NJ-, mantenuto in 8 *ponio-ve* e invece reso alla toscana in 10 *pongno*. Certo lo scriba specialista in onciale non era un latinista post-carolingio, ma anch'egli merovingico: nelle parti formulari non tradotte in sardo, troviamo l'accusativo plurale per il nominativo: 38/39 *et animas eorum sepolta sunt in infernu*, e l'accusativo per l'ablativo in 46-47 *cum Erodem*; 47-48 *in infernum* (per limitarci alle parti prive quasi del tutto di abbreviazioni). Anch'egli dunque ci lascia il dubbio sulla natura del latino conosciuto in ambienti ecclesiastici elevati, mostrandosi più come un tecnico della penna, di una tradizione scrittoria però riconosciuta come prestigiosa e aulica, almeno in Arborea (diversamente non avrebbero senso i richiami grafici voluti nel suo povero documento dal presbitero Mariano), che come un competente della lingua alla stregua del vescovo di Bisarcio.

13. Carta sarda in caratteri greci dell'Archivio Capitolare di Pisa

La Carta sarda in caratteri greci di Pisa, scoperta³¹⁷ recentemente nell'Archivio Capitolare della città, Diplomatico 110 (d'ora in poi CgrP, Documento 8 dell'Appendice), è databile tra l'ultimo quarto dell'XI sec. e il primo del XII³¹⁸ e proviene dal Giudicato di Cagliari. Nonostante sia mutila (manca tutto l'escatocollo e una parte non definibile della *narratio*), consente comunque di comprendere aspetti linguistici e culturali non rilevabili dalla carta "sorella", sempre in caratteri greci, conservata a Marsiglia (d'ora in poi CgrM³¹⁹).

In primo luogo va rilevato che essa, conservata – forse come copia – negli archivi giudicali e, in questa sede riutilizzata per rinforzare un altro atto destinato ai Canonici del Capitolo di Pisa³²⁰, non sembra provenire dalla "curia" del Giudice: si tratta, infatti, di un atto autorizzato dal Giudice (il quale dà la sua *assoltura*), ma voluto da un privato (Costan-

³¹⁷ STRINNA 2010.

³¹⁸ Il testo è stato datato da Alessandro Soddu (Strinna 2010, p. 8) al periodo 1108-1130, sulla base della presenza nell'atto della non altrimenti conosciuta Giorgia De Zori, figlia del Giudice, la quale avrebbe il cognome della madre, Preziosa, moglie di Mariano Torchitorio II, unica annoverabile con questo cognome tra le mogli dei giudici cagliaritari attestati tra la fine dell'XI e i primi del XII con il nome dinastico di Torchitorio. Senza togliere niente alla proposta, mi pare che il tema debba essere approfondito, almeno in ragione del fatto che la figlia Giorgia primogenita, se viene citata nell'atto, deve essere già adulta e comunque non deve avere fratelli minori maschi. Viceversa, fino ad oggi, si è ritenuto che Mariano-Torchitorio II avesse avuto un solo figlio, Costantino-Salusio III che, però, guarda a caso, sposa una Giorgia de Lacon Gunale. L'ascesa al trono giudicale di Costantino Salusio III merita qualche puntualizzazione.

³¹⁹ Cfr. *supra*, cap. 10 e Documento 5 dell'Appendice.

³²⁰ STRINNA 2010, p. 24: «La carta, infatti, non ha alcuna relazione con il capitolo della città toscana ma venne reimpiegata da uno scriba al servizio del Giudice di Cagliari (evidentemente perché priva di valore ufficiale), come striscia di rinforzo della plica del diploma di cui sopra, destinato appunto ai canonici della città toscana».

tino Frau) e ragionevolmente redatto da una persona di sua fiducia. L'identità del redattore è sconosciuta. È altamente probabile che non ci si trovi di fronte ad un "notaio" di professione, stabilmente utilizzato dal Giudice, ma ad un ecclesiastico che scrive occasionalmente, cioè ad uno dei preti al servizio (anche temporaneo), in questo caso, non del Giudice ma di una famiglia di *possessores*, appunto i Frau. La sua cultura grafica è sensibilmente diversa da quella dell'estensore di CgrM. Egli scrive in caratteri maiuscoli, che abbiamo incontrato nelle iscrizioni del X secolo di cui si è già detto³²¹; con una differenza: mentre le epigrafi sono stilisticamente accurate, la scrittura di CgrP non lo è. È passato un secolo da quando (X secolo) le élites sarde esibivano una perfezione e cura stilistica nell'esecuzione delle epigrafi (sebbene a Nuraminis svelassero apertamente l'urgenza di traslitterare il greco in caratteri latini), seguendo la consueta fedeltà ai modelli centrali (e librari) che le zone periferiche mostrano nelle fasi di decadenza (esse, infatti, non osano produrre modelli, piuttosto prediligono ripeterli e conservarli come rappresentazioni della vigenza dell'ordine costituito, specie quando quell'ordine è fragile o volatile). La scrittura è anacronistica (il resto del residuo impero bizantino usava la minuscola, a eccezione, appunto, di aree marginali rimaste ancorate alla maiuscola), impacciata nel *ductus*, priva di accenti e spiriti, ma comunque pretenziosa (apici decorativi).

Ma l'aspetto più significativo di CgrP è il suo carattere paleograficamente ibrido: "ypsilon, ad esempio, discende dalla maiuscola ogivale inclinata, delta si richiama alla maiuscola biblica (scritture già attestate, oltre un secolo prima, nelle epigrafi bizantine delle chiese bizantine)³²²". Questo sincretismo grafico è lo stesso che si è registrato nei documenti sardi più antichi, latini e volgari, realizzati, lo ricordiamo, "in una minuscola di base carolina, piuttosto povera e impacciata, in cui si colgono una serie di contaminazioni dipendenti dalla corsiva nuova altomedievale che gli scribi indigeni possono aver assorbito attraverso la

³²¹ Cfr., *supra*, cap. 5.

³²² STRINNA 2010, p. 26.

mediazione della beneventana e/o delle scritture notarili”³²³. In buona sostanza, i prodotti più poveri della precoce attività scrittoria sarda (tra cui deve essere iscritta per l'appunto CgrP) rivelano spontanei tentativi di sintesi tra arretratezza e apertura e certificano che le curie giudiciali (sempre che esistessero con quel minimo di organizzazione che noi diamo per scontata) non erano produttrici di modelli e di processi di standardizzazione riconoscibili e riconosciuti.

La CgrM, al contrario, è scritta, come si è già visto, in caratteri minuscoli, con spiriti e accenti; è in linea con coevi usi dell'Italia Meridionale (che, come si vede, ritorna costantemente come alveo di riferimento giuridico e culturale del Giudicato meridionale) e, sebbene risenta anch'essa di scritture librarie, è autenticamente documentaria e redatta da uno scriba non impacciato (cioè aduso a scrivere, nonostante anch'egli non manchi di isolare il disegno di singoli caratteri, dimostrando di non dominare totalmente il repertorio dei legamenti). La distanza tra la CgrM e la CgrP sembra riflettere quella già registrata tra la Carta di Nicita e quella del vescovo Costantino di Matrona; si tratta di differenze culturali che suggeriscono l'opportunità di ipotizzare un quadro, ovviamente solo in ambito ecclesiastico, più articolato di quel che si è supposto fino ad oggi, caratterizzato dalla coesistenza di clero colto e fortemente connesso con dinamiche peninsulari romane, toscane e meridionali, e di clero, invece, più isolato, chiuso, arretrato, che potremmo definire solo poco più che semi-alfabetizzato.

Sul piano linguistico, la CgrP tenta di gestire, come può, la fonologia del volgare sardo, non facilmente riconducibile al repertorio dell'alfabeto greco. Ovviamente il problema, come abbiamo già rilevato, è dato dai suoni affricati:

Se si escludono le lettere che figurano soltanto come numerali, l'alfabeto adoperato contempla 19 grafemi; rispetto a CgrM sono assenti z, c, w. Si noti l'insolita adozione di ξ per rappresentare l'affricata dentale sorda [ts]: 3 Ξυορη; 10 φαξουμη, 13 πλαξα, uso che

³²³ Cfr. *supra*, p. 113.

non trova riscontro in CgrM né nei documenti greco-romanzi peninsulari, dove questo suono è reso con il digramma τζ (CgrM πλατζασ 13, φάτζαντα 29³²⁴).

Il dato offerto da CgrP sul trattamento dell'affricata [ts] sembra dunque smentire ciò che si è rilevato in precedenza³²⁵, circa la possibilità che il Giudicato di Cagliari avesse standardizzato il digrafo *tz* in caratteri greci per rendere tale suono; la prudenza, però, è d'obbligo, perché il redattore di CgrP usa ξ anche per rendere la velare [c]: ξουν (sempre che dietro non ci sia la memoria della *c* o della *z* cedigliata con cui nei documenti settentrionali si rendeva l'affricata [ts]³²⁶).

Su un piano morfologico, nell'*invocatio* sono notevoli i due nominativi νομην e πατερ, spie di formulari latini o di formulari volgari con l'uso del nominativo per i casi obliqui.

In generale, comunque, «il testo sembrerebbe mostrare una maggiore aderenza agli esiti fonetici della lingua campidanese coeva, ad es. nella notazione dei fenomeni lenitivi, degli esiti affricati e delle consonanti geminate»³²⁷.

³²⁴ STRINNA 2010, p. 26.

³²⁵ Cfr. *supra*, p. 140

³²⁶ STRINNA 2010, p. 26, nota 64.

³²⁷ *Ivi*, p. 29.

Conclusione

Speriamo che il prosieguo degli studi, e magari nuove acquisizioni documentarie, ci consentano di colmare un quadro della latinità sarda che tra tradizioni agiografiche, liturgiche e scrittorie, ci si rivela oggi come contrappuntato da troppe fratture per poter essere restituito con un profilo organico.

Certo è che l'ipotesi di una tradizione latina debole se non inesistente nell'alto Medioevo, poi reintrodotta nell'XI secolo dai Cassinesi ci pare non esca rafforzata dal nostro esame delle fonti. Emerge invece un quadro inverso: al suo primo apparire il documento volgare è fortemente condizionato da una tradizione latina (di radice ecclesiastica) che non appare essere di 'importazione' e che rivela, però, di non essere vissuta isolata nei secoli precedenti, innervata com'è di stratificazioni linguistiche e grafiche anche esterne.

Si conferma così che l'equazione conservazione = isolamento è un pregiudizio ideologico che può avere conseguenze metodologiche fuorvianti per la Sardegna.

La Sardegna è conservativa ma non è mai stata isolata e la sua storia non risulta comprensibile se la si separa, anche con cesure temporanee, dal sistema dei rapporti mediterranei e continentali in cui da sempre è inserita. Come pure essa risulta incomprensibile se si cede alla tentazione, ricorrente, di radicalizzarne la povertà di mezzi per trasformarla in un deserto culturale che necessita periodicamente di 'rinascite' indotte dall'esterno. Infatti, proprio il tratto conservativo che caratterizza la sua identità più di altri aspetti, produce nelle sue espressioni culturali, un'esaltazione del *continuum* della storia che le rende stratificate e complesse anche quando sembrano (e sono) rozze e apparentemente semplici da comprendere (i documenti esaminati sono solo una delle tante esemplificazioni di questa realtà). I fenomeni di lunga durata che abbiamo registrato, quale la fedeltà della Chiesa sarda al testo della *Ve-*

tus latina e il permanere di un'ideologia *romea* fino al Trecento, per citarne solo due, invitano ad abbandonare schematismi e facili letture e a disporsi ad un difficile lavoro di esegesi delle fonti, le quali sembrano respingere gli ideologismi ed accogliere solo il paziente lavoro dei glosatori.

