

SETTIMANE DI STUDIO
DELLA FONDAZIONE CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO

LX

IL FUOCO NELL'ALTO MEDIOEVO

Spoleto, 12-17 aprile 2012



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO
2013

I N D I C E

| | |
|--|---------|
| Consiglio di amministrazione e Consiglio scientifico della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo | pag. IX |
| Intervenuti | » XI |
| Programma della Settimana di studio | » XIII |
| ANDRÉ VAUCHEZ, <i>Feu et lumière dans le haut moyen age</i> | » I |
| Discussione sulla lezione Vauchez | » 21 |
| GIUSEPPE CREMASCOLI, <i>Il fuoco nell'esegesi biblica dell'alto me- dioevo</i> | » 25 |
| Discussione sulla lezione Cremascoli | » 45 |
| CESARE ALZATI, <i>Il fuoco nella ritualità cultuale della chiesa latina alto medioevale</i> | » 47 |
| Discussione sulla lezione Alzati | » 61 |
| ANTONIO PANAINO, <i>Il culto del fuoco nello Zoroastrismo</i> | » 65 |
| Discussione sulla lezione Panaino | » 95 |
| GIOVANNI PAOLO MAGGIONI, <i>Il fuoco dell'altro mondo nelle Vi- siones altomedievali fino a Beda. Le radici di una tradizione letteraria</i> | » 99 |
| Discussione sulla lezione Maggioni | » 151 |
| MAURO DONNINI, <i>Metafore, descrizioni e immagini del fuoco nella poesia latina altomedievale</i> | » 153 |
| Discussione sulla lezione Donnini | » 211 |
| FRANCESCO SANTI, <i>Fuoco e estasi mistica nell'alto medioevo</i> | » 213 |
| Discussione sulla lezione Santi | » 239 |

| | | |
|--|------|-----|
| BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI, <i>Intorno alla funzione simbolica del fuoco nella profetologia musulmana</i> | pag. | 241 |
| Discussione sulla lezione Scarcia Amoretti | » | 275 |
| HARALD BUCHINGER, <i>Feuer und Licht in der Osterliturgie des frühmittelalters: Zur nonverbalen Symbolik</i> | » | 277 |
| GERMANA GANDINO, <i>Fiamme politiche. Il fuoco come minaccia e castigo per i potenti</i> | » | 319 |
| Discussione sulla lezione Gandino | » | 351 |
| CLAUDIA STORTI, <i>L'incendio nella legislazione longobarda. La disciplina dell'incendio in tempo di pace tra cautele e presunzioni contro le malizie degli uomini</i> | » | 355 |
| Discussione sulla lezione Storti | » | 385 |
| FRANÇOIS BOUGARD, <i>Le feu de la justice et le feu de l'épreuve, IV^e-XII^e siècle</i> | » | 389 |
| Discussione sulla lezione Bougard | » | 433 |
| LUIGI CANETTI, <i>Rituali e mitologie del fuoco: pagani e cristiani nella tarda antichità</i> | » | 437 |
| WOLFGANG AUGUSTYN, <i>Feuer in der Bildüberlieferung des mittelalters</i> | » | 497 |
| CARLO ALBERTO MASTRELLI, <i>Il fuoco nel lessico e nella toponomastica</i> | » | 521 |
| FRANCESCA DELL'ACQUA, <i>Il fuoco, le vetrate delle origini e la mistica medievale</i> | » | 557 |
| Discussione sulla lezione Dell'Acqua | » | 593 |
| PAOLO CAMMAROSANO, <i>Gli incendi nella narrazione storica alto-medievale</i> | » | 599 |
| Discussione sulla lezione Cammarosano | » | 615 |
| JEAN-PIERRE DEVROEY, <i>Foyers, communautés domestiques et exploitations paysannes de la Mer du Nord à l'Italie septentrionale</i> | » | 617 |
| Discussione sulla lezione Devroey | » | 643 |
| MARTA CAROSCIO, <i>L'interpretazione stratigrafica degli incendi nella costruzione del documento archeologico</i> | » | 649 |
| Discussione sulla lezione Caroscio | » | 671 |

