



2026

IL CAPITALE CULTURALE
Studies on the Value of Cultural Heritage

eum

Rivista fondata da Massimo Montella



Il capitale culturale

Studies on the Value of Cultural Heritage

n. 33, 2026

ISSN 2039-2362 (online)

© 2010 eum edizioni università di macerata

Registrazione al Roc n. 735551 del 14/12/2010

Direttori / Editors in chief Patrizia Dragoni, Pietro Petrarola

Co-direttori / Co-editors Nadia Barrella, Fulvio Cervini, Alexander Debono, Stefano Della Torre, Giovan Battista Fidanza, Pierpaolo Forte, Borja Franco Llopis, Angelo Miglietta, Christian Ost, Tonino Pen-carelli, Giuliano Volpe

Coordinatore editoriale / Editorial coordinator Maria Teresa Gigliozi

Coordinatore tecnico / Managing coordinator Pierluigi Feliciati

Comitato editoriale / Editorial board Giuseppe Capriotti, Mara Cerquetti, Francesca Coltrinari, Pierluigi Feliciati, Maria Teresa Gigliozi, Emanuela Stortoni

Comitato scientifico / Scientific Committee Sergio Barile, Simone Betti, Ivana Bruno, Riccardo Lattuada, Anne Lepoittevin, Federico Marazzi, Iaria Miarelli Mariani, Raffaella Morselli, Haude Morvan, Federica Muzzarelli, Paola Paniccia, Giuseppe Piperata, Pio Francesco Pistilli, Massimiliano Rossi, Marialuisa Saviano, Valentina Sessa, Ludovico Solima, Andrea Torre

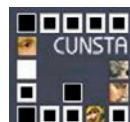
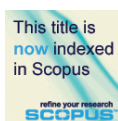
Editors Alice Devecchi, Concetta Ferrara, Costanza Geddes da Filicaia, Alessio Ionna, Chiara Mariotti, Enrico Nicosia, Alessandro Serrani, Carmen Vitale, Marta Vitullo

Web <http://riviste.unimc.it/index.php/cap-cult>, email: icc@unimc.it

Editore / Publisher eum edizioni università di macerata, Corso della Repubblica 51 – 62100 Macerata, tel. (39) 733 258 6081, fax (39) 733 258 6086, <http://eum.unimc.it>, info.ceum@unimc.it

Layout editor studio editoriale Oltrepagina

Progetto grafico / Graphics +crocevia / studio grafico



Rivista accreditata AIDEA
Rivista riconosciuta CUNSTA
Rivista riconosciuta SIMED
Rivista indicizzata WOS
Rivista indicizzata SCOPUS
Rivista indicizzata DOAJ
Inclusa in ERIH-PLUS

Sulla simbologia della lunetta della pieve di San Siro a Cemmo

Stefano Bianchini*

Abstract

In località Cemmo, Valle Camonica (BS), si trova la piccola pieve romanica dedicata a san Siro, la cui facciata meridionale presenta un portale lunettato riccamente decorato. Al centro della lunetta è scolpito un cherubino, affiancato da due draghi a sinistra e un'aquila a destra, e reca alla base un'iscrizione latina che recita: HINC D[EU]S INTRANTES AD TE B[E]N[E]DIC PROPERANTES. Questo articolo si propone di approfondire il legame tra l'iscrizione, l'apparato iconografico e il contesto culturale in cui la lunetta è stata ideata e prodotta, analizzandone le possibili fonti e motivazioni storiche. Partendo dallo studio dell'iscrizione si è ricostruito il legame tra testo e immagine, anch'essa analizzata attraverso le fonti scritte e con la comparazione con altre rappresentazioni con un soggetto simile.

The small Romanesque parish church of St Siro is located in the Valle Camonica in Cemmo (BS). Its southern façade has a richly decorated portal with a lunette. In the center of the lunette there is a carved cherub flanked on the left by a pair of dragons and on the right by an eagle. At the base of the scene is a Latin inscription which reads: HINC D[EU]S INTRANTES AD TE B[E]N[E]DIC PROPERANTES. The aim of this article is

* Dottorando in Storia dell'arte medievale, Università degli Studi di Padova, Dipartimento dei Beni Culturali, piazza Capitaniato 7, 35139 Padova, e-mail: stefano.bianchini.1@phd.unipd.it, stefano.bianchini@unipd.it.

to explore the relationship between the inscription, the iconographic scheme, and the historical context in which the lunette may have been conceived and produced, focusing on its possible sources and historical motivations. Starting from a study of the inscription, the relationship between text and image is reconstructed. The image is also examined through its sources and comparisons with other similar representations.

1. Introduzione

In media Valle Camonica, sulla sponda sinistra del fiume Oglio e opposta all'abitato di Capo di Ponte (BS), su uno sperone di roccia a strapiombo sul fiume si trova la pieve di S. Siro (fig.1). Insieme alle pievi di *S. Mariae de Civithate* a Cividate Camuno, di *S. Mariae de Idulo* a Edolo, di *S. Stephani de Rogno* a Rogno e di *S. Mariae de Silva o de Pisoneis* a Pisogne, quella di *S. Syrum de Cemmo* era una delle cinque pievi matrici della Valle Camonica, e come riportato da Priuli la più antica dopo quella di Cividate¹.

Sfortunatamente non sono pervenuti documenti relativi alla fondazione e alla storia della pieve²; secondo parte della critica la sua fondazione nelle forme attuali potrebbe essere coeva o di un decennio successiva a quella del vicino monastero di San Salvatore *de Teziis*³, unico priorato cluniacense in tutta la

¹ Priuli 1981, pp. 26-27. Guerrini, nel 1922, ne segnalava cinque più una «La Val Camonica [...] era divisa nelle cinque grandi pievi di Rogno, Cividate, Cemmo, Edolo e Dalegno, alle quali si aggiunse più tardi la piccola pieve di Pisogne [...]», Guerrini 1922, p. 63.

² Alcune informazioni rilevanti, si evincono dalle visite pastorali. Anche se gli atti delle visite ordinate dai presuli Tommaso Visconti (milanese, fu vescovo tra il 1388 e il 1390, poi ancora tra il 1396 e il 1397, cfr. Fappani, Trovati 1982, pp. 121-122) e Francesco Marerio (romano, vescovo dal 1419 al 1442, cfr. Archetti 2008, pp. 45-48) – come ricostruito da Guerrini (1940, p. 14.) – non ci sono pervenuti, quelli relativi alla visita pastorale ordinata dal padovano Bartolomeo Malipiero (in carica dal 1457 al 1464) sono conservati, anche se in modo incompleto, presso l'Archivio Diocesano di Brescia. Il vescovo incaricò quindi il suo vicario della Valle Camonica, Benvenuto *de Vanzio* di Padova, che si recò in valle nell'aprile del 1459. La visita durò quasi un mese, e giunse alla pieve di S. Siro il 22 aprile di quell'anno. Dal resoconto si ricavano alcune informazioni sullo stato della chiesa: essa aveva «quator altaria [...] quæ omnia consecrata sunt», una fonte battesimale «quod est satis pulcrum, sed inibi non est aqua», utilizzata esclusivamente il Sabato Santo, alcune abitazioni diroccate e disabitate e il campanile a rischio crollo (Scarpetta 2013, pp. 148-160). La seconda visita pastorale, i cui atti sono tuttora completi e consultabili, è quella di san Carlo Borromeo. Il vescovo milanese visitò la pieve il 19 marzo del 1580 e lasciò indicazioni precise per la ristrutturazione: recintare gli altari con delle ringhiere, costruire un ciborio sulla fonte battesimale, cambiare il soffitto e imbiancare tutte le pareti (si vedano i *Decreta particularia*, ff. 553r-566v Brescia, XXIV, f. 216 ss.; XXIX, f. 133 ss., pubblicati e trascritti da Turchini, Archetti 2004). Tra le richieste, furono eseguite esclusivamente le ridipinture delle pareti e l'inserimento di un soffitto cassettonato (Turchini, Archetti 2004, pp. 133.) Per ulteriori documenti relativi alle condizioni della chiesa dopo la visita del Borromeo si rimanda a Marazzani 2014.

³ Per la storia del monastero e della chiesa di S. Salvatore si rimanda agli studi di riferimento,

valle⁴. Quest'ultimo viene nominato per la prima volta nel 1095 anche se non si fa mai menzione diretta della chiesa, che potrebbe essere stata edificata tra la fine dell'XI e i primi due decenni del XII secolo⁵. Secondo Gaetano Panazza alcuni elementi decorativi della chiesa del monastero, di aspetto altomedievale, potrebbero provenire dalla pieve di S. Siro e pertanto confermerebbero un'edificazione concomitante dei due edifici⁶. Tuttavia tale parallelismo cronologico trova consistenza solo nei legami formali dell'apparato scultoreo dei capitelli; mentre sono minime le affinità architettoniche evidenti nell'alzato.

A partire dalla descrizione dell'edificio, corredato da immagini precedenti al restauro, da parte di Fortunato Canevali⁷, la critica è concorde nel sostenere che la chiesa di S. Siro, nelle forme attuali, sia databile tra la fine del secolo XI e il primo ventennio del XII secolo⁸.

Va segnalata la messa in opera di un elemento erratico, conservato nello strombo della prima monofora del cleristorio del prospetto meridionale⁹. Tale elemento presenta un motivo vegetale simmetrico su un asse verticale, costituito da girali contenenti foglie, palmette e grappoli d'uva.

Panazza riferisce inoltre che nel 1936 aveva osservato nella cripta tre ulteriori elementi scultorei, databili all'VIII secolo, ora sfortunatamente perduti e non più rintracciabili. Egli li descrive come segue: «frammento decorato con intrecci, frammento con tralcio di vite e grappoli d'uva, frammento con rosetta formata da bottone centrale e grossi ovoidali»¹⁰.

in particolare gli atti del convegno *Il monachesimo in Valle Camonica*, Atti della giornata di studio (Eremo dei Santi Pietro e Paolo di Bienno, Monastero di San Salvatore di Capo di Ponte, 31 maggio 2003), a cura di Fondazione Camunitas, Breno 2004; e alla più recente monografia *Il monastero di San Salvatore di Capo di Ponte nel quadro del Romanico Camuno*, a cura di O. Franzoni, Breno 2015.

⁴ Il primo priorato cluniacese dell'intera diocesi bresciana fu S. Pietro a Provaglio, donata da due *domini* al monastero francese nel 1083 (Spinelli 2002, p. 25-26). In merito alla presenza e alla diffusione di priorati cluniacensi in Lombardia si rimanda ad Andenna 2003, pp. 7-39.