Appendice documentaria

Per i primi cinque documenti si utilizza l'edizione Blasco 2003 con limitati interventi emendativi. Il documento 6 è riportato secondo l'edizione Volpini; il documento 7 segue l'edizione Marrocu 2003.

Documento 1

Carta di donazione di Barisone I di Torres del 1064/65 - Carta di Nicita

Archivio dell'Abbazia di Montecassino, aula III, capsula XI, num. 11.

Edizioni: TOLA 1868, I, p. 153; SABA 1927, pp. 133-134; BLASCO 2003, II, p. 27.

1. In nomine Dei eterni miserator et pii. Renna<n>te domino Barossone e nepote
2. eius donno Marianus, in renno quo dicitur Ore, deinde donnicelo Mariane
3. e don<n>icelo Petro e donnicelo Comita simul cu<m> omnibus frates e parentes
eorum, conside-
4. rabimus e memorabimus nobis de omnibus peccatis nostris e pro mercede e
redençione
5. anime nostre ud ic ed in eternum domini requie e misericordia inbenire baleamus,
sic tra-
6. didimus atque concedimus basilica Sancte Marie Dei genetricis Domini, de loco
quod dicitur
7. Bubalis, deinde Sancto Elias de Monte Sancto cum omnibus que modo abent ed an-
8. tea, iubante Deo, dare illis potuerimus cum caritate perfecta. Sic tradidimus illos
9. monasterios nostros a basilica e monasterio Sancte Benedictus qui dicitur Castro
10. Caxinom ed a donno Desiderio gratia Domini abbas ed a suos succesoros ad
abendu, tenendu atque possi-
11. dendu e faciendu omnia quidquid ud illis necessaria in isos monasterios.
12. Et nullus rege qu<i p>ost obito nostro rennabit hi non <a>beat comiato retraere
13. abbas in bita, e si migrabit de istius seculi hi e nunque avet alius quod
14. fac<e>ret ad abas, dirigat misos agere Sancti Benedicti ed acipiat alius
15. abbas. Et xi quista cartula, quod nos iusi furi, estruere aut estermiare bolue-
16. rit, sibe iudice sibe donna, estrumet Deus nomen suu de libro bibençiu e carres eius
17. dirrupiat bolatilibus celi et bestias teren<as> e fiat maledicti de Sancto Benedicto
18. et .XII. Appostoli et .XVI. Prophete, ed aveat malediçione de .IIII. Ebangelistas Mar-
19. cus, Maçceus, Lucas et Iohannes, et .VIII. ordines A<n>gelorum et .X.
Arcangelorum ed apiri-
20. at illis terra e deglutiat eos bibos sicut deglutibit Datan, Coren ed Abi-
21. ron, e fiat maledicti de omnes sancti e sanctas Dei, Amen. Fiat. Amen. Fiat. Fiat.
22. Et xi quista brebe audire ea boluerit e disserit quia ben' est, abeat
23. benediçione de domino nostru Ieso Cristo e de sancta gloriosa matre eius Maria ed
a<beat>
24. benediçione de Sanctum Benedictu e de Sanctum Elias confecsor ed abeat
25. benediçione de omnes <sanctos> e sanctas Dei quod superius diximus. Amen. Fiat.
Fiat.

26. Nicita lebita iscribanus in palacçio regis iscrisi quod in illa ora fuit tenebre e paucu lumine abu-<it> inn illa
27. ora, e grande press' erat michi. Domino abate de Casinensis mons quod setis in serbiçciu Dei e Sanctum Benedictum, no
28. michi teneatis in detuperiu, si 'mbemnietis lictera edificata male, bos qui sapies estis, <e>mendate in cor-
29. de bestro ed orate pro me misero et gulpabile, quo ego so testimoniu.

Documento 2

Privilegio concesso da Mariano di Torres ai Pisani, 1080-1085,
noto come 'Privilegio Logudorese'

Archivio di Stato di Pisa, Diplomatico Coletti, secolo XI, corta
Edizioni: MONTEVERDI 1941, p. 29; LAZZERI 1954, pp. 38-40;
MONACI ARESE 1955, p. 5; BLASCO 2003, p. 118.

1. In nomine Domini Amen. Ego Iudice Mari-
2. ano de Lacon faço istam carta ad ono-
3. re de omnes homines de Pisas pro xu toloneu
4. ci mi pecterunt, e ego dono-lis-lu pro ca lis so
5. ego amicu caru e itsos a mimi. Ci nullu in-
6. peratore ci lu aet potestare istum locu, de non
7. n' apat comiatu de levare-lis toloneum in pia-
8. cito de non occidere pisanu ingratu e, cca-
9. usa ipsoro ci lis aem levare ingratu, de fac-
10. er-lis iustitia inperatore ci-nce aet exere
11. in <is>tu locu. E ccando mi petterum su toloneu,
12. ligatarios ci mi mandarun homines ammicos meos
13. de Pisas fuit Falceri e Açulinu e Manfridi,
14. ed ego feci-nde-lis carta pro honore de xu pisc-
15. opum Gelardu e de Ocu Biscomte e de omnes
16. consolos de Pisas. E ffeci-la pro honore de
17. omnes ammicos meos de Pisas, Guidu de Vabiloni-
18. a e lLeo su frate, Repaldinu e Gelardu e Ian-
19. nellu e Valduinu e Bernardu de Conico,
20. Francardu ed Odimundum e Brunu e rRa-
21. nuçu e Vernardu de Garulictu e tTor-
22. nulu. Pro siant in onore mea ed in aiutoriu
23. de xu locum meu, custu placitu lis feci per sa-
24. cramentu Ego e domnicellu Petru de Ser-
25. ra e Gostantine de Aççem e Vosoveccesu
26. e Dorgotori de Ussam e nNiscoli su frate [...]
27. Niscoli de çor[i e] Mariane de Ussan [...].

Documento 3

Carta di Torbeno Giudice d' Arborea, 1102.

Edizioni: TOLA 1868, I, 165; CASULA 1974b, pp. 120-121; MERCI 1978.

1. In nomine Patris et Filii
2. <e>d Ispiritu Sancti, Amen. Ego Iudice Torbini
3. de Lacon, potestando parte
4. de Arborea cun donna Ana de Zori
5. e Regina coiube mia, facemus
6. ista carta a Gostantine d'Orrubu,
7. fratile meu ed amabile meu, pro ca mi deit
8. isu caballu murtinu de Carbiia, cum placit
9. donde-li-lu a Basili Folle ed a Ianni Pica,
10. isu genero, ed a sa mucere de Iani Pica,
11. Bitoriaa Folle e .II. fiiu.suos. E dedimi-lu
12. a Mariani Barbaricinu daba Nura Matrona;
13. e dedimi-la a Bera Solta daba Istilii. E do-lli
14. in Bahu de Barca una terra aprobima daba
15. sa domestia de Rennu de Nuraci Nigellu.
16. Dedimi in Terraalba binia ci fuit de Nonne
17. Setzu, ci poserat su si<pi>ri cando fuiti maiore
18. in Terralba. Ed abiat-ila data Saltaro de
19. Scanu, e torreit a donnicu pro ca-nca deit pro bar-
20. iatoria sua; e de<di>mi in Suberiu d'Orrutius una ter-
21. ra aprobiiia in salto de Rengnu de Bonorzolli;
22. et dedimi-lu a Ianni Turazu daba Ganatas; et dedimi
23. in Nuneri terra aratoria ante sa de patre meu.
24. E dedimi su donnu meu Iudice Torbeni una ba-
25. gina in Cirras d'Aristanis cun Comita de Bur-
26. cu a Bagina de Piras. E dedimi atara bagina
27. in Ponte de Sinis ante sa de Sanctu Iorci cun Gunnari
28. Nigellu cis perra nostra. Et dedimi atara bagina
29. a solus in Ponte de Sinnis ante sa de frate meu
30. donnu Gunnari ed isa de frate meu donnu Comita.
31. Et sun•testimonios, primus Deus bonu testimoniu
32. e Sancta Maria qui genubit Salvatore; de poriclos
33. de angarias, Furatu de Billabetera et golleia-
34. nis suos; de buliacesos, Trobotori Catellu e golleia-
35. nis suos; de maiores de bestari, Petru de Ginuri e golleianis suos; de cita de fi-

36. tu, Franco Istupa e golleianis suos; de curatores,
37. Comita de Rubu curatore de Aristanis, Comita
38. de Lacon curatore de Balenza, Ciricu de Barca
39. maiore de caballos e curatore d'Usellos, Gostan-
40. tine de Billabetera maiore de equas e curatore
41. de Barbaria, Gunnari de Sipiola maiore de canis,
42. Mariani de Scanu curatore de Cilthiber, Troboto-
43. ri de Zori curatore de Bonorzoli, Thipari de Lacon
44. curatore de Mihli, Comita de Burgu curatore
45. de Fortoriani. Ed ego presbiteru Mariani de Nuraci Ni-
46. gellu iscrisi ista carta, atitando-mi su donnu meu
47. cun buca sua in Aristanis. In kalendas Otonbre
48. in .XV dice. dies e die mezetima e de luna prima. E ci aet
49. lasare in co ordinai ego Iudice Torbeni de Zori a Gostan-
50. tine d'Orrubu fidele meu, abeat benediziione de Deus
51. e de omnis sanctos e sanctas Dei, Amen. Et quis ea istruminare boluberit
52. e dixerit quia non sit, istruminet Deus magine isoro in is-
53. tu seculu cizo; e deleantur nomen eius de libro bite; ed apant
54. anazema <de> .XIIIn. Apostolos e de .XVI. Prophetas e de .XXIII. Seniores
55. et de .CCCXoto. Patres Sanctos ed apan parzone cun Ero-
56. te e cun Iudas tratitore e cun diiabulu in ifernu. Fiat.
57. Amen. Amen.

Documento 4

Carta di Orzocco Giudice d' Arborea del 1112/1120

Edizioni: TOLA 1868, I, pp. 164-165; MONTEVERDI 1941, pp. 37-39;

LAZZERI 1954, pp. 58-66; CASULA 1974b, 129-135.

1. In nomine Dei Patris et Filium et Spiritum Sanctum, Amen. Et auxilian-
2. te dominum nostrum Iesum Cristum, et intercedente pro nobis beata et
3. gloriosa semperquem birginem Dei genetrice Maria. Ego Iudice
4. Torbeni, cum boluntate de donna Nibata matre mea, faczo ista
5. carta pro domo de Nurage Nigellu et de domo de Massone de Ca-
6. pras ci laborait matre mea donna Nibata cum forza et potes-
7. tu suo. Et ego adsolbilla ad faczat-si-nde omnia cantu bolet.
8. Et ego donna Nibata ponio-ive Saltu de Suberiu e Pauli de Figu
9. e fenu e pastu e perra de bilbicesos, e Bau de Codes e Agarrutu. Et
10. assa domo de Nurage Niellu pongnoe et saltos et semitas, ca llas
11. fazo una cun sa domo de Masone de Capras. E flastimo pro <ca> non si dent
12. aliquando ad paperu, non a fundamentale d'inci de locu et non ad esiti-
13. zu dab'aturu locum, porze siant in semper et sempitemum in manum de im-
14. peratore, et aliquando non apat ausu ad tollere-nde de homines
15. de custas domos de Nurage Nigellu et de Masone de Capras, non Iudi-
16. ce et non donna et non donnicellu et non donnicella et non nullu homine,
17. et non a zuccare-nde ad actera domo ipsoro a ppartire-nde de 'llos,
18. porze si-nde de 'llos exit de iubare de feminas ad bestaritas et de
19. sos masclos ad istalbarios, et poriclos de caballicare. N<en> a papero
20. non si dent de 'llos aliquando non barone et non muiere. Et daba 'sta domo
21. de Masone de Capras coperia•si-nde Sancta Maria et faczat-si-nde nota-
22. les suos, et faczand-inde notale de Sanctum Marcum de Sinnis cum le-
23. bandoro-ibe ad Pasca forma de casu et a<d>ione de benedicere et
24. de notale Dominum missa, et daba Nurage Nigellu forma et ad-
25. ione. Et totu custu ci feci ego donna Nivata, cum boluntate de fili-
26. u meu Iudice Torbeni et de omnia maiorales suos de locu lu feci.
27. Et ci aet narre de custa arminantia ci arminai ego donna
28. Nibata cum boluntate de Iudice Torbeni filium meum, quia be-
29. ne est et conforzare aet arminanzia mea, conforzet-
30. illu Deus in omni opera bona, et in multu bonu lu baticat Deus
31. et Sancta Maria in bita sua et pust obituum suo siat inter
32. sancta sanctorum, Amen. Et qui a•pugnare ad isbertinare istu
33. arminatu ci es bene operatum et dicere aet contra quo
34. non fit, fiat-illi sterminatu in istu seculum, de magine