| | | |
|--|------|-----|
| EMANUELA GUIDOBONI, <i>I fuochi della terra: i vulcani nelle teorie e nelle descrizioni altomedievali (secoli V-X)</i> | pag. | 673 |
| Discussione sulla lezione Guidoboni | » | 705 |
| MASSIMO MONTANARI, <i>Cuocere, non cuocere, cucinare. Il fuoco nelle pratiche e nelle ideologie alimentari dell'alto medioevo</i> | » | 711 |
| Discussione sulla lezione Montanari | » | 731 |
| BRUNO ANDREOLLI, <i>L'uso del fuoco nelle pratiche agricole dell'alto medioevo</i> | » | 735 |
| Discussione sulla lezione Andreolli | » | 753 |
| MATHIEU ARNOUX, <i>Forgerons, fourneaux et marteaux: choix techniques et usages du fer dans l'Europe médiévale, jusqu'au milieu du XIII^e siècle</i> | » | 755 |
| Discussione sulla lezione Arnoux | » | 775 |
| CÉCILE MORRISSON, <i>Feu et combustible dans l'économie byzantine</i> | » | 777 |
| Discussione sulla lezione Morriçon | » | 805 |
| PAOLA GALETTI, <i>Alimentare il fuoco: produzione, trasporto, uso di combustibili</i> | » | 807 |
| Discussione sulla lezione Galetti | » | 837 |
| TAXIARCHIS G. KOLIAS, <i>Das Feuer im byzantinischen Kriegswesen</i> | » | 839 |
| Discussione sulla lezione Kolias | » | 855 |
| FRANCESCA ROMANA STASOLLA, <i>Dal tramonto all'alba: strumenti e tecniche di illuminazione nell'alto medioevo</i> | » | 857 |
| LUCIANO CANFORA, <i>Roghi di libri rilettura del Dictionnaire des livres condamnés au feu di Gabriel Peignot</i> | » | 889 |
| Discussione sulla lezione Canfora | » | 901 |
| DANIELLE JACQUART, <i>Usages thérapeutiques et métaphoriques du feu dans les textes médicaux arabes des IX^e-XI^e siècles</i> | » | 905 |
| Discussione sulla lezione Jacquart | » | 923 |

GERMANA GANDINO

FIAMME POLITICHE. IL FUOCO COME MINACCIA E CASTIGO PER I POTENTI

1. Nel *Martirio di Policarpo*, datato ora al secolo III¹, la scena culminante del processo si svolge nello stadio gremito di Smirne, dove il vescovo è dal proconsole giudicato e quindi condannato a essere consumato dal fuoco. Si tratta di una scena che si svolge tutta su un doppio e antitetico registro di significato²: da una parte quanto i pagani dicono, fanno e vedono, dall'altra ciò che Policarpo e i cristiani presenti vivono. I primi assistono all'esecuzione pubblica di un criminale, colpevole di essere ateo perché si è rifiutato di sacrificare al genio dell'imperatore e ha provato così la propria *impietas*; i cristiani sono invece partecipi di un'esperienza che, attraverso la morte del martire, li scioglie dalle leggi roma-

1. Il *Martirio di Policarpo* è stato a lungo ritenuto resoconto di un testimone oculare dell'evento (è infatti redatto nella forma di una lettera volta a informare di quanto accaduto) e dunque ascritto al secolo II, «as the document that inaugurated a new genre (the martyrdom account), the first example of a new linguistic category (the 'martyr'), and a new ideology (martyrdom)»: C. R. Moss, *On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the Martyrdom of Polycarp in the History of Christianity*, in *Early Christianity*, 1 (2010), pp. 539-574 (cit. a p. 540). Lo spostamento in avanti della datazione, dopo la metà del secolo III, era già stato proposto da S. RONCHEY, *Indagine sul martirio di san Policarpo. Critica storica e fortuna agiografica di un caso giudiziario in Asia Minore*, Roma, 1990 (Nuovi Studi Storici, 6), in particolare per la presenza di tratti polemici antimontanisti; Moss discute tale presenza e anticipa il *Martirio* alla prima metà dello stesso secolo sulla base di vari elementi stilistici, linguistici e di contenuto.

2. Considerazioni molto importanti su questo doppio registro e sul martirio come appropriazione e sovversione, da parte dei cristiani, dei significati esistenti a livello di linguaggio, modelli documentari, riti della morte sono state fatte da Ph. Buc, *Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels*, in *Annales*, 52 (1997), pp. 63-92, che sottolinea pure come il discorso cristiano faccia strategicamente maggiore riferimento alle forme della cultura politica dominante che non a quelle di un'altra cultura dominata, il giudaismo.

ne e li conferma nella fede e nella superiorità della Legge divina. Al proconsole che gli commina il rogo, Policarpo risponde infatti: « tu minacci il fuoco che brucia per un'ora e poco dopo si spegne, e ignori invece il fuoco del giudizio futuro e della pena eterna, destinato agli empi. Ma perché indugi? Fa' quello che vuoi »³.