⁵ Per la bolla papale di Urbano II che nomina il cenobio si rimanda al contributo di Menant 1992, pp. 107-116. Dell'intero complesso monastico, oltre la chiesa, è sopravvissuta solo una parte del muro di accesso. Le evidenze architettoniche e gli studi sulla chiesa propenderebbero per datarla ai primi due decenni del secolo XII.

⁶ Gaetano Panazza propone che i due edifici possano essere stati edificati dalle stesse maestranze lombarde a distanza di pochi anni (Panazza G. 1942, p. 91).

⁷ Canevali 1912, p. 199.

⁸ Per la pieve di S. Siro, cfr. Porter 1917; Panazza G. 1942, 1963; una serie di studi di personalità locali come Murachelli 1978; Priuli 1981; Galbiati 2005; e i più recenti interventi di Panazza P. 2000, pp. 55-57; Piva 2011, pp. 233-236.

⁹ Già nel XV secolo, come riportato dal vicario Benvenuto *de Vanzio*, si credeva che la pieve fosse stata costruita sulle rovine di un castello distrutto da Carlo Magno nello stesso luogo (Scarpetta 2013, p. 130). La presenza di tale elemento, unitamente alle colonne della cripta, fa supporre la presenza in loco o nelle vicinanze di un edificio di origine romana.

¹⁰ Panazza elenca gli elementi altomedievali nel suo breve intervento a conclusione del volume di Priuli (Priuli 1981, p. 30).

Nonostante l'assenza materiale di questi tre elementi, la breve descrizione fornita, unitamente all'unico elemento ancora visibile *in situ*, consente di ipotizzare e evidenziare un'affinità formale tra gli elementi. Tale riscontro può permetterci di supporre, costituendo un indizio rilevante e una probabile preziosa testimonianza, una fase insediativa precedente all'edificazione romanica.

L'esistenza di un preesistente edificio longobardo, archeologicamente attestato solo a Rogno¹¹, potrebbe essere suggerita dai frammenti erratici altomedievali sopra menzionati, dalla conformazione arcaica del piccolo ambiente ipogeo sul lato settentrionale¹² e, seppur in modo incerto, dalla dedicazione della pieve di Cemmo a san Siro.

Il primo vescovo di Pavia, il cui culto acquisì fama crescente nei secoli VIII e IX, secondo una leggenda locale sarebbe stato colui che convertì i popoli pagani della valle al cristianesimo. A questo proposito, il racconto ci è consegnato da una fonte del XVII secolo, padre Gregorio Brunelli. Il minorita, meglio noto come Gregorio di Valcamonica, pubblicò nel 1698 a Venezia uno scritto intitolato *Curiosi trattenimenti continenti raguagli sacri e profani de' popoli camuni*, un testo considerato la prima storia completa della Valle¹³. L'autore, riportando le leggende relative alla formazione del culto del santo pavese, racconta che san Siro avrebbe evangelizzato la Valle: «toccò à Val Camonica la gratia di godere la presenza del Santo, e di ricevere dalla sua bocca i primi lumi della fede, e di succhiare il latte della dottrina di CHRISTO, portando all'ora Val Camonica il nome di Retia»¹⁴. Successivo all'evangelizzazione è poi il racconto relativo al dono di Teodolinda, che pare abbia portato parte delle reliquie del santo pavese nella pieve di Cemmo. Sempre secondo l'autore, la chiesa venne costruita dopo che alcuni camuni, presenti alla traslazione del corpo del santo a Pavia, tornarono colmi di fede e vollero costruire una chiesa a lui dedicata:

i Capi delle Comunità decretarono à pieni voti la celebratione della Festa di detta Traslatione in perpetuo il giorno decimosettimo di maggio, nel quale era seguita in Pavia, e di venerare esso glorioso Santo per Patrono, e Protettor principale della Valle, annoverando

¹¹ Gli studi hanno dimostrato che la pieve di S. Stefano a Rogno conserva tracce di moduli architettonici del V-VI secolo (Brogiolo 1987).

¹² La datazione delle cripte rimane una questione complessa e di difficile risoluzione, data la varietà tipologica e funzionale di queste strutture e l'assenza di criteri precisi per datarle con sicurezza. Per la definizione di cripta, Gigliozzi 1994. Per approfondire l'analisi delle diverse tipologie di volte impiegate nel Nord Italia, si rimanda al contributo di Lomartire 2013. Per la diffusione e tipologie delle cripte, in differenti contesti geografici si faccia riferimento ai seguenti testi e relativa bibliografia: Fabbri 2009, per l'Italia nordorientale; per il contesto toscano, si veda la serie di volumi, ancora in stampa, curata da Tigler a partire dal 2020; per la Lombardia si veda invece il contributo di Segagni Malacart 2004; per Umbria e Marche si vedano in particolare i contributi di Gigliozzi 1997 e 2013.

¹³ Brunelli 1698.

¹⁴ Ivi, p. 236.

detta Festa trà le Ferie di Palazzo; e deliberarono di più l'erettione di una Chiesa sotto nome di S. Siro nel centro della Valle¹⁵.

Il racconto di Brunelli, tuttora diffuso nelle credenze locali, non trova però alcun riscontro in nessuno dei trentanove manoscritti giunti sino a noi che riportano l'agiografia del santo¹⁶. Mi sento invece di escludere la tesi proposta da Gaetano Panazza, secondo il quale la dedicazione al vescovo pavese potrebbe spiegarsi con la provenienza dalla Lombardia centrale delle maestranze che costruirono la chiesa. In particolare, lo studioso supposeva che i maestri impegnati a Capo di Ponte fossero stati già attivi a Pavia, capitale del regno longobardo, e che portarono quindi con loro la tradizione del vescovo pavese e abbiano poi lasciato un segno della loro presenza con la dedicazione a Siro.

La pieve capontina è nota soprattutto per alcune sue peculiarità. Innanzitutto per i suoi prospetti principali orientati sull'asse ovest-est: quello occidentale "adiabasco"¹⁷, ossia addossato alla roccia e non visibile, e quello orientale triabsidato a strapiombo sul fiume. Tuttavia, l'aspetto che più caratterizza l'edificio è il portale di ingresso, posto sul versante meridionale (fig. 2). Curiosamente il portale non ha avuto fortuna da un punto di vista critico, con l'eccezione di un breve cenno di Paolo Piva e di Pierfabio Panazza¹⁸.

Questo articolo mira a fornire una nuova lettura iconografica delle sculture della lunetta in relazione all'esegesi dell'epigrafe. L'obiettivo è offrire nuovi spunti interpretativi e nuove conoscenze, aprendo ad una nuova visione del portale, coerente con la simbologia medievale e con il ruolo della porta come varco materiale della chiesa e ingresso simbolico del paradiso. Si tenterà di dimostrare infatti come il racconto scolpito sulla lunetta abbia un intento didascalico e apologetico.

2. *La chiesa*

La chiesa presenta una pianta rettangolare irregolare in quanto si adatta alla conformazione orografica del sito di costruzione (fig. 3). L'edificio è a pianta basilicale con tre navate, quella centrale di dimensioni doppie rispetto a quelle

¹⁵ Brunelli 1698, p. 289.

¹⁶ Per ulteriore bibliografia aggiornata sulla tradizione e culto di san Siro si faccia riferimento alla tesi di laurea di Giarelli 2023.

¹⁷ Come evidenziato da Magni, la facciata adiabasca di S. Siro, così come le altre analizzate dalla studiosa, rappresenta una soluzione architettonica adattata alla conformità orografica del sito di costruzione. Questa tipologia di facciata è infatti particolarmente diffusa in contesti lacustri e alpini. Per la diffusione di tale tipologia nella zona alpina e prealpina, si rimanda a Magni 1969, pp. 38-43.

¹⁸ Panazza P. 2000, pp. 55-57; Piva 2011, pp. 233-236.

minori. La struttura è priva di transetto e il presbiterio è rialzato. A ciascuna navata corrisponde un'abside. Il tetto, che prima dei restauri si presentava cassettonato, è attualmente a capriate lignee, ad eccezione delle campate presbiteriali delle navate laterali dove sopravvive una copertura con volta a crociera; la copertura esterna è in ardesia.

Le tre navate sono separate da archi a tutto sesto poggianti, da est a ovest, su pilastri rinforzati, colonne con capitelli scolpiti e pilastri quadrangolari. Le campate hanno dimensioni decrescenti: quelle presbiteriali sono infatti molto ampie, mentre quelle occidentali hanno dimensioni minori. Queste ultime sono infatti occupate in gran parte da una larga e ripida scalinata in pietra che conduce ad una stretta scala a chiocciola, la quale dà accesso a una piccola abitazione e al sopraelevato campanile quattrocentesco.

Le uniche due colonne presenti all'interno hanno capitelli diversi: quella a sud ha un capitello con semplici palmette, mentre quella a nord ha un capitello diviso in due parti, una decorata a palmette e l'altra scolpita con sei draghi con le code incrociate. I draghi, che convergono nei due angoli del calato, condividono un'unica testa dalle fattezze umane.

Al centro della navata settentrionale è presente una vasca battesimale costituita da un unico cilindro (cm 132 x 110) in calcare locale, probabilmente di reimpiego. Sulla parete settentrionale sono inoltre presenti un portale murato e una apertura ad arco in un livello più basso, probabilmente un accesso diretto all'ambiente sotterraneo¹⁹.

Alla cripta, posta sotto tutta la zona presbiteriale, si accede mediante una piccola scala nella navata meridionale che sostituì, in un momento imprecisato, l'originale accesso dalla navata centrale, ancora oggi individuabile ma chiuso da barriere lignee.

L'ambiente ipogeo, illuminato da una serie di piccole monofore, è diviso in tre ambienti. Quello a settentrione, in corrispondenza del presbiterio della navata nord, è separato e ha una copertura a botte²⁰. La sala centrale è invece caratterizzata dalla presenza di due tronconi di colonne, forse una stessa colonna tagliata, con capitelli corinzi. Questi, che vengono tradizionalmente considerati come elementi di riuso tardo-romani, a una visione più attenta sembrano coevi alla chiesa²¹ e non finiti, le foglie che dovrebbero decorare la prima corona del calato sono infatti completamente assenti.

¹⁹ La tradizione locale che i catecumeni aspettavano il momento del battesimo sulla scalinata interna alla chiesa e, ricevuto il sacramento, uscivano da questa porta per asciugarsi al sole. Per quanto affascinante, considerando la conformazione del luogo, sembra una pratica poco plausibile.