35. sua siat cecum et surdu e grancatu, et de magine sua
36. totu istramatu, et siat dannatu co Coret et Habi-
37. ron et Anna et Caipha et Pilatu de Ponza ci est in is-
38. crinio ferreo ube llu mandicat fera acreste. Et
39. animas eorum sepulta sunt in infernu. Si sorziat
40. a qui apugnare ad isbertinare 'sta arminanzia, fla-
41. stimet-illu Deus et Sancta Maria, et apat anathema de Pa-
42. tre et Filiutn et Spiritum et de .XII. Apostoli, de .XVI. Prophetas,
43. de .XXIII. quattuor Seniores, de .CCCXVIII. Patres
44. Sanctos qui canones disposuerunt, et de .IIIior. Evancelis-
45. tas, et de Cherubin et Seraphin qui tenent thro-
46. num Dei omnipotentis, et apat parzone cum Erodem et cum
47. Iudas traditorem, et cum diabolum in infernum in-
48. feriozem. Fiat. Fiat. Fiat. Amen. Amen. Amen.
49. Ego Iudice Orzoccor de Zori, nepote de
50. donna Nibata, qui arranobo ista carta.

Documento 5

Carta sarda in caratteri greci, *ante 1089*

Edizioni: BLANCARD-WESCHER 1879; MONTEVERDI 1941, pp. 34-36;
LAZZERI 1954, pp. 50-58; BLASCO 2003, II, pp. 51-52.

- 1 HN <ν>όμ[ινη] δε πάτρη ετ φίλιω ε] σσάντω
ήσπ[ί]ριτο. Εγώ, ιούδ[ι]κι Σαλουση, περ βο-
λουνη]άτε δε δόννου Δ[ε]ου ποτεστ]ανδω πάρτη δε
In <η>om[ini] de Patri et Filio e] sSanto Is-
spirito. Ego, Iud[iki] Salusi, per bolunt]ate de
donnu D[eu] potest]ando parti de
- 2 Κ[ά]ραλης] Κ[ου]ν Κα[μ]πι]δ[ά]νου δε Πλουμίνους,
ισκρί]σσι ιστα καρτα πρὸ καωσα κη δέδητι πά-
C[aralis] c[un] Ca[m]pi]d[anu] de Pluminus,
iscr]ssi ista carta pro causa ki dediti pa-
- 3 τρε μιου ιούδου Τρογ[ο]τόρη ἃ σάντου Σατουρνη
[.....] κη σα δονηκαλια σοῦα δε Κλουσω κοῦν
σέρβους σοῦους,
tre miu Iudiki Trog[o]tori a Santu Saturni
[.....] ki sa donn]icalia sua de Cluso c[un] ser-
bus suus,
- 4 ἐ κουν α<ν>κίλας σοῦας, ἃ Φοράτου Κορσου κῆουν
μουλιέρε σοῦαμ, ε κουν φίλιους σοῦους, σενε
Σοφία κη λασσέ<ι>
e cun a<n>kilas suas, a Foratu Corsu c[un]
mulliere suam, e c[un] filius suus, sene Sofia
ki lasse<i>
- 5 λίβερα πρὸ ἀνημα δε φίλια μια δόννα Ἐλένη, ε
δο[λι.....] α τ[ο].....]ελο, ἐ α μουλιέρε σοῦα ἐ α
φίλιους σοῦου]ς
libera pro anima de filia mia donna Eleni, e
do[li.....] a t[ol.....]elo, e a muliere sua e a fi-
lius su[us]
- 6 ἐ α σΣκάρφαρου ε α μουλέρη σοῦα, ε α
φίλι[α.....]αβ[ι.], ἐ δόλη βερβεκάριου ἃ τΤουρβηνη
Κεκερέος
e a sScarfaru e a muleri sua, e a filia[.....]ab[.],
e do-li berbecariu a tTurbini Kekereos
- 7 ἐ α μουλιέρε σοῦα ἐ α φίλιους σοῦους, ἐ <α>
Κοσταφ[ου] Κ[ό]ρσ]ω, ἐ α μ[ου]λιέρε σοῦα ἐ α
φίλιους σοῦους, ἐ α Γιάνη
e a muliere sua e a fil]lius suus, e <a>
Co-staffu] C[ors]u, e a m[u]lliere sua e a filius
suus, e a Giani

- 8 Ὀρκεσό ἐ λλάτους δὲ φίλιους σούους κ[η] φούητι
[...]λο, σούα λίβερα [δ]ε Μοντισούνου σουπέρ
Κλουκαβία λα-
Orkeso e llatus de filius suus k[i] fuiti [...]lo,
sua libera [d]e Montisunu super Clucabia la-
- 9 τους ἄ ησα μάμα, ἐ α Φοράτα Κορσου, φίλια
[δε] Κωσταντίνου Κόρσου, ἐ Κόμητα Κόκιας,
φίλιο δε
tus a isa mama, e a Forata Corsu, filia [de] Co-
stantinu Corsu, e Comita Concas, filio de
- 10 Κωσταντίνη Κόκιας. Ε δολη βήνια ην Τέρτριω
ε [η]σα δομίστι[α] δε Κανάλε δὲ Τούφου, ἐ ην
παρτζόνε
Costantini Concas. E do-li binia in Tertrio e
[i]lsa domisti[a] de Canale de Tufu, e in part-
zone
- 11 κάντου άπω ἦν Σετζάλε ἐ ην Τέρτριω, ε σάλτο ἐδ
ἄκουα ἐ ττέρα ἀρατόρια κή ἄπω ἄβ ἄωα μία
cantu apo in Setzale e in Tertrio, e salto ed
acua e ttera aratoria ki apo ab aba mia
- 12 δόννα Γεωργία δε Σετζάλε κ[η] πάρι[ζ]ω κουν
φράτες μίους, ἐ ησα δομεστία δε Γρ[ε]γώρη] δε
άκουα
donna Iorgia de Setzale k[i] part[z]o cun frates
muis, e isa domestia de Gr[egori] de accua
- 13 τόττα κάντου άπο, ε ησα δομεστία μία δε
Κάστρω δε Μουγέτη, ἐ πλάτζας δὲ don<ν>ικέλου
Πέτρου
totta cantu apo, e isa domestia mia de Castro
de Mugeti, e platzas de don<n>ikelu Petru
- 14 κη σούντου ἄντε κλήσια δε σάντου Σατούρνη,
ἐ δομεστία δε Κελλάριους κή μι τραμουτέη, ἐδ
ἄργιό-
ki ssuntu ante clisia de Santu Saturni, e do-
mestia de Kellarius ki mi tramutei, ed ario-
- 15 λας κή σούντου σοῦπρα δόνν[ι]κάλια δὲ Κλούσω,
ε παρτζόνες μίας κή παρτζω κουν Τζέργης δὲ
las ki suntu supra donn[i]calia de Cluso, e
partzones mias ki partzo cun Tzergis de

- 16 Γουνάλη ἦν Πλάταγες ἐ ἠν Κοῦρβας. Ἐ δόλλη σέμητα δε Κανάλη δε Σίνναη κη φούη δ'άου μέου
Gunali in Platages e in Curbas. E do-lli semita de Canali de Sinnai ki fui-d'au meu
- 17 ἰούδι κη Μαριάνη, ἐ δέητίλλα φράττε μέου [δόνου] Γουνάρη ἅ τΤορβενή δε Κούρκας, ε σεε καστη<κατ> κοῦσ-
Iudiki Mariani, e deit-illa fratte meu [donnu] Gunari a tTorbeni de Curcas, e sse casti<cat> cus-
- 18 α σέμητα δάβα πράδη ἐ δαβα βου[ρ]δουρι ε [...].ελκέρε, ἐ δαβα σίτη. Ετ ἔγω ἰούδικη
a semita daba pradi e daba bu[r]duri e [...].elkere, e daba siti. Et Ego Iudiki
- 19 Σαλούση πρὸ ἀμάντζα δε πάτρε μέου δέηλλ[η] βιλλα δε Τουρβενή δε Κοῦρκασο α Νηασέλη [ε] σέμητα
Salusi pro amantza de patre meu dei-ll[i] bil[la] de Turbeni de Curcaso a Niaseli [e] semita
- 20 μία δε Τηρία κη φούητι δε ρεν<ν>ου δε αρμενταρι[ου], εδ ἀπασίνδε πρὸδε σάντου Σάτουρνου ἐ κόνδε
mia de Tiria ki fuiti de ren<n>u de armentari[u], ed apa-si-nde prode Santu Saturnu e co-nde
- 21 μανδετέ κουν πανήλιου δε Σίνναη κουν [σερβ]ίτζιου, ε σσιάντα ην μάνους δε δόνου
mandete cun paniliu de Sinnai cun [serb]itziu, e ssianta in manus de donnu
- 22 Δέου, ε σίατ ἰλλης δουλίας ἰούδικη, ε σιαντα ην [μάν]ους δε <π>ρεσβήτερε κη αετ ἔσερε. Ε ἦνπερ[α]τόρη] κη λ'α-
Deu, e siat illis dulas Iudiki, e sianta in [man]us de <p>resbitere ki aet esere. E inper[al]tor[i] ki l'a-
- 23 τη καστικάρη ἦστα δελεγάντζια ἐ φάγερε κάντου νάρατ ἦστα κάρτα, σίατ βενεδίττου
ti casticari ista delegantzia e fagere cantu narat ista carta, siat benedittu
- 24 δάβα Δέους ἐ δαβα σσάντα Μαρία, ε δαβ[α] σσάντ]ου [Σα]τουρνου. Εδ ἔσ τεστιμόνιους δον<ν>ικέλου Μαριάνη
daba Deus e daba sSanta Maria, e dab[as] Sant]u [Sa]turnu. Ed es·testimonius don<n>ikelu Mariani,