Ho ricordato il *Martirio di Policarpo* perché serve a fissare due motivi tra loro connessi e che cercherò di sviluppare nel corso di questa lezione. Il primo è il tema del giudizio. Come ha scritto Pietro Costa, « l'immagine del giudizio qualifica in maniera pregnante un semplice rapporto di superiorità »⁴. La giudicabilità di un soggetto lo rende, in altre parole, per ciò stesso inferiore, sostanziando « un rapporto specifico, preciso: un rapporto di potere »⁵. Da questo punto di vista, i potenti che incontreremo possono perciò essere nella, per loro, naturale posizione di chi giudica ma pure in quella di chi è giudicato ed essere per questo esposti alla pena del fuoco. Il secondo tema è più propriamente quello delle fiamme. Sappiamo che la genesi dell'inferno come luogo di fiamme eterne è radicata in immagini precristiane dell'aldilà e in una sequenza che dall'Antico e dal Nuovo Testamento – e da una costellazione di testi apocrifi – conduce fino alle Apocalissi di Pietro e soprattutto di Paolo⁶: tuttavia, il dato che qui vorrei richia-

3. *Martyrium Polycarpi*, ed. A. P. ORBÂN, in *Atti e passioni dei martiri*, intr. A. A. R. BASTIAENSEN, ed. A. A. R. BASTIAENSEN, H. HILHORST, G. A. A. KORTEKAAS, A. P. ORBÂN, M. M. VAN ASSENDELFT, Milano, 1987 (Scrittori greci e latini), c. 11, p. 18: « Πῦρ ἀπειλεῖς τὸ πρὸς ὥραν καίμενον καὶ μετ' ὀλίγον σβεννύμενον· ἀγνοεῖς γὰρ τὸ τῆς μελλούσης κρίσεως καὶ αἰωνίου κολάσεως τοῖς ἀσεβέσι τηρούμενον πῦρ. Ἀλλὰ τί βραδύνεις; φέρε, ὃ βούλει » (traduzione mia). Sempre a Smirne si svolge pure il martirio di Pionio, arso anch'esso vivo dopo aver cercato inutilmente di fare proselitismo tra gli astanti che così gli rispondevano: « “non riuscirai a far tanto da vederci bruciare vivi!”. Ribattè Pionio: “È molto peggio bruciare da morti” » (*Martyrium Pionii*, ed. A. HILHORST, ibid., c. 7, p. 167). Definisce il martirio di Policarpo come una sorta di « *devotio* à la romaine, qui doit entraîner la mort (spirituelle) de l'ennemi », BUC, *Martyre et ritualité* cit. (nota 2), p. 75.

4. P. COSTA, *Iurisdicatio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, 1969 (Università di Firenze, Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza, 1), p. 104.

5. Ibidem.

6. L'influenza dominante della tradizione greco-romana e di componenti orfico-pitagoriche era stata sottolineata da A. DIETERICH, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, 1893 (e Stuttgart, 1913). Riconduceva il tema all'inter-

mare è quello dell'immanenza pervasiva del sistema penale romano anche attraverso l'esecuzione nota come *crematio*, che sopravvisse al riassetamento dei *summa supplicia* avviato dall'età costantiniana e contribuì a plasmare i mutamenti che vedremo intervenire nel secolo VI.

Pena molto arcaica, il fuoco convive nel diritto classico con la crocifissione e la forca, l'invio *ad bestias* e la terribile *poena cullei*, quest'ultima ripristinata da Costantino per i parricidi⁷: si tratta di pene di morte distinte dall'esecuzione capitale con la spada, in quanto hanno carattere lento, deterrente e ostensivo, a volte addirittura teatrale in forme che sono state definite "fatali sciarade"⁸. Tra i secoli IV e V, per culminare nel *Codex Theodosianus*⁹, la tendenza è tuttavia a una semplificazione della triade dominante *crux-crematio-bestiae*, con l'affermazione del rogo anche per delitti che ancora nelle *Sentenze* di Paolo o erano puniti con altri *summa supplicia* o non prevedevano la condanna a morte¹⁰. La lista di quanti potevano subire la pena del fuoco diventava così lunga ed eterogenea, comprendendo conniventi con il nemico, protettori

no della tradizione ebraico-cristiana M. HIMMELFARB, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, 1983. Una mediazione tra le due posizioni storiografiche più influenti è di R. BAUCKHAM, *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden, 1998. Più calibrato sul tema della giustizia A. E. BERNSTEIN, *The Formation of Hell. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, London, 1993.

7. Per un approccio al tema e alla bibliografia cfr. E. CANTARELLA, *I supplizi capitali. Origine e funzioni delle pene di morte in Grecia e a Roma*, Milano, 2005, in particolare pp. 182-194.

8. Quadri viventi che implicavano la morte dell'attore inveravano le storie di dei ed eroi («*accepit fabula prisca fidem*», scriveva Marziale) e assumevano un significato che atteneva alla religione e alla coesione sociale: su questo verte il bellissimo studio di K. M. COLEMAN, *Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments*, in *The Journal of Roman Studies*, 80 (1990), pp. 44-73.