²⁰ Tradizionalmente questo ambiente viene definito come parte di un edificio altomedievale più antico. Tuttavia, nonostante la diffusione – prettamente locale – di tale affermazione, non ci sono elementi probanti che lo confermino. La struttura potrebbe essere assimilabile ad una tipologia protoromanica (Piva 2011, p. 234.), ma la mancanza di prove archeologiche e documentarie, rende l'affermazione incerta.

²¹ *Ibidem*.

Sia negli ambienti inferiori che in quelli superiori sono presenti affreschi di modesta qualità²². La pieve era inoltre il sito originale del polittico del Paroto²³, ora conservato presso la Pinacoteca Tosio Martinengo di Brescia.

All'esterno, l'articolazione dello spazio riflette quello interno; le tre absidi sono scandite da due ordini di finestre: quelle inferiori marcano la presenza della cripta mentre quelle superiori illuminano l'aula principale. Il paramento esterno dell'abside centrale è articolato nella porzione sommitale da una finta loggetta costituita da una teoria continua di fornicì a tutto sesto, profilati da archetti ora pensili ora poggianti su lesene che spartiscono la serie di aperture in gruppi rispettivamente di due, tre, quattro e tre unità. Le lesene inquadrano centralmente le monofore e si interrompono verticalmente in corrispondenza della quota che separa i due livelli interni. Le absidi minori presentano un identico motivo di archetti ciechi sia pensili che su lesene, ancora una volta interrotte in coincidenza con la cesura tra i due livelli della fabbrica. Il prospetto esterno della navata centrale, più alto rispetto alle navate minori, presenta una decorazione a piccoli archetti pensili continui, sostenuti da mensole con testine umane e animali, molti dei quali sono stati rifatti durante i restauri di inizio Novecento²⁴.

L'ingresso monumentale è inserito in una porzione aggettante della parete meridionale ed è delimitato da due semicolonne i cui capitelli sono abitati rispettivamente da sirene bicaudate a sinistra e da draghi con le code annodate a destra. Tra le semicolonne e la strombatura del portale troviamo, all'altezza dei capitelli, due sottili fasce scolpite a palmette che, seguendo l'andamento dello strombo, raggiungono l'architrave. All'altezza delle basi, invece, sono scolpiti due animali, molto rovinati, rispettivamente riconoscibili come un leone, che tiene tra le zampe anteriori un essere non identificato, e un quadrupede dotato di zoccoli, probabilmente un agnello o un montone (fig. 4). I due elementi vennero li posizionati presumibilmente attorno al 1912. In alcune fotografie pubblicate da Canevali in quello stesso anno (figg. 5-6), infatti, notiamo come non ci sia traccia dei due elementi in loco; tuttavia, pur non presenti nella fotografia, le due sculture, ad una osservazione autoptica, si integrano al contesto della pieve. Da un punto di vista tecnico il fatto che il retro sembri

²² Di indubbio interesse è la Madonna dei Mestieri, una Vergine con Bambino circondata dagli attrezzi dei mestieri. Per tale tipologia iconografica si faccia riferimento ai contributi di Rigaux 2005 e di Zaina 2008.

²³ Per la bibliografia sul polittico, sulla sua vicenda artistica e critica, cfr. gli ultimi lavori pubblicati e la rispettiva bibliografia. In particolare il recente saggio di Buganza 2019 e di Castellini 2023.

²⁴ Nel preventivo dei costi di ristrutturazione del tetto della chiesa, datato 23 febbraio 1901, viene riportato che «la predetta cornice (di gronda) davesse essere eseguita ad imitazione di quelle esistenti sulle gronde semicircolari del coro», cfr. Soprintendenza archeologica, belle arti e paesaggio per le provincie di Bergamo e Brescia (SABAP-BS), Sezione di Brescia, 35/1D «Capo di Ponte, frazione Cemmo, Pieve di S. Siro».

essere lasciato piano anziché scolpito a tutto tondo ci porterebbe ad escludere l'eventualità che i due animali potessero essere elementi stilofori di un potenziale protiro, del quale, per altro, non ci sono evidenze architettoniche.

Il portale (fig. 7) presenta una strombatura con gradonatura a colonnine e pilastrini alternati. I moduli ornamentali squadrati, realizzati in marmo bianco di Vezza²⁵, sono decorati con motivi fito-zoomorfi, mentre quelli cilindrici, in calcare grigio, non presentano alcun elemento figurato. L'alternanza cromatica generata nella strombatura dalla differente colorazione dei materiali impiegati permette, grazie a un leggero ma brillante contrasto, di mettere in risalto le figure scolpite.

L'archivolto esterno è ornato da motivi vegetali intrecciati, mentre la ghiera della sezione squadrata più interna è decorata con una teoria continua di figure zoomorfe. Queste figure, ad eccezione di una testina posta sulla chiave di volta e dal vicino concio di pietra con elementi vegetali, sono tutti draghi alati, dalle cui fauci emergono elementi vegetali che si ripetono anche come terminazioni delle code.

Da un'immagine precedente al restauro di inizio XX secolo, si osserva che gli stipiti, l'architrave e la fascia decorativa semi circolare che inquadra la lunetta non erano presenti. Questi elementi, non originali, sono da considerare quindi ricostruzioni arbitrarie eseguite dai restauratori con interventi "in stile"²⁶. Tale scelta è giustificata dalla dimensione della lunetta originale la quale, come si può evincere visionando le fotografie scattate prima dei restauri, non è sufficientemente grande a chiudere l'intera luce dell'arco d'ingresso (fig. 8).

Tutti i draghi presenti sul portale, se ne contano in tutto ventisei originali, hanno la stessa morfologia: il corpo è serpentiforme, bipede con testa canina e fauci leggermente aperte, dalle quali esce un elemento decorativo, le ali sono piumate e estese, la coda è allungata e arricciata e termina anch'essa con un motivo decorativo. Si differenziano, però, per il trattamento della parte supe-

²⁵ Il marmo di Vezza è una varietà di marmo dal colore biancastro e di grana medio-fine (Bugini, Folli 2008). Veniva estratto in Valle Camonica nelle cave del Borom, presso il comune di Vezza d'Oglio (BS). È stato usato localmente, in tutta la valle, per la costruzione di edifici di culto. L'attività estrattiva si è conclusa nel 1964 dopo un'importante frana che ne ha compromesso la stabilità e la sicurezza.

²⁶ «risulta che L. 800 vennero previste a calcolo pel restauro del portale il quale occorre di essere restaurato rimettendo in opera alcune membrature che tuttora si conservano, altre rifacendole in parte perché corrose o mancanti» e ancora «I lavori dell'antica Pieve di S. Siro in Cemmo sono a buon punto e, secondo me, anche ben riusciti. Il portale, già finito e in posa, fa un bellissimo effetto e si fonde abbastanza bene con tutta la parte vecchia; manca però del relativo serramento, il quale pure è in corso di lavorazione e potrà essere ultimato entro una decina di giorni», 31 dicembre 1913 (SABAP-BS, Sezione di Brescia, 35/1D «Capo di Ponte, frazione Cemmo, Pieve di S. Siro»). Anche Panazza ci riporta l'invasività dei restauri: «Purtroppo però queste membrature in parte sono state rifatte durante i restauri, come venne rifatto l'architrave. La lunetta che si conservava nell'interno, venne rimessa al suo posto; ma questo pezzo interessante di scultura fu talmente restaurato da parere opera moderna», Panazza 1942, p. 99.

riore del corpo. Essa è decorata con un motivo a piccoli cerchi traforati per tutti i draghi degli archivolti; quelli scolpiti sui piedritti, invece, hanno il corpo decorato con piccoli segni ondulati, lo stesso motivo utilizzato per simulare il pelo dei quadrupedi presenti sul portale. La teoria di draghi, infatti, presenta alcune interruzioni nella sua continuità; su alcuni moduli lapidei troviamo infatti leoni, o forse pantere, e una piccola aquila.

Alla base della lunetta è incisa un'iscrizione in latino che riporta il seguente testo «HINC D[EU]S INTRANTES AD TE B[E]N[E]DIC PROPERANTES» (fig. 9).

Non ci deve stupire la presenza di un'iscrizione sull'ingresso di una chiesa, nonostante la nostra sia di modeste dimensioni. L'uso di inserire iscrizioni sugli accessi era infatti un elemento importante del processo di percezione dello spazio sacro. L'iscrizione non solo sottolineava l'importanza della porta come passaggio tra una realtà esterna e una interna, salvifica²⁷, ma indicava anche al fedele le azioni da compiere per poter accedere al sacro; il processo dinamico del testo corrispondeva ad un'azione, un atto fisico, e non solo simbolico, del fedele²⁸. Anche la nostra lunetta è quindi soggetta a tale principio di catechesi: il verbo *intrare* invita il fedele a compiere un'azione la cui conseguenza è la benedizione divina.

L'epigrafe, dal significato salvifico, trova un riscontro puntuale in quella ancora in opera sull'architrave di una porta presso il portico detto S. Maria Matricolare del complesso episcopale di Verona²⁹. Anche l'epigrafe veronese si trovava in un luogo di transizione; è infatti posizionata sull'accesso, aperto nel XII secolo, che metteva in comunicazione il portico con la cattedrale.

Tanto l'iscrizione camuna quanto quella veronese non trova alcuna corrispondenza diretta con fonti scritte coeve né in testimonianze anteriori alla loro realizzazione.

Sembrerebbe pertanto trattarsi, con probabilità, di una formula epigrafica standardizzata, un modello dotto, nella quale è possibile riconoscervi un'eco dei valori e dei precetti comuni alla cultura cristiana quali in particolare la necessità, l'impellente di avvicinarsi alla vera fede per poter ottenere la salvezza³⁰. La sua adozione nella pieve camuna potrebbe essere, come vedremo, parte di una più ampia strategia politica e comunicativa.

In contesto bresciano, questi aspetti di carattere universale possono essere

²⁷ In Salmi 118,20 viene scritto che «Questa è la porta del Signore: solo i giusti vi entreranno». L'immagine viene poi portata a compimento da Gesù, che nel Vangelo di Giovanni, utilizza la metafora della porta per descrivere sé stesso e per affermare che solo attraverso di lui si può raggiungere la salvezza: «Ego sum ostium. Per me, si quis introierit, salvabitur» (Giov 10,9). Egli è l'unico varco attraverso il quale si può entrare nel Regno di Dio.