- 25 δον<ν>ικέλου Ὀρτζόκορ, δον<ν>ικέλου Τζέργης
λόκουσαλ[βα]τόρη, δον<ν>ικέλου Κομητά,
δον<ν>ικη Γουνάρη, do-
don<n>ikelu Ortzocor, don<n>ikelu Tzergis lo-
cusall[ba]tori, don<n>ikelu Comita, don<n>iki
Gunari, do-
- 26 ν<ν>ικέλου Πέτρου, δον<ν>ικέλου Τουρβενώ,
δον<ν>ικέλου Μαριάνη, δον<ν>ικέλου Τρο-
γοτόρη. Ἐ κη λ'ατ α ἠνβέρτερε
n<n>ikelu Petru, don<n>ikelu Turbeno,
don<n>ikelu Mariani, don<n>ikelu Trogo-
tori. E ki l'at a inbertere
- 27 ἀπατὰ ἀνάθεμα ἀβα Πάτρη ἐδ Φίλιου ἐ
σΣπῆριτου σάντου ἐ δε σάντα Μάρια ἐ δὲ δώ-
δεκη α-
apata anathema aba Patri ed Filiu e sSpiritu
Santu e de Santa Maria e de dodeki A-
- 28 πόστολους ἐ ἸΣ προφέτας, ΚΔ σετιούρες, Ἰ[ΙΗ]
σάντο[υς] πάτρες, ε σσόρτη κουν Ιούδα τρα-
διτόρη.
postolus e 16 Prophetas, 24 Seniures, 3[18]
Sant[us] Patres, e ssorti cun Iuda traditori.
- 29 Φίατ. Φίατ. Ἄμεν. Ἐ φάτζαντα μίσσας σοῦας
πρὸ ἀνημα δὲ πάτρη μέου
Fiat. Fiat. Amen. E fatzanta missas suas pro
anima de patri meu
- 30 ἰούδικη Ὀρτζόκορ α σάντου Σατούρνου ἠν
[ησας] δίες δε αγούστου κάντου φούτι μόρτου, ἐ
ἄ να-
Iudiki Ortzocor a sSantu Saturnu in [isas] dies
de agustu cantu futi mortu, e a na-
- 31 τάλε δὲ σάντου Σατούρνου, ἐ ἄ ννατάλε Δομηνου,
[ε α] σσάβ[α]το δε καρρισεκ[ά]ρη ε α] λλουις δὲ-
tale de Santu Saturnu, e a nnatale Dominu,
[ε α] ssab[al]to de carrisec[ari e a] llunis de-
- 32 πους Πάσχα πιτζίν<ν>α ἐ δε τόττα [η]σ'άττερα
κάωσα, ε [φ]άτζαντ [α]ντε σερβίτζιο δὲ Δ[έ]ου[ς] ἐ
προ σσέδε-
pus Pasca pitzin<n>a e de totta [i]s'attera cau-
sa, e [f]atzant [a]nte serbitzio de D[eu]s e pro
ssed-
- 33 ἠ σάντα δε κλήσια. Ἄμην, γένοιττο, γένοιτο.
i santa de clisia. Amen, genoitto, genoito.

Documento 6

Lettera del vescovo Guglielmo di Cagliari a papa Gelasio II, 1118

Edizione: VOLPINI 1986, pp. 262-263.

1. Summo et universali pontifici Gelasio secundo G(uillelmus) Caralitane ecclesie archiepiscopus, licet indignus, debite obsequium servitutis. Quantam ruinam
2. quantasque tribulationes et inopias Caralitana quondam potens et honorata ecclesia et passa sit et nunc maxime patiat, verbis enarrare
3. vel litteris denotare verecundamur et erubescimus. Sed, unde predicta doleat ecclesia quave gravetur iniuria ignorato, nemo ei
4. piena potest conferre subsidia. Iccirco vestre auribus pietatis Caralitane casus ecclesie partim patefacere, non tamen absque rubore, aggredimur.
5. Audistis, catholice pater ecclesie, et, ut credimus, bene scitis quoniam Sancti Saturnini monachi prefate bona ecclesie fere omnia importune et contra
6. patrum decreta per manum laicam habent et possident et, quod intolerabilius est, nullam super his male possessis reverentiam, nullam nobis
7. exhibent obedientiam. Ad hec monasterium castarum Amani iudicis noviter acceperunt, unde iudex amicitia eorum et precibus abbatissam cum multis castis turpiter expulit. Scitis quo[que] et, sicut in nostra est mente, satis recolitis qualiter beatę memorię dominus noster Paschalis iudicem
8. Marianum et eius uxorem Pretiosam paterna commonuit dilectione et commonendo eis precepit quatinus supra memorate ecclesie sua
9. in integrum restituerent et restituta firmiter regerent atque in statu suo conservarent. Quod aliqua ex parte eos fecisse et ex maiori non
10. fecisse aperte denuntiamus. Iustitiam igitur beati Petri suppliciter expectimus et exoramus atque immensam eius super nos clementiam invocamus ut
11. paterna nos dilectione foveat et, ut Deo ac vobis digne servire valeamus, de hoc statu in melius promoveat. Si quis autem mona

12. chorum de Massilia ad vos venerit et aliter, quam diximus, nostra et sua enarraverit facta, si placet vobis credere, nolite quia, credite
13. nobis, nulla nisi vera scripsimus. Ad pedes beati Petri venire supra omnia desideramus, sed multis de causis, precipue debitis
14. ecclesie et inopia prepediti, venire hoc in te(m)pore non possumus. Preterea monachi de Monte Cassino suam iudici attulere cartam, per quam
15. multarum donationem ecclesiarum ab avo iudicis sibi factam approbant. Quod factum hoc modo esse intelligite. Nostri avus iudicis propter multa
16. que fecerat homicidia in penitentiam accepit ut pro suis peccatis monasterium Deo edificaret et fratres, qui Deo servirent honeste, ibi col-
17. locaret. Non multo post monachi de Monte Cassino, sui causa cenobii Sardiniam ingressi, ad prefatum accessere iudicem. Quibus visis
18. iudex gravisus multas eis ecclesias promisit, sed non tradidit, tali tamen conditione ut monachi, ad sua remeantes, abbati nuntiarent
19. quatinus personas idoneas cum [l]ibris ceterisque ecclesie ornamentis in Sardiniam propere remandaret. Quo non facto, eiusdem t(em)pore iudicis,
20. qui per XV.^{cim} annos et plus postea vixit, Romane ecclesie legatus [c]aus[a] Christiani sin[i] Sardiniam adiit cu(m)que ibi ex more concilium celebraret,
21. Caralitanus archiepiscopus cum prefato iu[d]ice et m[a]ioribus de terra suppliciter ab eo postulavit ut iuxta morem ecclesiasticum episcopos suffraganeos
22. in archiepiscopatu constitueret et ordinaret. Eo itaque t(em)pore factum est ut de ecclesiis, monachis de Monte Cassino antea promissis, episcopatus
23. unus, qui Sulcitanus vocatur, a legato constitueretur, ubi novem episcopi cum eo, qui nunc ibi est, a Caralitano archipresule sunt ordinati. Postea vero
24. monachi de Massilia terram supra nominatam adeuntes se iudici eidem presentarunt, quibus iudex, suam volens co(m)plere penitentiam, quasdam ecclesias

25. tribuit et tradidit. Quinquaginta vero et duobus annis ac plus iam transactis monachi de Monte Cassino nunc tandem suam talem
26. donationem, inveteram et oblivioni iam traditam, repetentes, ad nos et ad iudicem cum sua carta venire. Quorum verba benigne suscipiendo,
27. pro vestro amore in tantum satisfacimus quod archiepiscopos Turrensem et Arvorenses cum suis suffraganeis, si eis placeret, convocare disposuimus ut secundum
28. archiepiscoporum sententiam Sulcitanus episcopus iuste et canonice illis responderet. Hoc autem monachi renuentes, sed ecclesias predictas tantum
29. repositos, multa nobis a parte vestra comminando, omnibus indissis, a nobis recessere. Qui aliter dixerit a vero aberrabit.

Documento 7

Donazione di Mariano e Costantino di Torres a S.Maria di Pisa della chiesa
di S. Michele di Plaiano e di altre chiese

Edizioni: Besta 1906, pp. 14-15; MARROCU 2003 pp. 244-246.

1. + Ego Marianus, divina gratia turrensis rex atque iudex et mulier mea Susanna de Zori et filius noster Constantinus positus rex, videns aecclesias mei regni esse vacuas atque nudas aecclesiastica doctrina atque religione, et prospiciens meam patriam
2. in nefandis peccatis iacentem propter negligentiam clericorum et propter vitam eorum clericorum similem laicorum, remedio anime patris et mee et coniugis mee et filiorum et salute totius mee patrie, Deo auxiliante subp[ro]sui et donavi cum consilio meorum fratrum et legati romani
3. scilicet Guilielmi Populoniensis episcopi, aecclesiam Sancti Michahelis Plaiani cum tota pertinentia sua scilicet saltos, vineas, servos, ancillas, et ponio illi domo Sancte Marie Sennori et domum et saltos, et servos et ancillas et vineas. Et domum scilicet aecclesie
4. Sancte Anastasie et cortem et saltos et vineas et servos et ancillas cum tota pertinentia sua, et aecclesia de Nurra. Videlicet Sancti Simplicis de Essala et corte et servos et ancillas et vineas cum omni pertinentia sua et do decimas de curatoria de Romania ad Sanctum Mi-
5. chahelis de Plaiano et de regno et de peculiare. Et facio scribere in hac carta, ut servos istarum aecclesiarum non faciant opera nec servitium nec ad regnum nec ad peculiare nec ad curatorem nec ad armentarium nec ad maiore<m> de scolca nisi ad aecclesias eorum. Tempore
6. autem quo iudex iscla intraverit causa venandi aut eius missus, servos istarum aecclesiarum absolute eant et quot bestias occiderint, tollant absque ullo certo. Et haec omnia supradicta do ego et coniux mea Susanna et Constantinus filius positus rex cum consilio supradictorum
7. hominum. Do et subpono aecclesie Sancte Marie pisane ut hec omnia sint sub regimine predicte aecclesie et episcopi et dicte aecclesie canonicorum, et non sint sub marchione aliquo nec sub ulla laica persona. Si quis autem presumpserit hanc ordinationem destruere, aut maior, aut minor

8. aut qualiscumque homo sit ille eximatus a limine sancte aeccliesie et a consortio Christianorum et habeat anathema de Deo patre, filioque eius, et Spiritu Sancto, et sanctorum patrum, atque omnium sanctorum Dei AMEN. FIAT. Et si quis istam cartam audire voluerit, nostrasque ordinationes
9. confortaverit et dixerit quia bene est, habeat benedictionem de omnibus choris celestium Spirituum, scilicet angelorum, archangelorum, patriarcharum, ac prophetarum, apostolorum et martirum confessorum, ac virginum atque omnium sanctorum et habeat benedictionem de omnibus sanctis
10. Dei quibus superius memoriam fecimus. AMen. Fiat. Et sunt testes primum Deus, deinde ego iudice Mariane de Laccon et uxor mea Susanna de Zori et filius noster Constantinus rex. Testes: domnicellu Petru, Gostantinum de Azzen, Gostantinum
11. de Zori testes, Uzzoccor de Zori, Dorgotori de sSanniscoli de zZori, Marianum de Serra testes, Niscoli de Ussan, Gostantinum de Sogostos, Furatu de Gitil testes, Petru Pinna, Gitilesum de Gitil, Dorgotori de Capazzennor et
12. Mariane fratre suo, et Iorgi de Campum, et omnes fratres meos et fideles meos testes et de buliaccessos, Marginesum Zanca et citas ipsoro testes, et maiores de portu, Dorgotori Tussia et Stefanum Striga testes.
13. Preterea nos predicti subponimus ecclesie Sancte Eugenie de Muscianum Sancte Marie pisane et eiusdem canonice, servos et ancillas, saltos, libere predicto modo predictis testibus. Et ego Constantinus episcopus guisarcensis appellativus de Matrona
14. scripsi hanc cartam apud Curcasum, precepto iudicis Mariani. Mense martio, die octava decima, anno ab incarnatione Domini nostri Iesu Christi millesimo octuagesimo secundo.

Documento 8

Autorizzazione del Giudice di Cagliari Torchitorio - Mariano de Gunale a
 Costantino Frau a compiere diversi negozi giuridici
 Edizione: Strinna 2010, pp. 22-42.