9. Ricostruisce il problema delle modalità di arrivo del *Codex* in Occidente L. ATZERI, *Gesta senatus Romani de Theodosiano publicando. Il Codice Teodosiano e la sua diffusione ufficiale in Occidente*, Berlin, 2008 (*Freiburger rechtsgeschichtliche Abhandlungen*, 58), in particolare pp. 119-286.

10. Utilissime le letture integrate di J.-P. CALLU, *Le jardin des supplices au Bas-Empire*, in *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome, 1984 (Collection de l'École française de Rome, 79), pp. 313-359, e di D. GRODZYSKI, *Tortures mortelles et catégories sociales. Les summa supplicia dans le droit romain aux III^e et IV^e siècles*, ibid., pp. 361-403.

di disertori, soldati autolesionisti, eretici, aruspici, falsari, rapitori di vergini e di vedove, omosessuali passivi, amministratori infedeli, ebrei che attentano alla vita di un convertito, e perfino deviatori delle acque del Nilo ¹¹. La morte nel fuoco, per le modalità con cui sopravviene, è spaventosa, e costituisce anche simbolicamente una cancellazione totale del condannato al fine di ripristinare il turbato ordine civile e religioso ¹²: come per i libri diffamatori, eretici e magici, la distruzione del supporto – la pagina scritta, il corpo – consegna all'oblio il contenuto ¹³, senza che, nel caso di una persona, emergano da parte degli imperatori cristiani remore religiose in tema di resurrezione del corpo ¹⁴. Proprio per questo carattere di annichilimento, l'umiliazione dell'offensore traduce inoltre un declassamento sociale: in un sistema che distingue, per uno stesso delitto, la penalità per *honestiores*, *humiliores* e schiavi ¹⁵, essere destinati al rogo significa aver perso, per gli *honestiores*, lo scudo protettivo dell'*honor* connesso a una carica pubblica. Senza contare che proprio nel *Codex Theodosianus* poche sono le di-

11. Ibid., pp. 372-382 e tavole I (*Crimes punis de summa supplicia*), pp. 374-375, e II (*Comparaison entre Code Justinien et Code Théodosien*), pp. 395-396.

12. P. BROWN, *Glorious obitus: Death and Afterlife 400-700 A.D.*, in ID., *The End of the Ancient Other World: Death and Afterlife between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Yale, 1996 (The Tanner Lectures on Human Values), pp. 36-37: « To have one's bones totally destroyed by fire was the ultimate annihilation: it amounted to a conclusive, fully public condemnation to oblivion of a notorious outcast ».

13. Nel caso dei *libelli famosi* occorre tuttavia ricordare quanto sottolineato da B. SANTALUCIA, *Costantino e i libelli famosi*, in ID., *Altri studi di diritto penale romano*, Padova, 2009, p. 438: « mentre le denunce anonime fatte pervenire ai *iudices* non possono da essi essere prese direttamente in considerazione, anzi vanno immediatamente distrutte, nulla vieta che simili scritture siano rimesse all'autorità di polizia ». In generale, sul rogo dei libri, W. SPEYER, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart, 1981; D. SAREFIELD, *Bookburning in the Christian Roman Empire: Transforming a Pagan Rite of Purification*, in *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, ed. H. A. DRAKE, Aldershot, 2006, pp. 287-296.

14. A proposito del rapporto tra resurrezione e degna sepoltura, e delle paure connesse alla distruzione del corpo, C. W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, 1995, in particolare pp. 21-58.

15. GRODZYNSKI, *Tortures mortelles* cit. (nota 10), pp. 382-396; R. RILINGER, *Humiliores – Honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit*, München, 1988; F. J. NAVARRO, *La formación de dos grupos antagónicos en Roma: honestiores y humiliores*, Pamplona, 1994; S. GIGLIO, « *Humiliores* », in *Studi per Giovanni Nicosia*, IV, Milano, 2007, pp. 149-165.

stinzioni in categorie giuridico-sociali dei liberi, scivolando sempre più questi ultimi verso un'indifferenziata massa di *subditi*¹⁶ anche attraverso l'attrazione di molti dei reati al territorio dei *crimina publica* e del *crimen maiestatis*¹⁷.

In tale contesto si può meglio comprendere l'aria che spira da fonti diverse ma comunque temporalmente vicine all'affermazione della *crematio* come modalità più comune di esecuzione pubblica¹⁸: non solo l'*Apocalisse* di Paolo, con il fuoco che domina pervasivamente il paesaggio infernale¹⁹, ma pure notazioni più curso-

16. CALLU, *Le jardin des supplices* cit. (nota 10), p. 351, parla di « un Empire réduit à l'état d'exception où un code militaire renforcé s'applique désormais à l'ensemble de la population. (...) Non seulement les peines y sont alourdies mais encore elles produisent le nivellement, creusant le fossé qui sépare maintenant l'autocrate de la masse de ses *subditi* (le mot naît en effet à l'époque) ».