²⁸ Debais 2017, pp. 285-286.

²⁹ Coden 2007, p. 342; Coden 2024, p. 478.

³⁰ Favreau 1991.

rintracciati già nei testi di due figure chiave dell'episcopato bresciano: i vescovi san Filastrio e san Gaudenzio.

Il primo, Filastrio, contemporaneo del vescovo milanese Ambrogio, fu vescovo della città di Brescia negli ultimi decenni del IV secolo. Presente al Concilio di Aquileia del 381, è noto soprattutto per la redazione di un testo, quasi didattico, contro le eresie: il *Diversarum Hereseon Liber*. Nonostante i contemporanei non lo considerassero un autore particolarmente sagace, forse per l'uso di un linguaggio segnato da una mancata preparazione culturale, parti della sua opera furono certamente di ispirazione per Sant'Agostino³¹.

Il presule bresciano, nella Prefazione al suo trattato, scrive

quotidie omnes gentes idolatriam mortiferam inimici, christum etiam verum Dominum de Lege et prophetis audientes, eumque cum patre semper esse credentes ac recordantes, aequae ad eum modis omnibus supplices properant pervolare, ut compleatur prophetia: Recordabuntur et convertuntur ad Dominum Christum omnes fines orbis terrarum³².

Il testo funge da premessa alla trattazione sintetica di centocinquantasei eresie e serve all'autore per sottolineare come sempre più eretici stiano comprendendo il messaggio e la forza del Signore: coloro che abbandonano l'idolatria mortifera, per raggiungere Dio, si affrettano supplici verso di Lui.

Dello stesso tenore sono le parole di Gaudenzio, successore di Filastrio sulla cattedra vescovile bresciana. Il santo bresciano, a differenza del suo predecessore, ebbe una formazione scolastica e teologica ed era un profondo conoscitore della cultura latina e orientale³³. L'unica opera che conserviamo di Gaudenzio è il *Tractatus*³⁴, un insieme di sermoni tenuti in pubblico e trascritti dallo stesso vescovo come raccolta inviata a Benivulus, degno capo degli «*honoratorum nostrae urbis*», su espressa richiesta di quest'ultimo, allettato per malattia e quindi impossibilitato a presenziare alle liturgie pasquali del vescovo³⁵.

³¹ L'ipponese, infatti, lo cita ripetutamente nel suo *De Heresibus*. Banterle 1991, p. 11.

³² Philastrius Brixienensis, *Diversarum Hereseon Liber*, PL. 12, Col. 1114A. Il testo è tradotto in Banterle 1991, pp. 25-26.

³³ Pare che al momento dell'elezione alla cattedra vescovile Gaudenzio fosse in Oriente. In merito ai riferimenti culturali e formativi di Gaudenzio e relative fonti si veda Piardi 2014, pp. 182-183.

³⁴ Il *Tractatus* è costituito complessivamente dalla prefazione e da ventuno discorsi. I primi dieci sono sermoni pasquali, tenuti dal vescovo bresciano nel 404, seguiti da quattro relativi ai Vangeli. Vi è poi un discorso sul martirio dei Maccabei, uno pronunciato in occasione della sua consacrazione a vescovo, uno per la dedicazione della basilica *Concilium Sanctorum*, uno inviato a un tale Germinio e uno inviato a Paolo, diacono e suo successore. Concludono il *corpus* il discorso pronunciato a Milano davanti ad Ambrogio e quello per la commemorazione del predecessore Filastrio (Piardi 2014, p. 181).

³⁵ Il ruolo sociale di Benivulus e il motivo della trascrizione dei discorsi sono chiariti nella prefazione ai trattati. La figura di Benivulus è storicamente attestata. Egli fu *magister memoriae*, funzionario imperiale, di Valentiniano II a Milano. Si dimise dal suo ruolo in contrasto con la madre dell'imperatore Giustina di posizione filo-ariana (Zani 1992).

Nell'VIII discorso, *De lectione evangelii I*, in merito all'ancora diffuso paganesimo scrive: «constat autem populum gentium ex errore idolatriae, in quem fuerat olim devolutus, nunc ad Christianae veritatis cultum celeritate rotae cujusdam properare currentis (...)»³⁶. Anche in questo caso l'autore, ispirato forse dal predecessore, utilizza le stesse similitudini per sottolineare la corsa dei converti verso l'unica via di salvezza.

È evidente che non esiste alcun legame diretto tra i testi dei protovescovi e la formulazione dotta di un pensiero salvifico universale; tuttavia mi preme sottolineare come la convergenza tematica plurisecolare e molto sentita quale il richiamo all'urgenza della conversione, alla necessità della benedizione come passaggio verso la salvezza, e l'insistenza sull'abbandono dell'idolatria, fosse un elemento ancora ricorrente nelle località camune.

La diffusione e la penetrazione del cristianesimo in Valle Camonica è un tema tuttora molto dibattuto dagli studiosi poiché non sono giunte a noi fonti certe³⁷. Nelle aree lontane dai maggiori centri episcopali, come sono quelle alpine, la diffusione e il radicamento del messaggio evangelico fu un processo graduale, ostacolato dalla persistenza di usanze idolatriche. La sopravvivenza di tali pratiche nei culti cristiani portò molti vescovi ad esporsi contro tale sincretismo nella propria diocesi. Ancora nel secolo XI, infatti, il vescovo di Worms Burcardo sentì la necessità di segnalare come alcuni comportamenti ed usanze di origine e tradizione pagana ancora in uso dovevano necessariamente essere abbandonate invocando un rafforzamento della dottrina cristiana³⁸.

Secondo Sina, la prima sistematica seppure parziale cristianizzazione della valle avvenne nel IX secolo attraverso la costruzione delle tre pievi di Rogno, Edolo e Cemmo anche se le evidenze archeologiche anticipano la fondazione delle prime due tra il V e l'VIII secolo³⁹.

Nonostante una possibile fondazione longobarda possa essere considerata come un primo momento di cristianizzazione, credo che l'evento fondamentale per la strutturazione e la diffusione capillare di tale processo di conversione sia stato in realtà il cosiddetto dono di Carlo Magno. Il re, infatti, con un diploma redatto a Pavia il 16 luglio 774, donò all'abate Gulfrado del monastero di S. Martino di Tours l'intera valle, elencandone anche i confini⁴⁰. Tale donazione

³⁶ Gaudentius Brixienis, *Tractatus vel sermons qui extant*, PL. 20. Col. 892B. Il testo è tradotto in Banterle 1991, p. 319.

³⁷ Per l'evangelizzazione del territorio della provincia di Brescia nel medioevo si faccia riferimento al volume collettaneo curato da Andenna 2010.

³⁸ Si veda in particolare de Freitas Lyth 2024.

³⁹ Sina 1952, pp. 17-27.

⁴⁰ «Donamus etiam ad prefatum sanctum locum valle illam que vocatur Camonia cum salto Candino vel usque in Dalanias cum montibus at alpibus a fine Treentina qui vocatur Thonale usque in finem Brixamcinse seu giro Bergamaschi, quicquid infra ipsos fines vel ab ipsa valle a longo tempore et modo aspicere vel pertinere videtur, sicut in publico et ad palatium visa est

conferì importanza alla valle poiché la mise sotto il controllo, seppur indiretto, di Carlo Magno e la fece entrare di diritto tra le principali vie di comunicazione dell'arco alpino con il regno franco; non di meno fece fiorire la leggenda in merito al passaggio del re attraverso la valle⁴¹.

Potremmo quindi considerare questo evento un momento cruciale nel processo di cristianizzazione della Valle Camonica, ma che avrebbe avuto poco effetto senza una struttura capillare di pievi, veri e propri centri di aggregazione e di cura delle anime. La costruzione di nuove pievi rappresentò quindi una necessità e un chiaro segno di forza, una forma di imposizione del cristianesimo che contribuì alla penetrazione della religione in territori dove la tradizione pagana era ancora profondamente radicata. Non è infatti un caso che le tre originali pievi camune si distribuiscano strategicamente sul territorio. Esse occupano infatti posizioni ben precise nella topografia locale, rispettivamente: Rogno nella bassa valle, Cemmo nella media valle e Edolo nella alta valle⁴².

Uno degli espedienti utilizzati per far penetrare concretamente la "nuova" fede fu infatti quello di insediarsi in contesti e luoghi religiosi già utilizzati dai pagani. A questo proposito possiamo ricordare che già Gregorio Magno suggeriva a sant'Agostino di Canterbury le azioni da intraprendere ed in merito ai suoi dubbi sulla conversione di siti sacri pagani in luoghi di fede cristiana scriveva:

Fa' dell'acqua benedetta, spargila nei templi, costruisci l'altare, deponi le reliquie. Se quei templi sono stati costruiti bene, è necessario che siano convertiti dal culto del demonio a quello del vero Dio, affinché la gente abituata a recarsi in quel luogo, non debba essere sorpresa per la loro distruzione, ma piuttosto deponga il proprio errore per conoscere ed adorare il vero Dio⁴³.

Se quanto suggerito da Gregorio Magno fosse stato seguito anche da coloro che edificarono la nostra pieve, si troverebbe una giustificazione nella sua posizione presso il fiume e nella vicinanza a un sito religioso preromano, caratterizzato da massi megalitici e incisioni sacre⁴⁴. Va inoltre segnalata l'esistenza, all'interno della pieve, di una iscrizione tardoromana reimpiegata nello strombo della finestra settentrionale dell'abside maggiore, la cui formulazione completa non è ricostruibile.

reddidisse aut inantea infra fisco nostro ceciderit, simili modo cum integritate, sicut de termino Sermioninse coscripsimus, ita st ista omnia tradidimus» (MGH, *DD Kar.* I, pp. 115-117).

⁴¹ Sull'influenza del monastero carolingio nella valle Camonica e sulla diffusione di titolazioni di chiese a santi della tradizione tourense e sul ruolo di Carlo Magno si faccia riferimento al volume di Azzoni 2012 e al saggio di Franzoni 2006.

⁴² Le pievi camune sorgono in corrispondenza dell'antica strada romana Valeriana, in particolare in corrispondenza degli antichi *pagi* romani (Settia 1991, pp. 176-179).

⁴³ Per il testo originale Gregorio Magno, *Registrum epistularum*, XI, 56. Il testo in italiano è tratto da Archetti 2016, 72. In merito all'utilizzo di edifici precedenti di origine pagana e alla modifica della loro funzione si veda, con la relativa bibliografia, il contributo di Archetti 2016.

⁴⁴ *Ibidem*.