1 ✕ Ηνομην δε Πατερ ετ Φηληου ετ σαντου Ησπη-
 2 ρητου. Εγυο ηουδηγη Τρογυοδορη δε Γυναλη ξουμ
 3 φηληα μηα δυοννα Ηυργια δε Ξυορη, περ βουλην-
 4 ταδη δε δυοννου Δεου ποτεστανδου παρτη
 5 δε Γαλαρης, ασσυολβουλλου α Γυοσαντηνη Φραου. Ε
 6 δεου Γυοσαντηνη Φραου, κυμ λεβανδου ασσυολ-
 7 τουρα δαβα σσου δυοννου μηη ηουδηγη Τρυογυο-
 8 δορη δε Γουναλη, κη μη λλου καστηγηδη δυον-
 9 νου Δεου βαλαγος αννος ετ βονους α ησση ετ
 10 α φηληαης σουας, φαξουμη καρτα πρυο γονπορα καν-
 11 του φεγη κουμ μουλλγερη μηα Ησπηλουρξα δε
 12 Υργυ: κυονπορηλλη α Φουραδα δε Υργυ τερρα δε
 13 πλαξα θ' βηργας α λλονγυ ετ ζ' α λλαδου τενε-
 14 νδου α πλαξα μηα ετ δεηνδελλη α' βακυονι
 15 ε α' μογηυ δε τρηηγυ ετ κλονπηλλη παργιαρη.
 16 Αντε στημονγις Μαργηανη δε Σεερης μαιο-
 17 ρη δε σκολκα, Μουντανεσου μαγορη δε βηλ-
 18 λα, Τρυογυοδορη Μυρηα. Ε κονπορηλλη α Γυο-
 19 σαντ[ηνη ετ α φ]ραδης σουας Β[.....]

1 In nomine de Pater et Filiu et santu Ispi-
2 ritu. Ego iudigi Trogodori de Gunali cum
3 filia mia donna Iurgia de Zori, per bulin-
4 tadi de donnu Deu potestandu parti
5 de Galaris, assolbullu a Gosantini Frau. E
6 deu Gosantini Frau, cum lebandu assul-
7 tura daba ssu donnu miu iudigi Trogo-
8 dori de Gunali, ki mi llu castigidi don-
9 nu Deu balagos annos et bonus a issi et
10 a filia>s suas, fazumi carta pro gonpora can-
11 tu fegi cum mullieri mia Ispilurza de
12 Uргу: conporeilli a Furada de Uргу terra de
13 plaza IX birgas a llongu et VII a lladu tene-
14 ndu a plaza mia et deindelli I baconi
15 e I moiu de triigu et clonpilli pariari.
16 Ante stimonius Mariani de Seeris maio-
17 ri de scolca, Muntanesu maiori de bil-
18 la, Trogodori Muria. E conporeilli a Go-
19 san[tini et a f]radis suus B[.....]

Bibliografia

ESTERZILI 1993: *La Tavola di Esterzili. Il conflitto tra pastori e contadini nella Barbaria sarda*, Atti del convegno di studi, Esterzili 13 giugno 1992, a cura di Attilio Mastino, Sassari, Gallizzi, 1993.

AA.VV 2002: *Ai confini dell'Impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, Cagliari, M&T Sardegna, 2002.

AMARI 1881: Michele Amari, *Biblioteca arabo-sicula*, Torino-Roma, Loescher, 1881.

ARCA 1598: Iohannes Arca, *De sanctis Sardiniae libri tres*, Cagliari, Typis haeredum Ioannis Mariae Galcerin, 1598.

ARTIZZU 2002: Danila Artizzu, *L'attestazione di un san Saturnino in un'epigrafe altomedievale da Solanas*, in SPANU 2002: pp. 201-208.

BALDELLI 1971, Ignazio Baldelli, *Medioevo volgare da Montecassino all'Umbria*, Bari, Adriatica, 1971.

BALDELLI 1978: Ignazio Baldelli, *Problemi e rapporti fra uso del volgare e scrittura nei più antichi documenti italiani*, in *Analfabetismo e cultura scritta nella storia della società italiana. Atti del seminario tenutosi a Perugia il 29-30 marzo 1977*, Perugia 1978, pp. 201-214.

BARTOLI 1903, Matteo Bartoli, *Un po' di sardo*, in "Archeografo triestino", serie III, I (1903), pp. 130-156.

BESTA 1906: Enrico Besta, *Il 'Liber Iudicum Turritanorum' con altri documenti lugudoresi*, Palermo, The New York, 1906.

BESTA 1908-9, *La Sardegna medievale*, 2 voll., Palermo, Reber, 1908-9, rist. Bologna, Forni, 2000.

BESTA 1941: Enrico Besta, *La donazione della Tregenta alla luce di una ipotesi solmiana*, in *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi*, I-II, Milano, Giuffrè, 1941, I. pp. 383-398.

BLANCARD-WESCHER 1879: Louis Blancard – Karl Wescher, *Charte sarde de l'abbaye de Saint-Victorde Marseille écrite en caractères grecs*, in “Bibliothèque de l'École de Chartes”, XXXV (1879), pp. 255-265.

BLASCO 1993: Edoardo Blasco Ferrer, *Nuove riflessioni sul Privilegio Logudorese*, in “Bollettino Storico Pisano”, LXII (1993), pp. 399-416.

BLASCO 1995: Edoardo Blasco Ferrer, *Il sardo*, in *Lexikon der Romanistischen Linguistik*, a cura di G. Holtus, M. Metzeltin, Ch. Schmitt, II/2, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1995, 239-271

BLASCO 2001: Edoardo Blasco Ferrer, *Consuntivo delle riflessioni sul cosiddetto Privilegio Logudorese*, in “Bollettino Storico Pisano”, LXX (2001), pp. 399-416.

BLASCO 2002: *Linguistica sarda. Storia, metodi e problemi*, Cagliari, Condaghes, 2002.

BLASCO 2002b: Edoardo Blasco Ferrer, *Il latino e la romanizzazione della Sardegna. Vecchie e nuove ipotesi*, in BLASCO 2002, pp. 117-165, già pubblicato in “Archivio Glottologico Italiano”, 74 (1989), pp. 5-89.

BLASCO 2003: Edoardo Blasco Ferrer, *Crestomazia sarda dei primi secoli*, I-II, Nuoro, Ilisso, 2003.

CASULA 1974a: Francesco Cesare Casula, *Sulle origini delle cancellerie giudicali sarde*, in *Studi di paleografia e diplomatica*, Padova, Cedam, 1974, pp. 1-99.

CASULA 1974b: Francesco Cesare Casula, *Onciale e semionciale in Sardegna nel secolo XII*, in *Studi di paleografia e diplomatica*, Padova, Cedam, 1974, pp. 119-135.

CAU 1978: Ettore Cau, *Politica culturale e alfabetizzazione nell'alto Medioevo*, in "Quaderni medievali", 6 (1978), pp. 231-239.

CAU 1981: Ettore Cau, *Note e ipotesi sulla cultura in Sardegna nell'altomedioevo*, in *La Sardegna nel mondo mediterraneo*, Atti del I convegno internazionale di studi geografico-storici, Sassari 7-9 aprile 1978, vol.II, *Gli aspetti storici*, a cura di Manlio Brigaglia, Sassari, Gallizzi, 1981, pp. 129-143.

CAU 1982: Ettore Cau, *Oralità e scrittura nel Medioevo*, in *La Sardegna*, Enciclopedia a cura di Manlio Brigaglia, Sassari, Della Torre, 1982, I, *Arte e letteratura*, pp. 5-10.

CAU 2000: Ettore Cau, *Peculiarità e anomalie della documentazione sarda tra XI e XIII secolo*, in *Giudicato d'Arborea e Marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*, Atti del 1° Convegno Internazionale di Studi, Oristano, 5-8 dicembre 1997, a cura di Giampaolo Mele, Oristano, S'Alvure – Istar, 2000.

CAVALLO 1980: Guglielmo Cavallo, *La trasmissione scritta della cultura greca antica in Calabria e in Sicilia tra i secoli X-XV. Consistenza, tipologia, fruizione*, in "Scrittura e Civiltà", 4 (1980), pp. 157-245.

CAVALLO 1988: Guglielmo Cavallo, *Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Spoleto 3-9 aprile 1986, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1988, t II, pp. 467-516 (con XIII tavole).

CAVALLO 2006, Guglielmo Cavallo, *Libri in scena*, in *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies* (London, 21-26 August 2006), I, *Plenary Papers*, Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 345-364.

CORDA 1999: *Le iscrizioni cristiane della Sardegna anteriori al VII secolo*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1999.

CORONEO 2000: Roberto Coroneo, *Scultura mediobizantina in Sardegna*, Nuoro, Poliedro, 2000.

CORONEO 2002: Roberto Coroneo, *La cultura artistica*, in AA.VV 2002, pp. 99-107; 249-282.

COSENTINO 2002: Salvatore Cosentino, *Potere e istituzioni nella Sardegna bizantina*, in AA.VV 2002, pp. 1-13.

DE ROMANIS 1931: Alfonso Camillo De Romanis, *Sant'Agostino: Il santo dottore nella vita e nelle opere*, Roma, Scuola Salesiana del Libro, 1931.

DELEHAYE 1909: *Les légendes grecques des saints militaires*, Parigi, Picard, 1909.

DELEHAYE 1933: Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933 (seconda edizione riveduta e corretta).

DELEHAYE 1968: Hippolyte Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1968.

EGINARDO An 1826: Einhardi, *Annales* in Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum, I, Berlino, 1826, pp. 135-218.

FRAIPONT 1968: *Sancti Fulgentii episcopi Ruspensis opera*, cura et studio Johannes Fraipont, Turnholti, Brepols, 1968.

FREDDI 1959: Maria Freddi, *Un gioiello mussulmano a Santa Maria Navarrese*, in "Studi Sardi", XVI (1958-1959), pp. 386-390.

GREGORII I EP.: *Sancti Gregorii Magni, Registrum epistularum*, I-II, in *Corpus Christianorum, series latina*, CXL-CXLa, a cura di D. Norberg, Turnhout 1982.

GRÖBER 1884: Gustav Gröber, *Vulgärlateinisch Substrate romanischer Wörter*, in “Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik”, 1 (1884), pp. 204-254.

GUIDO 2006: Luca Guido, *Romania vs Barbaria: Aspekte der Romanisierung Sardiniens*, Aache, Shaker Verlag, 2006.

GUILLOU 1996: *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*, Rome, Collection de l'École Française de Rome, 1996.

GUILLOU 1988a: André Guillou, *La diffusione della cultura bizantina*, in *Storia dei sardi e della Sardegna*, I-IV, a cura di Massimo Guidetti, I, Milano, Jaca Book, 1988, pp. 373-423.

GUILLOU 1988a: André Guillou, *La lunga età bizantina*, in *Storia dei sardi e della Sardegna*, I-IV, a cura di Massimo Guidetti, I, Milano, Jaca Book, 1988, pp. 329-371.

HERMAN 1985: *Temoignage des inscriptions latine et préhistoire des langues romanes: le cas de la Sardaigne*, in *Mélanges de linguistique dédiés à la mémoire de Petar Skok*, Zagabria, 1985, pp. 207-216.

ISOLA 1987: Pseudo-Ferrando di Cartagine, *Vita di san Fulgenzio*, traduzione, introduzione e note a cura di Antonino Isola, Roma, Città Nuova, 1987.

LANZONI 1927: Francesco Lanzoni, *Le diocesi d'Italia: dalle origini al principio del secolo 7. (an. 604)*, I-II, Faenza, Stab. Graf. Lega, 1927 (rist. anast. Roma, Multigrafica, 1963).

LAZZERI 1954: Gerolamo Lazzeri, *Antologia dei primi secoli della letteratura italiana*, Milano, Hoepli, 1954 (3 ed.).

LILLIU 2002: Giovanni Lilliu, *La costante resistenziale*, a cura di Antonello Mattone, Nuoro, Ilisso, 2002 (rist. del saggio pubblicato a Cagliari, Fossataro, 1971).