17. Tra i molti studi dedicati al *Codex*, tre monografie in particolare hanno attratto l'attenzione degli studiosi negli ultimi anni: T. HONORÉ, *Law in the Crisis of Empire 379-455 AD. The Theodosian Dynasty and its Quaestors. With a Palingenesia of the Constitutions of the Theodosian Age*, Oxford, 1998; J. HARRIES, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge, 1999; J. F. MATTHEWS, *Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code*, New Haven-London, 2000. Circa gli approcci proposti cfr. A. D. LEE, *Decoding Late Roman Law*, in *The Journal of Roman Studies*, 92 (2002), pp. 185-193; piuttosto critico è M. VESSEY, *Sacred Letters of the Law: the Emperor's Hand in Late Roman (Literary) History. Review Article of three recent Books on the Theodosian Code*, in *Antiquité tardive*, 11 (2003), pp. 345-358, che legge le tre opere come risultato della tendenza (radicata a Oxford, da cui provengono gli autori) a ricondurre l'elaborazione giuridica del tardoantico entro la sfera di una cultura letteraria i cui caratteri rischiano tuttavia di essere intesi in modo anacronistico. Più di recente, sul *Codex*, si vedano J. L. CAÑIZAR PALACIOS, *Propaganda y Codex Theodosianus*, Madrid, 2005; L. DE GIOVANNI, *Istituzioni scienza giuridica codici nel mondo tardoantico. Alle radici di una nuova storia*, Roma, 2007, pp. 342-356; *Le Code Théodosien. Diversité des approches et nouvelles perspectives*, éd. S. CROGIEZ-PÉTREQUIN, P. JAILLETTE, Rome, 2009 (Collection de l'École française de Rome, 412); *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, éd. J.-J. AUBERT, P. BLANCHARD, Genève, 2009, in particolare: L. CRACCO RUGGINI, *Il Codice Teodosiano e le eresie*, pp. 21-37; M. V. ESCRIBANO PAÑO, *The Social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus*, pp. 39-66; S. CROGIEZ-PÉTREQUIN, P. JAILLETTE, *Images de la désertion et des déserteurs dans le Code Théodosien*, pp. 229-243. A proposito dell'estensione progressiva del *crimen maiestatis* L. SOLIDORO, *La disciplina del crimen maiestatis tra tardo antico e medioevo*, in *Crimina e delicta nel tardo antico*, a cura di F. LUCREZI, G. MANCINI, Milano, 2003, pp. 123-200.

18. Per la diffusione, in ambienti ebraici, di violente fantasie di ritorsione, R. S. BOUSTAN, *Immolating Emperors: Spectacles of Imperial Suffering and the Making of a Jewish Minority Culture in Late Antiquity*, in *Biblical Interpretation*, 17 (2009), pp. 207-238.

19. Molto complessa è la tradizione dell'*Apocalisse* di Paolo, apocrifo scritto in origine in greco e perduto in questa prima redazione, ma di cui esistono versioni (complete

rie possono in questo senso rendere il clima. È il caso di un passo del *De gubernatione Dei* di Salviano di Marsiglia che giustifica così il fatto che la colpa delle sventure è sempre da attribuire agli uomini: « infatti anche l'omicida, quando è ucciso dal giudice, è punito per il suo delitto, e il ladro o il sacrilego, quando è completamente bruciato dalle fiamme, è annientato col fuoco per i suoi crimini »²⁰. Oppure si pensi a quanto dice Ammiano Marcellino a proposito dell'imperatore Valente: quando ad Antiochia scoppiano risse, chi tra i *vulgares* veniva colpito era solito imprecare: « vivus ardeat Valens »²¹. Proprio il caso di Valente mostra poi le interferenze possibili tra colpe commesse e pena del fuoco in questa e nell'altra vita anche per i potenti del mondo. Da Ammiano, attraverso Orosio, per giungere fino a Giordane, la storia della fine dell'imperatore subisce una torsione importante, in linea con il