Secondo Cossandi, vi era una seconda modalità di penetrazione del cristianesimo in località periferiche, l'utilizzo di riferimenti ai primi evangelizzatori. Tale azione era uno strumento comunicativo e politico efficace che avrebbe potuto legittimare il ruolo della chiesa e del vescovo sul territorio⁴⁵. La dedizione a san Siro, definito l'evangelizzatore e patrono della valle, potrebbe trovare così un'ulteriore giustificazione. Con queste modalità agì, ad esempio, il vescovo Ramperto, sulla cattedra di Brescia nel secondo quarto del IX secolo. Egli infatti affiancò al culto dei santi patroni Faustino e Giovita quello dei primi vescovi bresciani, in particolare Filastrio, per il quale scrisse il *De translatione beati Filastrii*⁴⁶. Nella *traslatio* sottolineava la necessità di radicare la devozione verso coloro che diffusero il Vangelo in continuità con il proprio operato⁴⁷.

Similmente, nei secoli XI e XII, si assistette a un rilancio dell'attività pastorale verso le zone periferiche e soprattutto a una costruzione *ex novo* o una ristrutturazione delle pievi⁴⁸.

Tale rilancio nelle periferie della diocesi, in particolare nelle zone di confine, è rintracciato da Stroppa anche nell'azione di Arimanno per la pieve di S. Andrea a Maderno, sulla riviera occidentale del lago di Garda⁴⁹. Arimanno, eletto vescovo attorno al 1085, non poté prendere il proprio posto sulla cattedra bresciana prima di un decennio dopo la sua elezione in quanto, viste le sue posizioni filopapali, venne usurpato dal vescovo filoimperiale e filoscismatico Oberto. La "lotta" tra i due vescovi si concluse presumibilmente solo nel 1098 quando Oberto venne scomunicato e finalmente Arimanno riuscì a insediarsi come vescovo della città⁵⁰. Egli fu strenuo promotore nella diocesi della riforma gregoriana, è quindi a mio avviso probabile che il richiamo dotto alla forza salvifica della Chiesa con l'epigrafe e la decorazione scultorea sia stato un modo per radicare tale riforma e per stabilire tra la gente della valle il proprio ruolo episcopale. Non possiamo asserire con certezza che sia stato lui a commissionare la costruzione o la ristrutturazione romanica di un edificio precedente, ma è facile avvalorare tale suggestione considerando quanto esposto qui sopra.

A testimonianza dell'importanza attribuita a Brescia ai primi santi bresciani del IV secolo, è significativo ricordare che, tra il XIII e il XIV secolo, il vescovo-principe Berardo Maggi fece scolpire sul proprio sarcofago⁵¹, oggi

⁴⁵ Cossandi 2010, pp. 315-342.

⁴⁶ Il corpo del santo venne traslato dalla chiesa di S. Andrea, fuori le mura della città, alla cripta di quello attualmente definito Duomo Nuovo, già basilica di S. Maria Maggiore de Dom (per un approfondimento sulla cripta e sul complesso cattedrale si veda il volume di Rossi 2004). La trascrizione completa del testo della *traslatio* è disponibile in Bettelli Bergamaschi 1975, pp. 125-137.

⁴⁷ Andenna 2016.

⁴⁸ Cossandi 2010.

⁴⁹ Stroppa 2007, pp. 477-492.

⁵⁰ D'Acunto 2010.

⁵¹ Sulla cultura figurativa, propagandistica e artistica attorno alla figura di Berardo Maggi

collocato all'interno del Duomo Vecchio di Brescia, la figura di san Filastrio, accompagnato questa volta da un altro importante vescovo bresciano sant'Apollonio⁵², stabilendo e mantenendo così un legame simbolico con gli evangelizzatori delle origini.

3. *La lunetta della Porta del Paradiso*

Come riportato dai documenti conservati presso l'archivio della Soprintendenza di Brescia, la lunetta venne ritrovata all'interno dell'edificio⁵³. Fortunato Canevali, allora Ispettore Onorario per il Circondario di Breno per conto della Regia Soprintendenza ai Monumenti della Lombardia, in seguito a tale ritrovamento riportò il racconto di don Faustinelli secondo il quale la lunetta - che lui aveva già visto nella posizione originale nel portale - venne rimossa attorno agli anni Settanta del XIX secolo dal frate eremita Beccagutti, che risiedeva presso la pieve⁵⁴.

Durante i restauri di inizio Novecento la lunetta fu quindi rimaneggiata e ricollocata nella sua posizione originaria.

La composizione è di forte originalità e rarità: al centro, un angelo con sei ali divide simmetricamente la lunetta; a sinistra, una coppia di draghi in volo, mentre a destra un'aquila, ad ali spiegate, volta il capo a est (fig.10).

La scena si svolge su due differenti sfondi vegetali; a sinistra la decorazione è a palmette trifogliate intrecciate che fioriscono dalle fauci e dalle code dei due draghi; a destra invece, un fitto intreccio di rami terminanti in piccole gemme e foglioline sembrano nascere da un tronco seminascosto dalla forma concava della lunetta.

Al centro della composizione una piccola testa antropomorfa è circondata da tre coppie di ali piumate; due di queste sono rivolte in basso, mentre la terza, dietro la testa, è rivolta in alto. Sullo scollo a V, unica parte visibile del corpo, troviamo una serie di quattro, originariamente forse cinque, piccoli fori che decorano la veste dell'angelo. In alto a sinistra, nello spazio tra le ali, spuntano le dita di una piccola mano. Il piccolo volto, tondo e con una ben de-

si vedano i contributi e le relative bibliografie di Freeman 2007; Archetti 2012; Cupperi 2012; Ferrari 2013 e Stroppa 2017.

⁵² Fu vescovo di Brescia nel IV secolo; secondo la *Passio* dei santi Faustino e Giovita fu lui a battezzare i due futuri patroni della città. Faino 1670, p. 4.

⁵³ «l'accesso principale che si apre sul fianco è assai notevole per la decorazione sulle arcate della spalla e sui piedritti, nonché per i capitelli dei due pilastri che la fiancheggiano. La primitiva lunetta scolpita che occupava il timpano fu però tolta, ed ora trovasi all'interno della chiesa», lettera del 19 aprile 1911 (SABAP-BS, Sezione di Brescia, 35/1D «Capo di Ponte, frazione Cemmo, Pieve di S. Siro»).

⁵⁴ Canevali 1912, p. 190.

lineata ed evidente arcata naso-sopraccigliare, esprime una certa serenità. La bocca, poco visibile, sembra sorridente, gli occhi sono ben evidenziati mentre i capelli sono divisi in piccole ciocche.

La figura è identificabile in un Cherubino e di seguito daremo brevemente le motivazioni per tale riconoscimento. È Ezechiele (1,5-9), nell'Antico Testamento, a fornirci la prima descrizione dettagliata di tali esseri celesti: essi hanno *quattro facce e quattro ali, e sotto le ali, ai quattro lati, hanno mani d'uomo*. Tuttavia, solo nel successivo libro 10, versetto 20, viene esplicitato che questi esseri sono Cherubini, collegandoli, con riferimenti testuali precisi, alla visione precedente. Questi sono però già citati in Esodo 25,17-22: due statue dorate, rappresentanti Cherubini, dovranno essere posizionate sul coperchio dell'Arca dell'Alleanza.

Osservando la lunetta ci si pone però la domanda, perché le ali del cherubino sono sei e non quattro, come da tradizione?

Secondo la *De coelesti hierarchia* dello pseudo-Dionigi l'Areopagita⁵⁵, Cherubini e Serafini appartengono alla prima gerarchia celeste, unitamente ai Troni, e sono gli esseri più vicini alla divinità. Questi, come testimoniano le Scritture, «hanno molti occhi e molte ali»⁵⁶. I Serafini, a differenza dei Cherubini di Ezechiele, hanno sei ali e sono così descritte nella visione di Isaia: «due per coprire il volto, due per coprire i piedi e due per volare»⁵⁷.

La sovrapposizione delle due figure, e la conseguente possibile confusione iconografica, si riscontra sia a Venezia che a Firenze. Nella città lagunare, quattro Cherubini, identificabili grazie all'iscrizione, sono raffigurati con sei ali nei pennacchi della cupola della Genesi nell'atrio della basilica di S. Marco. A Firenze, nella cupola del Battistero, sono invece rappresentate tutte le nove gerarchie angeliche, con Cherubini e Serafini entrambi dotati di sei ali, ma distinguibili solo per il colore: blu i primi, rossi i secondi. Come evidenziato in un recente articolo di Laato⁵⁸, la sovrapposizione delle due schiere angeliche, e la conseguente possibile confusione, non deve quindi sorprendere, è infatti già presente in alcune interpretazioni esegetiche risalenti al II secolo. Origene, ad esempio, seguendo gli insegnamenti di un non meglio specificato maestro ebreo cristiano, ricollega la visione di Isaia al Sancta Sanctorum, luogo dove Dio si manifesta sopra il propiziatorio dell'Arca dell'Alleanza. Il parallelo tra le due visioni nasce dall'interpretazione che viene data all'Arca; essa rappresenta, con i due Cherubini dorati, il trono di Dio; pertanto fornisce un parallelo con i Serafini della visione di Isaia i quali circondano il trono celeste.

⁵⁵ Scazzoso, Bellini 2009.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 111.

⁵⁷ Isaia 6,2.

⁵⁸ Laato 2024, pp. 413-417. Si vedano anche studi precedenti, in particolare cfr. Gilboa 1996 e la tesi di dottorato di Carlill 2013. Per una panoramica più generale sul ruolo delle gerarchie angeliche nella concezione dell'ordine celeste tra medioevo e rinascimento cfr. M.J. Gill 2014.

Cherubini e Serafini incarnano secondo Origene la stessa funzione simbolica. Questa interpretazione stabilisce quindi un legame tra le due figure e una sovrapposizione, essendo entrambe una manifestazione della gloria divina, che permette e promuove un'interscambiabilità iconografica tra le due schiere⁵⁹.