LOI 1981: Vincenzo Loi, *Note sulla cultura bizantina in Sardegna*, in "Medioevo. Saggi e Rassegne", 6 (1981), pp. 9-26.

LUPINU 2000: Giovanni Lupinu, *Latino epigrafico della Sardegna*, Nuoro, Ilisso, 2000.

MANINCHEDDA 1987: Paolo Maninchedda, *Il sardo arborense nel 'Condaghe di S. Chiara'*, in "Biblioteca francescana sarda", I (1987), 2, pp. 365-391.

MANINCHEDDA 2000: *Memoria de las cosas que han aconteçido en algunas partes del reino de Cerdeña*, a cura di Paolo Maninchedda, Cagliari, Cuec-Centro di studi filologici sardi, 2000.

MANNI 1991: Paola Manni, «TH» = /Z/, in «Studi linguistici italiani», XVII (1991), pp. 173-187.

MARROCU 2003: Arianna Marrocu, *Edizione di alcuni documenti provenienti dalla Sardegna datati o databili tra la fine dell'XI secolo e la fine del XII*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Sassari, a.a. 2002-2003, rel. Paolo Maninchedda - Giovanni Lupinu.

MARTIN 2000: Jean-Marie Martin, *L'Occident chrétien dans le Livre des Cérémonies, II, 48*, in *Travaux et mémoires, 13*, (Collège de France, Centre de Recherche d'Histoire et civilisation de Byzance), De Boccard, Paris, 2000.

MASTINO 1993: Attilio Mastino, *Analfabetismo e resistenza: geografia epigrafica della Sardegna*, in *L'Epigrafia del villaggio*, Atti del Convegno AIEGL, Forlì 27-30 settembre 1990, a cura di Alda Calbi, Angela Donati e Gabriella Poma, Faenza, Fratelli Lega, 1993, pp. 457-536.

MASTINO 1999: Attilio Mastino, *La Sardegna cristiana in età tardo-antica*, in *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno*, Atti del convegno nazionale di studi, Cagliari 10-12 ottobre 1996, Cagliari, Pontificia Facoltà teologica della Sardegna, 1999, pp. 263-307.

MASTINO 2005a, *Una traccia della persecuzione diocleziana in Sardegna? L'exitium di Matera e la susceptio a sanctis marturibus di Aedeodata nella Turris Libisonis del IV secolo*, in "Sandalion", 26-28 (2003-2005) ma pubblicato 2007, pp. 155-203.

MASTINO 2005: Attilio Mastino, *Storia della Sardegna antica*, Nuoro, Il Maestrale, 2005.

MELE 1993: Giampaolo Mele, *Note storiche e paleografiche sui libri liturgici nella Sardegna medievale*, in *Sardegna, Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed Età Moderna*, Studi storici in memoria di Alberto Boscolo, Roma, Bulzoni, 1993, I, pp. 137-176 (con 6 tavole senza numerazione).

MELE 1994, Giampaolo Mele, *Psalterium-Hymnarium Arborense, Il manoscritto P. XIII della Cattedrale di Oristano (secolo XIV-XV)*, Roma, Torre D'Orfeo, 1994.

MELE 1997: Giampaolo Mele, *La passio medievale di Sant'Antioco e la cinquecentesca Vida y miracles del benaventurat sant'Anthiogo fra tradizione manoscritta, oralità e origini della stampa in Sardegna*, in "Theologica & Historica", VI (1997), pp. 111-139.

MELE 1998: Giampaolo Mele, "Ave praesul suellensis". Note codicologiche e storiche sull'innografia per s. Giorgio di Suelli e s. Severo di Barcellona, in *Studi in onore di Ottorino Pietro Alberti*, a cura di Francesco Atzeni e Tonino Cabizzosu, Cagliari, Della Torre, 1998, pp. 85-113.

MELE 2000a: Giampaolo Mele, *Il monastero e lo "scriptorium" di Fulgenzio di Ruspe a Cagliari nel VI secolo tra culto, cultura e il Mediterraneo*, in *Il papato di san Simmaco (498-514)*. Atti del convegno internazionale di studi, Oristano 19-21 novembre 1998, a cura di Giampaolo Mele e Natalino Spaccapelo, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2000, pp. 199-229.

MELE 2000b: Giampaolo Mele, *Codici agiografici, culto e pellegrini nella Sardegna medievale. Note storiche e appunti di ricerca sulla tradizione monastica*, in *Gli Anni Santi nella Storia*, Atti del Congresso internazionale, Cagliari 16-19 ottobre 1999, a cura di Luisa D'Arienzo, Cagliari, Edizioni AV, 2000, pp. 535-569.

MELE 2002: Giampaolo Mele, *I condaghi: specchio storico di devozione e delle tradizioni liturgiche medievali della Sardegna medievale*, in *La civiltà giudicale in Sardegna nei secoli XI-XIII*, Atti del Convegno nazionale Sassari, Aula magna dell'Università, 16-17 marzo 2001; Usini, Chiesa di Santa Croce, 18 marzo 2001, a cura dell'Associazione Condaghe S. Pietro in Silki, Sassari, Stampacolor, 2002, pp. 143-174.

MELE 2005: Giampaolo Mele, *San Lussorio nella storia: culto e canti. Origini, Medioevo, Età Spagnola*, in *Santu Lussurgiu. Dalle origini alla Grande Guerra*, a cura di Giampaolo Mele, Nuoro, Solinas, 2005, pp. 3-43.

MELONI 1990: Piero Meloni, *La Sardegna romana*, Sassari, Chiarella, 1990².

MERCI 1978: *Il più antico documento volgare arborense*, in "Medioevo Romano", 5 (1978), pp. 362-383.

MERCI 1982: Paolo Mercì, *Le origini della scrittura volgare*, in *La Sardegna*, Enciclopedia a cura di Manlio Brigaglia, Sassari, Della Torre, 1982, I, *Arte e letteratura*, pp. 11-24.

MONACI ARESE 1955: Ernesto Monaci, *Crestomazia italiana dei primi secoli: con prospetto grammaticale e glossario*, nuova ed. riveduta e aumentata a cura di Felice Arese, Roma-Napoli-Città di Castello, Dante Alighieri, 1955.

MONTEVERDI 1941: Angelo Monteverdi, *Testi volgari italiani dei primi tempi*, Modena, Stem, 1941.

MOTZO 1987a: Bacchisio Raimondo Motzo, *Barlumi dell'età bizantina in Sardegna*, in *Studi sui bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, a cura della Deputazione di Storia Patria, Cagliari, Deputazione di Storia Patria, 1987, pp. 11-46, già in *Studi cagliaritari di Storia e Filologia*, Cagliari, 1927.

MOTZO 1987b: Bacchisio Raimondo Motzo, *La più antica figura di S. Saturno*, in *Studi sui bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, a cura della Deputazione di Storia Patria, Cagliari, Deputazione di Storia Patria, 1987, pp. 49-61, già in "Studi Sardi", XIV-XV (1955-1957), parte II.

MOTZO 1987c: Bacchisio Raimondo Motzo, *L'attività guerriera di re Liutprando nei primi quattordici anni di regno*, in *Studi sui bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, a cura della Deputazione di Storia Patria, Cagliari, Deputazione di Storia Patria, 1987, pp. 49-61, già in "Archivio Storico Sardo", XXIV (1953).

MOTZO 1987d: Bacchisio Raimondo Motzo, *La donazione dell'isola sulcitana a S. Antioco*, in *Studi sui bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, a cura della Deputazione di Storia Patria, Cagliari, Deputazione di Storia Patria, 1987, pp. 113-127, già in "Archivio Storico Sardo" vol. XIII (1920).

MOTZO 1987e: Bacchisio Raimondo Motzo, *La vita e l'ufficio di San Giorgio vescovo di Barbagia*, in *Studi sui bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, a cura della Deputazione di Storia Patria, Cagliari, Deputazione di Storia Patria, 1987, pp. 131-154, già in "Archivio Storico Sardo", XV (1924).

MOTZO 1987f: Bacchisio Raimondo Motzo, *San Saturno di Cagliari*, in *Studi sui bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, a cura della Deputazione di Storia Patria, Cagliari, Deputazione di Storia Patria, 1987, pp. 157-186, già in "Archivio Storico Sardo", vol. XVI (1926).

MOTZO 1987g: Bacchisio Raimondo Motzo, *La passione dei santi Gavino, Proto e Gianuario*, in *Studi sui bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, a cura della Deputazione di Storia Patria, Cagliari, Deputazione di Storia Patria, 1987, pp. 189-221, già in *Studi cagliaritari di Storia e Filologia*, Cagliari, 1927.

MOTZO 1987h: Bacchisio Raimondo Motzo, *La passione di S. Antio-co*, in *Studi sui bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, a cura della Deputazione di Storia Patria, Cagliari, Deputazione di Storia Patria, 1987, pp. 225-255, già in *Studi cagliaritari di Storia e Filologia*, Cagliari, 1927.

MOTZO 1987i: Bacchisio Raimondo Motzo, *La passione di S. Lussurio o S. Rossore*, in *Studi sui bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, a cura della Deputazione di Storia Patria, Cagliari, Deputazione di Storia Patria, 1987, pp. 259-267, già in "Studi Sardi", I (1934).

PANI ERMINI 1967: Letizia Pani Ermini, *Note su alcuni cubicoli dell'antico cimitero cristiano di Bonaria in Cagliari*, in "Studi Sardi", XX (1966-1967), pp. 151-166.

PANI ERMINI 1981: Letizia Pani Ermini, *Catalogo dei materiali paleocristiano e altomedievali*, Museo Archeologico di Cagliari, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1981.

PANI ERMINI 1992: Letizia Pani Ermini, *Una testimonianza del culto di San Costantino in Sardegna*, in *Memoria Sanctorum Venerantes*. Studi in onore di mons. Victor Saxer, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1992.

PANI ERMINI-MANCONI 2002: Letizia Pani Ermini - Francesca Manconi, *Nuove ricerche nel complesso di san Gavino di Turris Libisonis*, in SPANU 2002a, pp. 289-314.

PAULIS 1983: Giulio Paulis, *Lingua e cultura nella Sardegna bizantina. Testimonianze linguistiche dell'influsso greco*, Sassari, L'Asfodelo, 1983.

PAULIS 1984: Giulio Paulis, *Introduzione*, in WAGNER 1984, pp. VII-CIX.

PAULIS 1987: Giulio Paulis, *I nomi di luogo in Sardegna*, Sassari, Del-fino, 1987.

PAULIS 1990c: Giulio Paulis, *Sopravvivenze della lingua punica in Sardegna*, in *L'Africa Romana*, Atti del VII congresso di studi, Sassari, 1990, pp. 599-639.

PAULIS 1990a: Giulio Paulis, *Sopravvivenze della lingua punica in Sardegna*, in *L'Africa romana*, Atti del VII Convegno di studio, Sassari 15-17 dicembre 1989, a cura di Attilio Mastino, Sassari, Gallizzi, 1990, pp. 599-639.

PAULIS 1990b: Giulio Paulis, *Il corvo, la pietra magica e il crisantemo santo. Dal paganesimo al cristianesimo popolare nella Sardegna bizantina*, in "Quaderni di semantica", XI (1990), pp. 55-78.

PAULIS 1997: Giulio Paulis, *Studi sul sardo medievale*, Nuoro, Ilisso, 1997.

PAULIS 2000: Giulio Paulis, *Il problema dei falsi nella documentazione sarda medievale e la linguistica*, in *Giudicato d'Arborea e Marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*, Atti del 1° convegno internazionale di studi, Oristano 5-8 dicembre 1997, a cura di Giampaolo Mele, Oristano, Istar-S'Alvure, 2000, pp. 881-914.