e non) e riassunti in latino, greco, copto, siriano, arabo, armeno, georgiano, slavo, spagnolo e altre lingue. L'opera è stata a lungo ascritta all'inizio del secolo III se non alla seconda metà del secolo II, con rimaneggiamenti posteriori: così ancora C. CAROZZI, *Eschatologie et Au-delà. Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence, 1994, pp. 165-166. Punto di svolta sono stati gli studi di P. PIOVANELLI, e in particolare: *Les origines de l'Apocalypse de Paul reconsidérées*, in *Apocrypha*, 4 (1993), pp. 25-64, e *The Miraculous Discovery of the Hidden Manuscript, or the Paratextual Function of the Prologue to the Apocalypse of Paul*, in *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, ed. J. N. BREMMER, I. CZACHESZ, Leuven, 2007, pp. 23-49. Piovaneli data l'Apocalisse a un periodo compreso tra il 395 (morte di Teodosio I) e il 416 (in quell'anno o poco dopo Agostino rigetta come falsa la presunta rivelazione apostolica), analizzando in particolare il prologo nel quale un angelo fa miracolosamente trovare il testo nella casa di Paolo a Tarso verso il 388; anche l'idea di un giudizio finale differito *sine die* e quella della pena (o della ricompensa) subito dopo la morte indirizzano ai secoli IV-V, e a un mutato assetto politico-religioso. Inserisce l'Apocalisse di Paolo nel suo dossier dei secoli IV-V, a fianco del *Codex Theodosianus* e dell'*Historia Augusta*, CALLU, *Le jardin des supplices* cit. (nota 10), pp. 343-348: « il y a dans l'Apocalypse de Paul avec une majesté répétitive ce fleuve de feu; (...) dans sa simplicité première le feu incarne la mort et cette vengeance de Dieu dont, sur terre, les Empereurs ont à se faire les instruments » (p. 348).

20. SALVIANI *De gubernatione Dei libri VIII*, ed. C. HALM, in SALVIANI PRESBYTERI MASSILIENSIS *Libri qui supersunt*, in *M.G.H., Auctores antiquissimi*, I/1, Berlin, 1877, l. VII, p. 93: « Nam et homicida, cum a iudice occiditur, suo scelere punitur, et latro aut sacrilegus, cum flammis exurit, suis criminibus concrematur ».

21. AMMIANI MARCELLINI *Rerum gestarum libri qui supersunt*, ed. W. SEYFARTH, II, Leipzig, 1978 (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), l. XXXI, c. 1, 2, p. 160: « Antiochiae per rixas tumultusque vulgares id in consuetudinem venerat, ut, quisque vim se pati existimaret, "vivus ardeat Valens" licentius clamitaret ».

paganesimo del primo e l'ortodossia cristiana degli altri due autori. Ammiano riferisce infatti, in un racconto di grado zero senza connotazioni particolari ²², che ad Adrianopoli Valente è morto, secondo alcuni, colpito da una freccia, mentre per altri è bruciato per mano dei Goti, inconsapevoli della sua presenza in una casupola in cui si era rifugiato; di sicuro vi è che il suo corpo manca di sepoltura « qui suppremitatis honor est » ²³. Il tono cambia nell'*Adversum paganos* di Orosio e nei *Getica* di Giordane: in entrambe le opere la distruzione nel fuoco dell'imperatore, data per certa nel vile edificio ²⁴, è agganciata all'arianesimo di Valente e all'aver

22. Soltanto per Valentiniano I e Valente gli *exempla* sono rari; al secondo se ne conducono in tutto cinque, due dei quali si trovano nell'ultimo libro delle *Res gestae* e « are both simple historical comparisons of the manner of Valens's death with those of the emperor Decius (13.13) and the Republican general Scipio Calvus (13.17); there is no suggestion that any aspect of Valens's character is to be compared with these *exempla*. The use of *exempla* without any specified or implied ethical connotation, which is rare in Ammianus's treatment of the emperors elsewhere in his History, becomes the rule in book XXXI »: R. BLOCKLEY, *Ammianus Marcellinus's Use of Exempla*, in *Florilegium*, 13 (1994), p. 59.

23. AMMIANI MARCELLINI *Rerum gestarum libri* cit. (nota 21), l. XXXI, 13, 12-17, pp. 193-194: « Primaque caligine tenebrarum inter gregarios imperator, ut opinari dabatur – neque enim vidisse se quisquam vel praesto fuisse asseveravit –, sagitta perniciose saucius ruit spirituque mox consumpto decessit nec postea repertus est usquam. Hostium enim paucis spoliandi gratia mortuos per ea loca diu versatis nullus fugatorum vel accolarum illuc adire est ausus. Simili clade Caesarem accipimus Decium dimicantem cum barbaris acriter equi lapsu prostratum, quem ferventem retinere non valuit, abiectumque in paludem nec emergere potuisse nec inveniri. Alii dicunt Valentem animam non exhalasse confestim, sed cum candidatis et spadonibus paucis prope ad agrestem casam relatum secunda contignatione fabre munitam, dum foveatur manibus imperitis, circumsessum ab hostilibus, qui esset, ignorantibus dedecore captivitatis exemptum. Cum enim oppessulatas ianuas perrumpere conati, qui secuti sunt, a parte pensili domus sagittis incesserentur, ne per moras inexpedibiles populandi amitterent copiam, congestis stipulae fascibus et lignorum flammaque supposita aedificium cum hominibus torruerunt. Unde quidam de candidatis per fenestram lapsus captusque a barbaris prodidit factum et eos maerore afflixit magna gloria defraudatos, quod Romanae rei rectorem non cepere superstitem. Is ipse iuvenis occulte postea reversus ad nostros haec ita accidisse narravit. Pari clade recuperatis Hispaniis Scipionum alterum cremata turri, in quam confugerat, absumptum incendio hostili conperimus. Illud tamen certum est nec Scipioni nec Valenti sepulturam, qui suppremitatis honor est, contigisse ».