Un ulteriore supporto alla rappresentazione del Cherubino con sei ali proviene da Apocalisse 4,6-8, dove l'autore combina alcuni tratti dei Cherubini, i molteplici volti, descritti in Ezechiele 1 e 10, con l'attributo alare dei Serafini visti da Isaia. Le visioni dei tre autori sono evidentemente collegate e condividono una serie di elementi simbolici e iconografici. Infatti, Giovanni, descrivendo il Tetramorfo dice «i quattro esseri viventi avevano ciascuno sei ali e intorno e dentro erano pieni di occhi», coniugando le caratteristiche di entrambe le figure. Questa sovrapposizione teologica e teofanica dimostra come, sebbene Cherubini e Serafini siano esseri differenti, la loro sovrapposizione crei un immaginario simbolico coerente, che dà alla soluzione iconografica della nostra lunetta una valenza teologica fondata. Non dobbiamo inoltre dimenticare, nel supportare l'identificazione con un Cherubino la sua posizione e il suo ruolo simbolico nel programma iconologico della lunetta, che avvalorano la sua identificazione.

Dopo aver assaggiato il frutto del peccato «Dio scacciò l'uomo e pose ad oriente del giardino di Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante, per custodire la via all'albero della vita» (Gn 2,24). Il nostro angelo, punto centrale e asse di simmetria della lunetta, è lo stesso essere celeste che Dio pose a protezione della porta del Paradiso dopo la cacciata di Adamo ed Eva.

La rappresentazione della cacciata dei progenitori con l'angelo armato alla porta è una delle più frequenti nel panorama iconografico cristiano e la sua diffusione è facilmente ripercorribile attraverso la storia dell'arte. Tuttavia, l'iconografia che ha prevalso in Occidente è quella in cui un angelo, con sole due ali e armato di spada, scaccia Adamo ed Eva. È il caso, ad esempio, della duplice scena con la cacciata dei progenitori nella porta bronzea della basilica di S. Zeno a Verona o della quattrocentesca opera di Masaccio nella Cappella Brancacci.

Il cherubino di Cemma trova richiami puntuali in alcune raffigurazioni con un soggetto simile in località segnate dall'influenza iconografica bizantina. In particolare, mi riferisco al mosaico della controfacciata della cattedrale di S. Maria Assunta di Torcello⁶⁰ e alle porte bronzee della basilica di S. Michele in Monte sant'Angelo⁶¹.

⁵⁹ Si veda Laato 2024, p. 417 e Mantelli 2013.

⁶⁰ L'angelo a guardia della porta del Paradiso è rappresentato sul mosaico del Giudizio Universale sulla controfacciata della chiesa lagunare. La scena si trova nella fascia musiva inferiore, a sinistra del portale; l'angelo guardiano divide la scena in due sezioni asimmetriche rispettivamente l'interno e l'esterno del Paradiso terrestre. La bibliografia sul Giudizio Universale di Torcello è ovviamente molto ampia, per gli interventi più utili e recenti si faccia riferimento alla nota 6 di Tomei 2023, pp. 93-101.

⁶¹ I battenti del portale del santuario pugliese furono fusi nel 1076 a Costantinopoli e donati

La memoria di tale rappresentazione sembra quindi sopravvivere, mantenendo una maggiore fedeltà al testo biblico, in contesti dove la tradizione iconografica bizantina si è preservata. Si nota infatti una maggiore frequenza di tale figurazione in manoscritti greci: cito a solo scopo di esempio il fol. 52v del MS Gr. 510 della Bibliothèque Nationale de France, datato al IX secolo, e il fol. 215v del manoscritto Vat. Gr. 1927 della Biblioteca Apostolica Vaticana.

Nel contesto della lunetta, l'angelo centrale ha quindi una valenza chiara e indiscutibile: è colui che protegge le porte del Paradiso dopo la cacciata dei progenitori e che funge da diaframma tra il dentro e il fuori, tra il bene e il male, tra l'aquila e i draghi.

Nell'immaginario medievale tutti gli esseri, anche quelli mostruosi, erano considerati alla stregua di animali reali e possedevano delle valenze simboliche universalmente comprensibili e riconosciute. Tali simbologie sono fondamentali per comprendere la scelta di inserire determinati soggetti in posizione di rilievo nella decorazione di una chiesa. Il significato doveva infatti essere immediatamente comprensibile allo spettatore medievale e l'utilizzo di animali con caratteristiche simboliche note e ben precise, non fraintendibili, non dev'essere certamente casuale. Il fedele, arrivando alla pieve, comprendeva all'istante il significato di quelle immagini indipendentemente dall'iscrizione in latino posta appena sotto⁶².

Nel nostro caso, l'utilizzo di due animali come l'aquila e il drago, risponde alla necessità di rappresentare l'opposizione tra il bene e il male e, come vedremo a breve, esprime perfettamente il significato del testo dell'epigrafe.

Il drago è comunemente noto come la rappresentazione del male. Non è difficile rintracciare le fondamenta delle caratteristiche proprie del drago nel contesto biblico. Mentre l'Antico Testamento ci fornisce una descrizione anatomica, il Nuovo Testamento ne suggerisce il significato simbolico. Da un lato sappiamo che è un temibile predatore sputafuoco, dall'altro che è una metafora, incarnazione ed emanazione del male, nonché rappresentazione zoomorfica di Satana. Ma il male, in Valle, è rappresentato principalmente dalla figura dei non-cristiani, i pagani, ancora ampiamente diffusi tra le montagne. Saremmo quindi tentati di considerare i due draghi come esseri negativi che minacciano la porta del Paradiso ed il movimento destroverso di tutta la composizione potrebbe indicare l'azione di attacco del male. Tuttavia, credo sia più plausibile che la rappresentazione alluda all'anelare, al *properare*, verso la

al tempio micalico da Pantaleone da Amalfi. Qui la rappresentazione riporta il Cherubino sulla porta dalla quale escono i progenitori spinti da un secondo angelo armato. In merito alla porta bronzea si vedano il, seppur datato, contributo di Matthiae 1971 e i più recenti contributi di Bertelli 2009 e Bertelli, Moretti 2022.

⁶² Il tema della destinazione d'uso delle *scritture esposte* (Petrucci 1985, pp. 85-97) è un tema complesso che ha stimolato, anche recentemente, un vivace dibattito per il quale si richiamano i recenti contributi di Brodbeck, Poilpré 2019 e gli atti del convegno curato da Ferraiuolo 2022.

porta del Paradiso, ingresso simbolico per la salvezza, da parte dei pagani che vogliono avvicinarsi alla “nuova” religione.

Se quindi i draghi-pagani corrono verso il Paradiso, per la volontà di avvicinarsi alla fede, così all'interno essi trovano la salvezza nella figura dell'aquila che è sia simbolo di Cristo sia la nuova forma che assumeranno dopo aver oltrepassato la porta del Paradiso. Questa trasformazione rimarca il ruolo di Cristo come demiurgo del cambiamento «Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvo; entrerà e uscirà e troverà pascolo» (Gv 10,9).

L'aquila è rappresentata ad ali spiegate, forse in volo, con il capo rivolto ad est. La tradizione riporta alcune sue caratteristiche, che vanno lette ed interpretate come metafore positive. Essa è infatti l'unico animale in grado di guardare direttamente il sole, come Cristo guarda Dio, e di ringiovanire e purificare il proprio corpo tuffandosi nell'acqua di un fiume, come nel battesimo che purifica dai peccati. Il sacramento è infatti quello specifico che permette di divenire cristiani ed essere ammessi nella comunità dei fedeli. Esso infatti, come succede all'aquila, rigenera spiritualmente il neofita e ne cancella i peccati, avviandolo alla via della salvezza e della vita eterna⁶³.

Credo inoltre si possa considerare lo sfondo dell'aquila come la rappresentazione di un albero, in particolare l'Albero della Vita che sta all'interno del paradiso terrestre. Non può essere infatti una scelta puramente decorativa l'insistere con un iterato attorcigliamento di rami, molto diverso dallo sfondo che nasce dalle membra mostruose dei draghi. La presenza dell'albero della vita, che nella Genesi viene descritto come posizionato al centro del giardino e caratterizzato da frutti che garantiscono la conoscenza del bene e del male, si adatta perfettamente al significato della nostra lunetta.

4. Conclusioni

La piccola pieve camuna è uno di quei casi esemplari in cui un prestigioso portale, che siamo soliti trovare nelle grandi chiese e cattedrali cittadine, porta con sé un profondo significato simbolico. La forte valenza religiosa e istituzionale della pieve, punto di riferimento per la media valle, il contesto storico in cui viene edificata, e il messaggio che il portale veicola sono elementi che la rendono un unicum nel panorama delle pievi nord italiane.

Solo attraverso un percorso tortuoso, di fatica, conversione e sacrificio si può raggiungere la beatitudine della fede cristiana. Nello stesso modo il fedele camuno doveva scalare il pendio che separa la pieve dalla comunità per arri-

⁶³ Ducci 2011, pp. 93-132.

vare al momento sacro della purificazione dal peccato attraverso il battesimo. Solo così i draghi diventeranno aquila, liberi di volare verso la luce divina.

Riferimenti bibliografici / References

- Andenna G. (2003), *I priorati cluniacensi in Italia durante l'età comunale (secoli XI-XIII)*, in Papato e monachesimo "esente" nei secoli centrali del Medioevo, a cura di N. D'Acunto, Firenze: Firenze University Press, pp. 7-39.
- Andenna G., a cura di (2010), *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia. 1. L'età antica e medievale*, Brescia: Editrice La Scuola.
- Andenna G. (2016), *Ramperto*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 86, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, <[https://www.treccani.it/enciclopedia/ramperto_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/ramperto_(Dizionario-Biografico)>), 22.05.2026.
- Archetti G. (2008), *Marerio, Francesco*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 70, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 45-48.
- Archetti G., a cura di (2012), *Berardo Maggi. Un principe della chiesa al crepuscolo del Medioevo*, Brescia: Fondazione Civiltà Bresciana.
- Archetti G. (2016), *Nolite ad fontes orare fede cristiana e culti antichi nel medioevo lombardo*, in *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda antichità e alto medioevo*, Atti del Convegno (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 13-14 giugno 2013) a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Napoli: Rogiosi Editore, pp. 69-96.
- Azzoni G., a cura di (2012), *La leggenda di Carlo Magno nel cuore delle Alpi. Ricerca storica e turismo culturale*, Milano: Silvana Editoriale.
- Banterle G., a cura di (1991), *San Filastrio di Brescia, Delle varie eresie – San Gaudenzio di Brescia, Trattati*, Milano: Biblioteca Ambrosiana; Roma: Città Nuova (Scrittori dell'area santambrosiana. Complementi all'edizione di tutte le opere di Sant'Ambrogio, 2).
- Bertelli G. (2009), *La porta di Monte Sant'Angelo tra storia e conservazione*, in *Le porte del Paradiso. Arte e tecnologia bizantina tra Italia e Mediterraneo*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Roma, 6-7 dicembre 2006) a cura di A. Iacobini, Roma: Campisano Editore, pp. 319-344.
- Bertelli G., Moretti D.L., a cura di (2022), *La Porta di Bronzo della Reale Basilica Palatina di S. Michele in Monte Sant'Angelo di Giovanni Tancredi, ristampa anastatica con aggiornamento scientifico*. Roseto degli Abruzzi: Edizioni D'Andrea.
- Bettelli Bergamaschi M. (1975), *Ramperto vescovo di Brescia (sec. IX) e la Historia de translatione beati Filastrii*, «Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana», V, pp. 48-137.
- Brodbeck S., Poilpré A.O., sous la direction de (2019), *Visibilité et présence de*