PETRUCCI 1973: Armando Petrucci, *La concezione cristiana del libro fra VI e VII secolo*, in "Studi Medievali", 10 (1973), pp. 961-984 (rist. in G. Cavallo, *Libri e lettori nel Medioevo. Guida storica e critica*, Bari, Laterza, 1977, pp. 3-26).

PETRUCCI - MASTRUZZO 1996: Armando Petrucci - Antonino Mastrozzu, *Alle origini della "scripta" sarda*, in "Michigan Romance Studies", XVI (1996), pp. 201-214.

PIRAS 2002a: *Passio Sancti Saturnini BHL 7491 ad fidem codicum qui adhuc exstant nunc primum critice edita ac commentario instructa* ab Antonio Piras, Roma, Herder, 2002.

PIRAS 2002b: Antonio Piras, *La circolazione del testo biblico in Sardegna in età tardoantica*, in SPANU 2002, pp. 155-169.

PITTAU 1958: *La romanizzazione del centro montano in Sardegna*, in *Studi sardi di linguistica e storia*, Pisa-Brescia, Edizioni La Cultura, 1958.

PORRU 2000: Leone Porru, *L'epigrafe "Aula Micat" di Sulci - S. Antioco e i carmi dedicatorii di Papa Simmaco costruttore della silloge di Cambridge*, in *Il papato di san Simmaco (498-514)*. Atti del convegno internazionale di studi, Oristano 19-21 novembre 1998, a cura di Giampaolo Mele e Natalino Spaccapelo, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2000,

PORRU SERRA CORONEO 1989, Leone Porru - Renata Serra - Roberto Coroneo, *S. Antioco, le catacombe, la chiesa Martyrium, i frammenti scultorei*, Cagliari, Stef, 1989.

RADICIOTTI 1998: Paolo Radiciotti, *Manoscritti di grafici grecolatini e latinogreci nella tarda antichità in Da Ercolano all'Egitto. Ricerche varie di papirologia*, "Papyrologica Lupiensia", VII (1998), a cura di Mario Papasso, pp. 154-185

RONCAGLIA 2006: Aurelio Roncaglia, *Le origini della lingua e della letteratura italiana*, Torino, Utet, 2006; ristampa de *Le origini*, in *Storia della letteratura italiana*, Garzanti, vol I, *Le origini e il Duecento*, con l'aggiunta di *Il Medioevo*, in *La Storia*, Utet, t. I, 1998.

RONZANI 1996: Mauro Ronzani, *Chiesa e "Civitas" di Pisa nella seconda metà del secolo XI. Dall'avvento del vescovo Guido all'elevazione di Daiberto a metropolita di Corsica (1060-1092)*, Pisa, Gisem-Ets, 1996.

SABA 1927: Agostino Saba, *Montecassino e la Sardegna medievale*, Note storiche e codice diplomatico sardo cassinese, Montecassino, Badia di Montecassino, 1927.

SANNA 1957: Antonio Sanna, *La romanizzazione del centro-montano in Sardegna*, in "Filologia Romanza", 4 (1957), pp. 30-48.

SANNA 1972: Antonio Sanna, *I liberos de paniliu nella Sardegna medioevale*, in "Annali delle Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari", 35 (1972) pp. 227-255.

SANNA M. 2002, Mauro Sanna, *La cronotassi dei Giudici di Torres*, in *La civiltà giudicale in Sardegna nei secoli XI-XIII*, Atti del Convegno nazionale Sassari, Aula magna dell'Università, 16-17 marzo 2001; Ussini, Chiesa di Santa Croce, 18 marzo 2001, a cura dell'Associazione Condaghe S. Pietro in Silki, Sassari, Stampacolor, 2002, pp. 97-113.

SAXER 1999: Victor Saxer, *La Sardegna nel Martirologio gerominiano*, in *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno*, Atti del convegno nazionale di studi, Cagliari 10-12 ottobre 1996, Cagliari, Pontificia Facoltà teologica della Sardegna (1999), pp. 437-448.

SERRA 1951: Giandomenico Serra, *Appunti d'onomastica sardo-bizantina*, in *Essais de Philologie moderne*, Liège, Bibliothèque de la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 1951, pp. 231-242.

SILKI 1900: *Il condaghe di San Pietro di Silki*, a cura di Giuliano Bonazzi, Sassari, Dessì, 1900.

SOLMI 1905: Arrigo Solmi, *Le carte volgari dell'Archivio arcivescovile di Cagliari*, in "Archivio Storico Italiano", V serie, XXXV-XXXVI (1905), pp. 273-330; 3-65.

SPANU 1998: Pier Giorgio Spanu, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*, Oristano, S'Alvure, 1998.

SPANU 1999: Pier Giorgio Spanu, *La cristianizzazione dell'ambiente rurale in Sardegna*, in *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno*, Atti del convegno nazionale di studi, Cagliari 10-12 ottobre 1996, Cagliari, Pontificia Facoltà teologica della Sardegna, 1999, pp. 485-495.

SPANU 2000: Pier Giorgio Spanu, *Martyria Sardiniae. I santuari dei martiri sardi*, Oristano, S'Alvure, 2000.

SPANU 2002a: *Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, a cura di P.G. Spanu, Oristano, S'Alvure, 2002.

SPANU 2002b: Pier Giorgio Spanu, *Le fonti sui martiri sardi*, in SPANU 2002, pp. 177-193.

SPANU-ZUCCA 2004: *I sigilli bizantini della Σαρδηνία*, Roma, Carocci, 2004.

STASOLLA 2002: Maria Giovanna Stasolla, *La Sardegna nelle fonti arabe*, in AA.VV 2002, pp. 79-98.

STRINNA 2010: A. Soddu, P. Crasta, G. Strinna, *Un'inedita carta sardo-greca del XII secolo nell'Archivio Capitolare di Pisa*, in "Bollettino di Studi Sardi", 3 (2010), pp. 5-42.

TANGHERONI 1977: *Lunghi secoli di isolamento? Note sulla storiografia sarda degli ultimi trent'anni*, in "Nuova Rivista Storica", 61 (1977), pp. 150-181.

TANGHERONI 2001, Marco Tangheroni, *Pisa, i Longobardi e la sardegna*, in *Dal mondo antico all'età contemporanea. Studi in onore di Manlio Brigaglia*, Roma, Carocci, 2001, pp. 171-190.

TERRACINI 1931: Benvenuto Terracini, *Romanità e grecità nei documenti più antichi di volgare sardo*, in *Atti del II Congresso nazionale di Studi Romani*, Roma, Paolo Cremonese, 1931, vol. III, pp. 205-212.

TOLA 1868: Pasquale Tola, *Codex Diplomaticus Sardiniae*, Torino, *Historiae Patriae Monumenta*, X-XII, 1861-1868.

TURTAS 1999: Raimondo Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma, Città Nuova, 1999.

TURTAS 1999a: Raimondo Turtas, *Gregorio Magno e la Sardegna: gli informatori del pontefice*, in *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno*, Atti del convegno nazionale di studi, Cagliari 10-12 ottobre 1996, Cagliari, Pontificia Facoltà teologica della Sardegna, 1999, pp. 497-513.

TURTAS 2002: Raimondo Turtas, *Qualche novità a proposito di Lucifero di Carales e della sua chiesa*, in SPANU 2002, pp. 171-176.

TURTAS 2003: *I Giudici sardi del secolo XI: da Giovanni Francesco Fara, a Dionigi Scano e alle 'Genealogie Medioevali di Sardegna'*, in "Studi Sardi", XXXIII (2000, ma stampato 2003), pp. 211-275.

TURTAS 2007: Raimondo Turtas, *Rilievi al "Commento storico" dei documenti più antichi della Crestomazia dei Primi secoli di Eduardo Blasco Ferrer*, in *Quel Mar che la terra inghirlanda. In ricordo di Marco Tangheroni*, a cura di Franco Cardini e Maria Luisa Ceccarelli Lemut, Roma-Pisa, Cnr-Pacini, 2007, pp. 765-780.

VÀRVARO 2004, *La frammentazione linguistica della Romània*, in Id., *Identità linguistiche e letterarie nell'Europa romanza*, Roma, Salerno, 2004, pp. 74-108, già pubblicato come *Introduzione* a W. von War-

tburg, *La frammentazione linguistica della Romània*, ed. it. a cura di A. Varvaro, Roma, Salerno, 1980, pp. 7-44.

VÀRVARO 2004a, *La dialettologia e le situazioni linguistiche del passato*, in *Identità linguistiche e letterarie nell'Europa romanza*, Roma, Salerno, 2004, pp. 43-73.

VIGUERA - CORRIENTE 1981: Ibn Hayyan, *Cronica del Califa 'Abdarrahmān III An-Nāsir entre los años 912 y 942. (al Muqtabis V)*, Traducción, notas e índices por M^a. Jesus Viguera y Federico Corriente, ZARAGOZA, ANUBAR EDICIONES, 1981.

VITA FULGENTII, in *Patrologiae Latinae cursus completus*, series latina, accurante J. P. Migne, Parisiis, 1841-1864, t. LXV, coll. 117b-150d.

VOGT 1940: Constantin VII Porphyrogénète, *Le livre des cérémonies*, texte établi et traduit par Albert Vogt, Paris, Les Belles Lettres, 1935-40.

VOLPINI 1986: *Documenti nel Sancta Sanctorum del Laterano. I resti dell'«Archivio» di Gelasio II*, in "Lateranum", LII (1986), pp. 215-263.

WAGNER 1928: Max Leopold Wagner, *La stratificazione del lessico sardo*, in "Revue de linguistique romane", IV (1928), pp. 1-61 (con 29 carte geolinguistiche).

WAGNER 1984: Max Leopold Wagner, *Fonetica storica del sardo*, a cura di Giulio Paulis, Cagliari, Gianni Trois, 1984, trad. di *Historische Lautlehre des Sardischen*, Halle, Max Niemeyer, 1941.

WAGNER 1996: Max Leopold Wagner, *La vita rustica della Sardegna riflessa nella lingua*, a cura di Giulio Paulis, Nuoro, Ilisso, 1996, trad. di *Das ländliche Leben Sardiniens im Spiegel der Sprache. Kulturhistorisch-sprachliche Untersuchungen*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1921.

WAGNER 1997: Max Leopold Wagner, *La lingua sarda*, Nuoro, Ilisso, 1997, rist. dell'edizione Bern, Francke, s.d. ma [1950].

WAGNER DES 1964: Max Leopold Wagner, *Dizionario etimologico sardo*, Heidelberg, Winter, 1964.

WOLF 1990: Heinz Jürgen Wolf, *Il cosiddetto "Privilegio Logudorese" (1080-1085)*. *Studio linguistico*, in "Bollettino Storico Pisano", LIX (1990), pp. 7-47.

ZICHI 1988: *Gli Statuti conciliari sardi del legato pontificio Goffredo dei Prefetti di Vico (a.1226)*, Sassari, Moderna - Studi e ricerche del Seminario di filosofia del diritto e di storia delle dottrine politiche della Facoltà di Magistero, 1988.

ZUCCA 1988: Raimondo Zucca, *Le iscrizioni latine del Martyrium Luxurii*, Oristano, S'Alvure, 1988.