24. La compresenza iniziale di versioni diverse della morte di Valente tende a risolversi precocemente per un semplice motivo: « both pagans and Christians favor the burning story for the obvious reason that it portrayed Valens' death as a paradigm of divine

egli inviato predicatori eretici presso i Goti; sulla base di una elementare legge del taglione, è morto bruciato vivo, per giusto giudizio di Dio, colui che aveva stornato il desiderio di vera fede delle genti gote « ad gehennae ignem »²⁵. Su questo sfondo di fiamme reali che si riverberano nell'aldilà si colloca il gioco di rimandi che, nel secolo VI, coinvolge la figura del re ostrogoto Teoderico e quella di papa Gregorio Magno.

punishment ». Su questo e sul trattamento storiografico della fine di Valente, N. LENSKI, *Initium mali Romano imperio: Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople*, in *Transactions of the American Philological Association*, 127 (1997), pp. 129-168 (cit. a p. 153). Da notare un caso atipico: sul finire del secolo IV l'autore probabilmente pagano dell'*Epitome de Caesaribus* ricorda la morte tra le fiamme dell'imperatore, pur dando di lui un giudizio sostanzialmente positivo. INCERTI AUCTORIS *Epitome de Caesaribus*, ed. F. PICHLMAYR, in SEPTIMI AURELIUS SEVERUS *Liber de Caesaribus, praecedunt Origo gentis Romanae et Liber de viris illustribus urbis Romae, subsequitur Epitome de Caesaribus*, Leipzig, 1961 (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), c. 46, p. 173: « Hic Valens cum Gothis lacrimabili bello commisso sagittis saucius in casa deportatur vilissima; ubi supervenientibus Gothis ignique supposito incendio concrematus est. In quo probanda haec fuere: fuit possessoribus consultor bonus; mutare iudices rarius; in amicos fidus; irasci sine noxa ac periculo cuiusquam; sane valde timidus ».

25. IORDANIS *De origine actibusque Getarum*, ed. TH. MOMMSEN, in IORDANIS *Romana et Getica*, in M.G.H., *Auctores antiquissimi*, V/1, Berlin, 1882, c. 26, p. 94: « Valens imperator mox armato exercitu in Thraciarum partes egreditur; ubi lacrimabile bello commisso vincentibus Gothis in quodam praedio iuxta Adrianopolim saucius ipse refugiens ignorantibusque, quod imperator in tam vili casula delitisceret, Gothis, ignemque, ut adsolet saeviente inimico, supposito, cum regali pompa crematus est, haut secus quam Dei prorsus iudicio, ut ab ipsis igni conbureretur, quos ipse vera fide petentibus in perfidia declinasset ignemque caritatis ad gehennae ignem detorsisset ». PAULI OROSII *Historiarum adversum paganos libri VII*, ed. C. ZANGEMEISTER, Leipzig, 1889 (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), l. VII, c. 33, pp. 280-281: « Ipse imperator cum sagitta saucius versusque in fugam aegre in cuiusdam villulae casam deportatus lateret, ab insequentibus hostibus deprehensus, subiecto igne consumptus est et, quo magis testimonium punitionis eius et divinae indignationis terribili posteris esset exemplo, etiam communi caruit sepultura. Consoletur se, sed in hoc solo, pervicacia miseriaque gentilium, quia temporibus et regibus Christianis tantae simul congestae clades pressam reipublicae onerare cervicem: eversae provinciae, deletus exercitus, imperator incensus. (...) Gothi antea per legatos supplices poposcerunt, ut illis episcopi, a quibus regulam Christiane fidei discerent, mitterentur. Valens imperator exitiabili pravitae doctores Arriani dogmatis misit. Gothi primae fidei rudimento quod accepere tenuerunt. Itaque iusto iudicio Dei ipsi eum vivum incenderunt, qui propter eum etiam mortui vitio erroris arsurus sunt ». Circa l'identificazione di Cristo con il fuoco in quanto le fiamme del castigo divino promanano da Lui si veda R. AMPIO, *La concezione orosiana della storia, attraverso le metafore del fuoco e del sangue*, in *Civiltà classica e cristiana*, 9 (1988), pp. 217-236.