- l'image dans l'espace ecclésial*, Paris: Éditions de la Sorbonne, < <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.39632> >, 22.05.2026.
- Brogiolo G. P. (1987), *Lettura stratigrafica della facciata della parrocchiale di S. Stefano*, in *Rogno, una pieve longobarda. Ricerche e risultati di un restauro*, a cura di G. Merotti, F. Salvini, G. Brogiolo, A. Zonca, Darfo Boario Terme (BS): La Cittadina, pp. 13-20.
- Brunelli G. (1698), *Curiosi trattenimenti continenti raguagli sacri e profani de' popoli camuni*, Venezia: appresso Giuseppe Tramontin.
- Buganza S. (2019), *Uno strano caso di Gotico Internazionale lombardo: il polittico di Maestro Paroto (Pasoto da Cemmo?)* in *Federico Zeri: lavori in corso*, a cura di A. Bacchi, D. Benati, A. De Marchi, A. Gallo, M. Natale, Bologna: Fondazione Federico Zeri, pp. 205-237.
- Bugini R., Folli L. (2008), *Lezioni di petrografia applicata*, Milano: CNR-Istituto per la Conservazione e la Valorizzazione dei Beni Culturali.
- Canevali F. (1912), *Elenco degli edifici monumentali, opere d'arte e ricordi storici esistenti in Valle Camonica*, Milano: Alfieri& Lacroix.
- Carlill A. (2013), *Cherubim and Seraphim in the Old Testament*, [Tesi di dottorato] Oxford: Oxford University Research Archive.
- Castellini G. P. (2023), *Note cemmesche: il polittico di San Siro e Giovan Pietro da Cemmo*, in *Arte medievale nelle Alpi. Pittura, scultura e architettura fra Trecento e Quattrocento*, a cura di L. Giarelli, Tricase (LE): Youcanprint, pp. 9-18.
- Coden F. (2007), *Il portico detto "Santa Maria Matricolare" presso il complesso episcopale di Verona*, in *Medioevo: l'Europa delle cattedrali*, Atti del Convegno internazionale di studi (Parma, 19-23 settembre 2006), a cura di A.C. Quintavalle, Milano: Electa, pp. 339-349.
- Coden F. (2024), *Pratiche di cantiere e continuità funzionali: osservazioni sulle modalità di rinnovamento in alcune fabbriche veronesi di epoca romanica*, «Abside. Rivista di Storia dell'Arte», 6, pp. 459-486. <<https://doi.org/10.13125/abside/6460>>, 22.05.2026.
- Cossandi G. (2010), *Le strutture ecclesiastiche di base. Pievi e parrocchie della montagna bresciana*, in *Andenna 2010*, pp. 315-342.
- Cupperi W. (2012), «*Cum multa de illarum figurarum narraret*». Il «Maestro di Santa Anastasia» e la visibilità delle stele funerarie romane tra Brescia e Verona nel primo Trecento, in *Archetti 2012*, pp. 245-280.
- D'Acunto N. (2010), *La pastorale nei secoli centrali del Medioevo. Vescovi e canonici*, in *Andenna 2010*, pp. 72-78.
- de Freitas Lyth L. (2024), 'Pagan', a blurred concept: 'pagan' practices in Burchard of Worms, Corrector sive Medicus, «*I Quaderni del m.æ.S. - Journal of Mediæ Ætatis Sodalicium*», 22, n. 1s, pp. 43-66, <<https://doi.org/10.6092/issn.2533-2325/19031>>, 22.05.2026.
- Debiais V. (2017), *Writing on medieval doors. The Surveyor Angel on the Moissac Capital (ca. 1100)*, in *Material Matters*, edited by I. Berti, K. Bol-

- le, F. Opdenhoff, F. Stroth, Berlin: De Gruyter, pp. 285-307, <<https://doi.org/10.1515/9783110534597-012>>, 22.05.2026.
- Ducci A. (2011), *Vasche e fonti battesimali delle pievi medievali toscane: dati, problemi, ipotesi* in *MonVmenta: rinascere dalle acque. Spazio e forme del battesimo nella toscana medievale*, a cura di A. Ducci, M. Frati, Ospedaletto (PI): Pacini Editore, pp. 93-132.
- Fabbri L. (2009), *Cripte. Diffusione e tipologia nell'Italia nordorientale tra IX e XII secolo*, Sommacampagna (VR): Cierre Edizioni.
- Faino B. (1670), *Vita Delli Santi Fratelli Martiri Sacrati à Dio Favstino, E Giovita Primi Patroni, & Protettori di Brescia venerati in S. Faustino Maggiore, Con l'Inuentioni, Translationi, & Eleuationi de i loro venerandi Corpi. Del Signor D. Bernardino Faino. Prima Parte. Opera dedicata All'illustrissimi Signori Deputati Publici la medema Città di Brescia*, Brescia: per Giacomo Turlino.
- Fappani A., Trovati F. (1982), *I vescovi di Brescia*, Brescia: Edizioni del Moretto.
- Favreau R. (1991), *Le thème épigraphique de la porte*, «Cahiers de civilisation médiévale», 135-136, pp. 267-279 (Atti del colloquio internazionale *La façade romane*, Poitiers, 26-29 settembre 1990) <<https://doi.org/10.3406/cc-med.1991.2499>>, 22.05.2026.
- Ferraiuolo D., a cura di (2022), *La dimensione spaziale della scrittura esposta in età medievale: discipline a confronto*, Atti del convegno (Napoli, 14-16 dicembre 2020), Spoleto: Fondazione CISAM.
- Ferrari M. (2013), *La scultura a Brescia nell'età dei Maggi (1298-1316): un maestro veronese per la loggia delle grida del Broletto*, «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz», 55. Bd., H. 3, pp. 299-333.
- Franzoni O. (2006), *Il tempo delle pievi in Valle Camonica*, in *Pievi della montagna lombarda*, a cura di O. Franzoni, Breno: Banca di Valle Camonica, pp. 9-31.
- Franzoni O., a cura di (2015), *Il monastero di San Salvatore di Capo di Ponte nel quadro del Romanico Camuno*, Breno: UBI-Banca di Vallecamonica.
- Freeman E. (2007), *La tomba di Berardo Maggi a Brescia. Per una rilettura del messaggio politico di un mausoleo episcopale all'inizio del Trecento*, «Civiltà bresciana», 4, pp. 7-42.
- Galbiati A. (2005), *Romanico. San Siro e San Salvatore in Capo di Ponte*, s.d. e s.l.
- Gaudentius Brixienensis (1845), *Tractatus vel sermons qui extant*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, a cura di J.P. Migne, vol. 20, coll. 827-1002B, Paris: Imprimerie Catholique.
- Giarelli F. (2023), *Agiografia e culti locali: il caso di s. Siro di Pavia, venerato in Val Camonica*, tesi di laurea a. a. 2022/2023, <<https://doi.org/10.13140/RG.2.2.24420.76164>>, 22.05.2026.
- Gigliozzi M.T. (1994), *Cripta*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, vol. 5, Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 480-487.
- Gigliozzi M.T. (1997), *Cripte mono-triastili tra Umbria e Marche*, in *L'Ap-*

- pennino dall'età romana al Medioevo. Società, territorio, cultura*, Atti del convegno (Frontino, 17 settembre 1994), a cura di G. Renzi, pp. 135-151 ("Studi Montefeltrani", 5).
- Gigliozzi M.T. (2013), *Romanico in Umbria. L'architettura sacra nel contesto*, Roma: Kappa.
- Gilboa R. (1996), *Cherubin. An Inquiry into an Enigma*, «Biblische Notizen», 82, pp. 59-75.
- Gill M.J. (2014), *Angels and the order of heaven in medieval and renaissance in Italy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregorio Magno (1982), *Registrum epistolarum. Libri VIII-XIV. Appendix*, in *Corpus christianorum Series latina*, CXL A, edidit D. Norberg, Turnholiti: Typography Brepols, pp. 961-962.
- Guerrini P. (1922), *Per la storia dell'organizzazione ecclesiastica della diocesi di Brescia nel Medio Evo. Appunti e documenti inediti*, «Memorie storiche della diocesi di Brescia», XIII, n. 3, p. 63.
- Guerrini P. (1940), *I sinodi diocesani di Brescia. Note storiche*, Brescia: Morcelliana.
- Il monachesimo in Valle Camonica* (2004), Atti della giornata di studio (Eremo dei Santi Pietro e Paolo di Bienno, Monastero di San Salvatore di Capo di Ponte, 31 maggio 2003), a cura di Fondazione Camunitas, Breno: Fondazione Camunitas.
- Laato A. J. (2024), *Isaiah 6:1–3 and Angelomorphic Christology. An Approach to Understand Origen's Isaiah Exegesis*, «Verbum Vitae», 42, n. 2, pp. 413-417, <<https://doi.org/10.31743/vv.17098>>, 22.05.2026.
- Lomartire S. (2013), *Sistemi voltati nell'architettura del primo XI secolo. Alcuni esempi nell'Italia Nord-occidentale*, in *Architettura dell'XI secolo in Italia del Nord. Storiografia e nuove ricerche*, Atti del convegno internazionale (Pavia, 8-10 aprile 2010), a cura di A. Segagni Malacart, L.C. Schiavi, Pisa: Edizioni ETS, pp. 199-214.
- Magni M. (1969), *Sopravvivenze carolingie e ottoniane nell'architettura romanica dell'arco alpino centrale*, «Arte Lombarda», XIV, vol. I, pp. 35-44.
- Mantelli S. (2013), *La visione di Isaia nella controversia origenista: note sull'In Habacuc di Gerolamo*, «Adamantius», 19, pp. 185-202.
- Marazzani S. (2014), *Documenti per la storia: considerazioni sul politico di Paroto*, in *Il Politico di Paroto. Esercizi per una ricostruzione*, a cura di S. Marazzani, Milano: Fondazione Cocchetti, pp. 95-115.
- Matthiae G. (1971), *Le porte bronzee bizantine in Italia*, Roma: Officina.
- Menant F. (1992), *I Gisalbertini conti della contea di Bergamo e conti palatini*, in *Lombardia feudale. Studi sull'aristocrazia padana nei secoli X-XIII*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 107-116.
- Mühlbacher E., a cura di (1906), *Diplomatum Karolinum, Tomus 1, Pippini, Karlomanni, Caroli Magni Diplomata*, in *Monumenta Historica Germanica*, Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani.