Indice dei nomi

A

Abiron, 105, 107, 109
Agostino di Ippona, 34, 41, 84, 88
Agrippa Elvio, 21
Alberico di Montecassino, 121
Alcuino di York, 12
Alessandro II (Anselmo da Baggio), papa, 119
Alessio III di Bisanzio, 148
Alfonso IV d'Aragona, *detto* il Benigno, 62
Alfredo, arcivescovo 119, 120
Amari Michele, 62n
Ambrogio da Milano, santo, 34
Amsicora, 15
Antioco di Mauretania, santo, 44, 99n,
Arca Giovanni, 86, 86n
Artizzu Danila, 88n
Attone I (Azzone), arcivescovo di Torres, 154
Augusto (Caio Giulio Cesare Ottaviano), im-
peratore, 19, 28

B

Baldelli Ignazio, 115, 115n
Barbara di Nicomedia, santa, 94
Barisone I di Torres, 101, 105, 114, 118, 123
Barisone II di Torres, 108
Bartoli Matteo, 68, 68n
Beda, *detto* il Venerabile, santo, 82
Benedetto da Norcia, santo, 105
Benedetto, vescovo di Dòlia, 109
Besta Enrico, 22n, 58n, 66, 66n, 96, 96n, 97n,
103, 103n, 109n
Beza Teodoro, 83
Bischoff Bernard, 83
Blancard Louis, 133n
Blasco Ferrer Edoardo, 9, 9n, 16n, 26n, 100,
112n, 116n, 119n, 123n, 126, 126n, 127n,
133n, 134-138n, 141, 141n, 142, 144,
144n, 146
Bonifacio, vescovo di Senafer, 33

C

Caifa, 107

Calvino Giovanni, 83

Carlo I, re dei Franchi, *detto* Magno, 12, 126

Cosentino Salvatore, 57n, 60, 60n, 61, 64,
64n, 66, 66n, 78n, 97, 97n

Casula Francesco Cesare, 151n, 153, 153n

Cau Ettore, 13, 35n, 37-39, 43, 45, 50, 79n,
80, 80n, 84, 84n, 101n, 102, 102n, 103,
103n, 113, 113n, 129, 129n, 130n, 134,
134n, 151-154n

Cavallo Guglielmo, 57, 57n, 76, 79n, 93n,
94n, 95, 95n, 96n

Cesare Caio Giulio, 28

Cipriano, santo, 32, 34, 81

Ciriaco, abate, 48, 49

Citonato di Carales, 72

Comita de Zepera, 137

Corda Antonio Maria, 39n, 41n

Coret (Coren), 105, 107

Coroneo Roberto, 57, 57n, 72, 72n, 78, 79n,
93n, 94n, 95n, 95n, 99n

Corriente Federico, 78n, 97n

Costante I, imperatore, 31, 32

Costante II, imperatore, 59

Costantino I, *detto* il Grande, imperatore, 31,
35, 95

Costantino IV, imperatore, 59

Costantino V di Bisanzio, imperatore, 59, 60

Costantino VII di Bisanzio, *detto* il Porfiroge-
nito, imperatore, 62, 62n, 66, 74, 78, 97

Costantino di Matrona, vescovo di Bisarcio,
109, 124, 125, 127-129, 154, 155

Costantino d'Orrubu, 106

Costantino di Torres, arcivescovo, 120, 129

Costantino Salusio I di Càlari, 108, 133, 137

Costantino Salusio II di Càlari, 109

Costanzo II, imperatore, 31, 32

D

Dathan, 105, 109, 144

Debenedetti Santorre, 114

De Buck Remigius, 86

Delehay Hippolyte, 86n, 89, 89n

De Romanis Alfonso Camillo, 84, 84n
 Desiderio, abate, 118, 121, 123, 125, 127, 128
 Diocleziano, imperatore, 31, 44

E

Efisio di Elia, santo, 44, 89, 89n, 90, 121
 Eginardo, storico franco, 77, 77n
 Elia il Tisbita, santo, 105
 Erode, 106, 107
 Eugippio, abate, 35, 91
 Eutalio, vescovo di Sulci, 72, 84

F

Familiato Uguccio, 108
 Federico I Hohenstaufen, *detto* il Barbarossa, imperatore, 108
 Felice, vescovo, 33, 48-50
 Ferrando, 34
 Flavio Pancrazio, 79
 Fraipont Johannes, 35n
 Freddi Maria, 84n
 Fulgenzio da Ruspe, 34-41, 43, 44, 47, 52, 91
 Furatus, chierico, 130

G

Gavino, santo, 44, 86
 Gelasio II (Giovanni Caetani), papa, 118
 Genserico di Godigisel, re dei Vandali, 7, 22
 Gerardo, vescovo di Pisa, 141, 142, 145
 Getite, 93, 96, 97
 Giacomo di Cagliari, arcivescovo, 119, 120, 129
 Gennaio, martire, 48, 50, 55
 Giona, 32
 Giorgio di Suelli, santo, 36, 85, 96, 96n
 Giovanni V, papa, 58
 Giovanni evangelista, 41, 105
 Giovanni, *detto* il Battista, santo, 94
 Girolamo, santo, 34, 39, 44
 Giuda, 106-109
 Giustino, 81
 Gonario Giudice di Torres, 129
 Gracco Tiberio Sempronio, 15
 Greca de Surapen, 97n
 Gregorio Magno, santo, 7, 17, 19, 37, 39, 40, 43, 47-51n, 54, 54n, 55n, 58, 61, 80-83n
 Gregorio VII, 72, 97n, 119, 120, 129, 133
 Gröber Gustav, 16, 16n
 Guglielmo, arcivescovo di Cagliari, 118

Guido di Babilonia, 151
 Guido Luca, 61n
 Guillou André, 57, 57n, 93, 93n, 94n, 95n

H

Hayyan Ibn, 78, 97
 Herman Jozsef, 16n

I

Ilario, 33-35
 Ildebrando, 109
 Ippolito, 81
 Ireneo, 81
 Isidoro di Siviglia, 12

L

Lanzoni Francesco, 84, 84n
 Lattanzio, 32
 Laud William, 83
 Lazzeri Gerolamo, 133n, 141n, 151n
 Leone I, papa, *detto* Magno, 34
 Leone IV, papa, 62
 Leone IX, 119
 Liberio, papa, 32
 Lilliu Giovanni, 17, 17n
 Liutprando, 84
 Luca evangelista, 106
 Lucifero, vescovo, 32, 33, 36, 39, 48, 52, 80, 81
 Lupinu Giovanni, 16n, 28n, 29, 29n, 126n
 Lussorio, 44, 85, 91, 100

M

Mastruzzo Antonino, 114
 Manconi Francesca, 42n
 Manfredi, 146
 Maninchedda Paolo, 62n, 63n, 143n
 Manni Paola, 139n, 143, 143n
 Marangone Bernardo, 75n
 Marcione, 81
 Marco evangelista, 105
 Mariano di Torres, 101, 106, 109, 118, 123, 128, 142
 Mariano Torchitorio II, 53, 93, 94, 94n, 95, 96, 97, 100, 108, 109, 118
 Mariano II, 127, 133, 153
 Mariano, presbitero, 110, 115, 146, 151, 153-155
 Mariniano, vescovo di Torres, 55

Marroccu Arianna, 108n, 109n
 Martin Jean-Marie, 78n
 Martini Pietro, 100
 Martiniano di Fordongianus, 33
 Martino I, 58
 Mastino Attilio, 15-16n, 19n, 20n, 24n, 27n,
 28n, 31n, 34n, 36, 41-42n
 Melacius, 129, 130
 Mele Giampaolo, 10, 34n, 35-36n, 38n, 75,
 76, 79n, 83n, 85n, 91n, 96, 121, 137n
 Meloni Piero, 15n, 21, 22, 27, 28n, 31n
 Menéndez Pidal Ramón, 144
 Mercì Paolo, 8, 9n, 85, 85n, 112, 151n, 153,
 154
 Milani Celestina, 57
 Modesto, santo, 121
 Mombrizio Bonino, 86, 91n
 Monaci Arese Ernesto, 141n
 Monteverdi Angelo, 133n, 141n, 151n
 Motzo Bachisio Raimondo, 10, 37n, 59, 61,
 85n, 86, 87, 88, 88n, 91n, 96n, 130
 Mugahid, 62

N

Nibata, 107
 Nicita, 12, 105, 109, 111, 113-115, 123-130,
 143-148, 151, 152, 154
 Nispella, 93-96, 134

O

Ocote, 94
 Orzocco, 94, 100
 Orzocco Torchitorio I, 116, 118, 119, 123,
 133, 137, 151n
 Orzocco, Giudice d'Arborea, 101, 106, 151n,
 153, 154

P

Pani Ermini Letizia, 33n, 42n, 95n
 Paolino d'Aquileia, 12
 Paolo Diacono, 12
 Paulis Gulio, 10, 10n, 16n, 20, 20n, 26, 26n,
 28n, 52-53n, 57, 57n, 61, 61n, 62n, 65-76,
 103, 103n, 116, 116n, 117n, 146, 146n,
 148, 148n
 Petrucci Armando, 38, 38n, 113, 114n
 Pidal Menéndez Ramon, 144
 Pietro Apostolo, 94
 Pietro da Pisa, 12

Piras Antonio, 80n, 81, 81n, 82n, 83n, 85-88
 Pistarino Geo, 69
 Pittau Massimo, 16n
 Plinio, *detto* il Vecchio, 16n
 Pompeo (Sesto Pompeo Magno Pio), 28
 Ponzio Pilato, 107
 Porru Leone, 99n
 Procopio di Cesarea, 22n
 Procopio, santo, 89, 121

Q

Quintasio, vescovo di Cagliari, 31

R

Radiciotti Paolo, 80n
 Romano il Melodo, 76
 Ronzani Mauro, 141, 141n

S

Saba Agostino, 123, 123n
 Salusio, 94, 94n, 95, 100
 Salvius, 109
 Saturnino, santo, 44, 87, 88, 89
 Saturnino Tolosano, 86, 87
 Sanna Antonio, 16n, 17, 17n, 116, 116n
 Saxer Victor, 44n
 Sergio, santo, 86, 87
 Serra Giandomenico, 61, 61n
 Serra Renata, 99n
 Sesto Giulio Rufo, 19
 Simmaco, papa, 34
 Simplicio, santo, 44, 86
 Sinispella, 96
 Solmi Arrigo, 101n, 102, 103, 108, 108n, 111
 Sorica, 94
 Spanu Pier Giorgio, 10n, 44n, 53n, 54n, 58n,
 64n, 72n, 89, 89n, 90n, 91n, 98n, 99n
 Stasolla Maria Giovanna, 62n
 Stefano II, papa, 77

T

Tacito, 22
 Tangheroni Marco, 11, 11n, 61, 61n
 Taziano, 81
 Teodorico, 49
 Terracini Benvenuto, 8, 8n, 9, 13, 58, 58n, 74,
 74n, 111, 112, 112n, 114, 126, 134, 147
 Tertulliano, 32, 81
 Tito Manlio Torquato, 16

Tola Pasquale, 108n, 123, 141, 151n
 Torbeno, Giudice d' Arborea, 101, 106, 107,
 110, 141, 151n
 Torchitorio, arconte, 93, 94n, 96, 97
 Torchitorio, protospatario, 94, 95, 96, 97, 134
 Trasamondo, 35, 38
 Turtas Raimondo, 10, 31-33n, 35-37n, 40n,
 47n-49n, 57-59n, 62, 62n, 64, 64n, 65n,
 72, 72n, 77n, 78n, 83n, 84, 84n, 90, 90n,
 96n, 97, 97n, 118, 118n, 120n, 123, 123n,
 129, 129n, 133n, 138, 138n, 141-142n

U

Unnerico, 33
 Unuspiti, 94

V

Vàrvaro Alberto, 27, 27n
 Viguera Maria Jesus, 78n, 97n

Vitale di Sulci, 33
 Volpini Raffaello, 118, 118n

W

Wagner Max Leopold, 10, 10n, 11, 16, 16n,
 23-26n, 58, 58n, 67-71, 75, 75n, 145n,
 147n
 Wescher Karl, 133n
 Wolf Heinz Jürgen, 143, 143n, 146, 147, 147n

Z

Zabarda, 49, 90
 Zerchis, arconte di Arborea, 90n, 98, 100, 152
 Zichi Giancarlo, 97n
 Zucca Raimondo, 10n, 16, 64n, 90n, 98n