- Murachelli F. (1978), *Cemmo. Storia d'una pieve camuna. Con note storiche intorno alle parrocchie di Capodiponte e Pescarzo*, Esine: S. Marco.
- Panazza G. (1942), *L'arte medioevale nel territorio bresciano*, Bergamo: Istituto Italiano d'Arte Grafica.
- Panazza G. (1963), *L'arte romanica*, in *Storia di Brescia*, I, Brescia: Morcelliana, pp. 712 – 822.
- Panazza P. (2000), *S. Siro a Cemmo di Capodiponte*, in *Le pievi del Bresciano*, Brescia: FAI-Fondo Ambiente Italiano, pp. 55-57.
- Petrucci A. (1985), *Potere, spazi urbani, scritture esposte: proposte ed esempi*, in *Culture et idéologie dans la genèse de l'État moderne*. Atti della tavola rotonda (Roma, 15-17 ottobre 1984) Roma: École Française de Rome, pp. 85-97.
- Philastrius Brixienensis (1845), *Diversarum Hereseon Liber*, PL 12, coll. 1111-1302A, a cura di J.P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique.
- Piardi F. (2014), *Richiami classici nella produzione letteraria di Gaudenzio di Brescia*, «Aevum», 88, n. 1, pp. 182-183.
- Piva P. (2011), *San Siro di Cemmo a Capodiponte*, in *Lombardia romanica. Paesaggi monumentali*, a cura di R. Cassanelli, P. Piva, Milano: Jaca Book, pp. 233-236.
- Porter K. (1917), *Lombard architecture*, vol. II, New Heaven: Yale University Press.
- Priuli A. (1981), *La Pieve romanica di S. Siro. Cemmo Capo di Ponte*, Bornato: Sardini Editrice.
- Rigaux D. (2005), *Le Christ du dimanche. Historie d'une image médiévale*, Paris: L'Harmattan.
- Rossi M. (2004), *La Rotonda di Brescia*, Milano: Jaca Book.
- Scarpetta A. (2013), *La Visita pastorale di Bartolomeo Malipiero alla Valcamonica nel 1459*, «Brixia Sacra», XVIII, fasc. 1-4, pp. 148-160.
- Segagni Malacart A. (2004), *Cripte lombarde della prima metà del secolo XI*, in *Medioevo: arte lombarda*, Atti del convegno (Parma, 26-29 settembre 2001), a cura di A.C. Quintavalle, Milano: Electa, pp. 88-103.
- Settia A. A. (1991), *Chiese, strade e fortezze nell'Italia medievale*, Roma: Herder Editrice e Libreria, pp. 176-179.
- Sina A. (1952), *Le origini cristiane della valle Camonica*, «Memorie storiche della Diocesi di Brescia», XIX, n. 1, pp. 17-27.
- Scazzoso P., Bellini E., a cura di (2009), *Dionigi Aeropagita. Tutte le opere*, Milano: Bompiani.
- Spinelli G. (2002), *Il priorato cluniacense di Rodengo: 1084-1446*, in *San Nicolò di Rodengo. Un monastero di Franciacorta tra Cluny e Monte Oliveto*, a cura di G. Spinelli, P. V. Begni Redona, R. Prestini, Rodengo: Associazione Amici dell'Abbazia, pp. 20-55.
- Spinelli G. (2004), *Intorno alla cronologia dei vescovi Filastrio e Gaudenzio*, «Brixia Sacra», IX, fasc. 3-4, pp. 7-19.
- Stroppa F. (2007), *Il Sant'Andrea a Maderno e la Riforma Gregoriana nella*

- diocesi di Brescia*, Parma: Dipartimento dei Beni Culturali e dello Spettacolo, Sezione Arte.
- Stroppa F. (2017), *A proposito della propaganda episcopale di Berardo Maggi*, «Brixia Sacra», XXII, nn. 1-4, pp. 123-210.
- Tigler G. (2020), *I quaderni delle abbazie storiche della Toscana. Vol. 4/1: Le cripte medievali della Toscana. Abbazia San Salvatore*, Torrita di Siena: Istituto per la Valorizzazione delle Abbazie storiche della Toscana.
- Tomei A. (2023), *Cristo e il diavolo a Torcello*, in *The smiling walls. Dante and the visual arts*, a cura di R. Arqués Corominas, S. Maddalo, L. Pasquini, Turnhout: Brepols, pp. 93-101.
- Turchini A., Archetti G., a cura di (2004), *Visita apostolica e decreti di Carlo Borromeo alla diocesi di Brescia. IV. La Valle Camonica*, «Brixia Sacra», IX, n. 1.
- Zaina A. (2008), *Il precetto festivo tra ammonizione e devozione. Il "Cristo delle domenica" negli affreschi bresciani*, «Brixia Sacra», XIII, nn. 3-4, pp. 33-63.
- Zani A. (1992), *Filastrio e Gaudenzio vescovi di Brescia tra la seconda metà del IV e la prima decade del V secolo*, in *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Brescia*, a cura di A. Caprioli, A. Rimoldi, L. Vaccaro, Brescia: Editrice La Scuola, pp. 151-167.

Appendice/Appendix

Fig. 1. Capo di Ponte (BS), pieve di San Siro (foto Autore)



Fig. 2. Capo di Ponte (BS), pieve di San Siro, facciata meridionale (foto Autore)

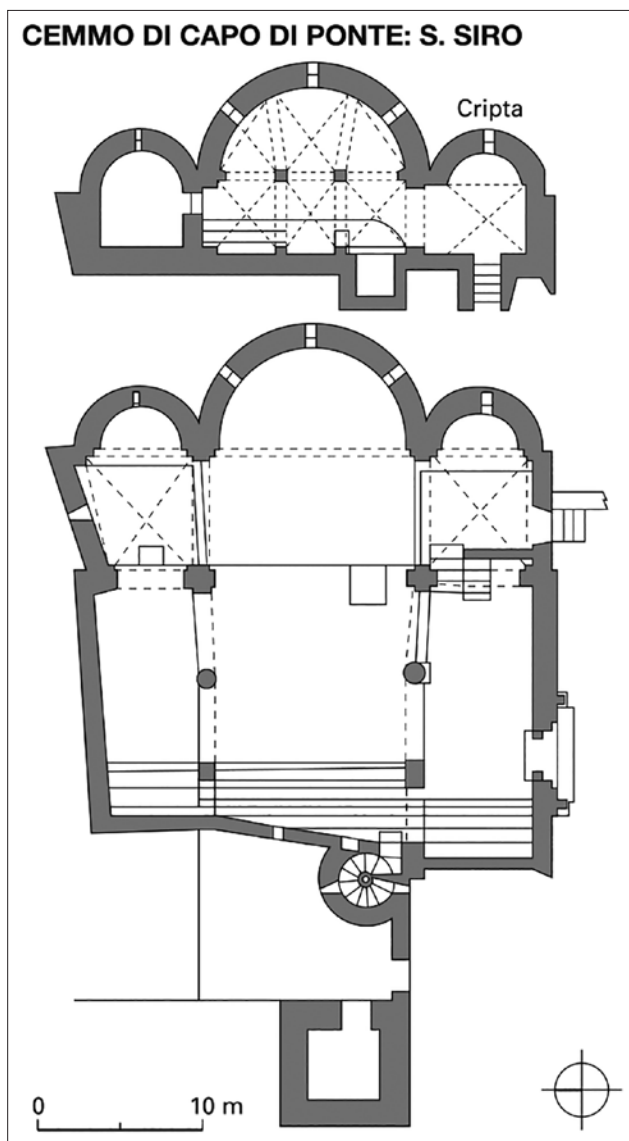


Fig. 3. Capo di Ponte (BS), pieve di San Siro, planimetria dell'edificio (Touring Club Italiano, CC BY-SA 4.0, via Wikimedia Commons: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Parish_church_of_San_Siro_in_Cemmo_di_Capo_di_Ponte_2008_Touring_Club_Italiano_GR_Lombardia@0675.tif, modifica dell'autore)



Fig. 4. Capo di Ponte (BS), pieve di San Siro, dettaglio della porzione aggettante della facciata meridionale con il portale (foto Autore)



Figg. 5-6. Capo di Ponte (BS), pieve di San Siro, particolare del portale nello stato precedente al restauro, lato sinistro e lato destro (da Canevali 1912)



Fig. 7. Capo di Ponte (BS), pieve di San Siro, portale (foto Autore)



Fig. 8. Capo di Ponte (BS), pieve di San Siro, retro della lunetta. Si distinguono gli interventi di rimessa in posizione della lunetta (foto Autore)



Fig. 9. Capo di Ponte (BS), pieve di San Siro, dettaglio dell'iscrizione latina (foto Autore)



Fig. 10. Capo di Ponte (BS), pieve di San Siro, dettaglio della lunetta (foto Autore)

JOURNAL OF THE DIVISION OF CULTURAL HERITAGE
Department of Education, Cultural Heritage and Tourism
University of Macerata

Direttori / Editors in chief

Patrizia Dragoni, Pietro Petrarola

Co-direttori / Co-editors

Nadia Barrella, Fulvio Cervini, Alexander Debono, Stefano Della Torre, Giovan Battista Fidanza, Pierpaolo Forte, Borja Franco Llopis, Angelo Miglietta, Christian Ost, Tonino Pencarelli, Giuliano Volpe

Texts by

Pier Fausto Bagatti Valsecchi, Annalisa Banzi, Nadia Barrella, Serena Benelli, Stefano Bianchini, Mara Cerquetti, Emine Selcen Cesur, Elisabetta Cortella, Marco Coppe, Ruggero De Blasi, Daniela Del Pesco, Patrizia Dragoni, Carla Fernández Martínez, Filippo Yahia Masri, Laura Moure Cecchini, Alexia Pavan, Donatella Livia Sparti, Zeynep Tanrıverdi

<http://riviste.unimc.it/index.php/cap-cult/index>