2. Due lettere delle *Variae* di Cassiodoro, datate agli anni 510-511, ruotano intorno a un processo per magia²⁶. Due personaggi altrimenti sconosciuti, Basilio e Pretestato, erano stati denunciati per pratiche illecite e il prefetto di Roma, Argolico, aveva ritenuto che al re Teoderico spettasse il compito di emanare la sentenza, forse anche per non assumersi la responsabilità della messa a morte degli accusati²⁷: sia il discusso *Edictum Theoderici*²⁸, sia soprattutto l'ancor vigente *Codex Theodosianus* potevano infatti condurre al rogo i colpevoli²⁹. Molto decisa era di conseguenza la risposta di Teoderico: muovendo dal fatto che in tempi cristiani non era lecito « versari (...) in magicis artibus »³⁰ ma pure che il re non intendeva assolutamente discrepare dalle leggi, Teoderico rigettava la propria competenza in materia e rimetteva la causa al prefetto e a cinque senatori nominalmente elencati per importanza, il primo dei quali era Simmaco³¹. Era la procedura del *iudi-*

26. CASSIODORI SENATORIS *Variae*, ed. TH. MOMMSEN, in *M.G.H., Auctores antiquissimi*, XII, Berlin, 1894, l. IV, nn. 22-23, pp. 123-124.

27. Ibid., l. IV, n. 22, p. 124: « Magnitudinis itaque tuae relatione comperimus Basilium atque Praetextatum, artis sinistrae iam diu contagione pollutos, in accusationem tui examinis personarum intentione deductos, super qua re nostram te asseris spectare sententiam, ut confidentius fiat quod pietatis nostrae mandat auctoritas ».

28. Ricostruisce i termini del problema generato da questo editto (di quale Teoderico si tratti; dove, quando e per chi è stato emanato) e le pure distanti tesi al riguardo, S. D. W. LAFFERTY, *The Edictum Theoderici: A Study of a Roman Legal Document from Ostrogothic Italy*, Toronto, 2010, pp. 17-120, che lo ritiene scritto per volontà di Teoderico re degli Ostrogoti da giurisperiti romani per regolare le dispute tra le due componenti in Italia.

29. Sul tema, molto studiato, rinvio a J. B. RIVES, *Magic in Roman Law: the Reconstruction of a Crime*, in *Classical Antiquity*, 22 (2003), pp. 313-339, che delinea i passaggi che conducono a far assumere al reato i contorni della devianza religiosa, e a M. V. ESCRIBANO PAÑO, *Heretical Texts and maleficium in the Codex Theodosianus* (CTH. 16.5.34), in *Magical Practice in the Latin West*, ed. R. L. GORDON, F. MARCO SIMÓN, Leiden-Boston, 2010 (*Religions in the Graeco-Roman World*, 168), pp. 105-138, anche per la bibliografia.

30. CASSIODORI SENATORIS *Variae* cit. (nota 26), l. IV, n. 22, p. 124: « abscedat ritus e medio iam profanus: conticescat poenale murmur animarum. Versari non licet in magicis artibus temporibus Christianis ». Sul significato quasi tecnico di *murmur* cfr. L. BALDINI MOSCADI, « *Murmur* » nella terminologia magica, in *Studi italiani di filologia classica*, 48 (1976), pp. 254-262.

31. CASSIODORI SENATORIS *Variae* cit. (nota 26), l. IV, n. 22, p. 124: « Sed nos, qui nescimus a legibus discrepare, quorum cordi est in omnibus moderatam tenere iustitiam,

cium quinquvirale che, previsto ancora una volta dal *Codex Theodosianus*, riconosceva a quanti fossero di elevato livello sociale un tribunale speciale composto da cinque giudici di rango senatorio³²: da ciò si deduce che Basilio e Pretestato appartenevano all'élite romana e si può pensare che fossero in seguito riusciti a fuggire anche grazie alle connivenze di cui godevano. Per questo, nella seconda lettera, Teoderico incaricava un conte goto di ricercare i latitanti, assumere lui le funzioni di controllo sul collegio giudicante, vigilare sull'ordine pubblico nel corso del processo, fare infine eseguire l'eventuale sentenza di condanna o garantire l'incolumità di Basilio e Pretestato in caso di proscioglimento³³. Fino a qui i documenti coevi: la fine della storia è raccontata da Gregorio Magno nel I libro dei *Dialogi*³⁴. Al tempo in cui erano stati catturati « malefici in hac (...) Romana urbe »³⁵, Basilio, che « in magicis operibus primus fuit »³⁶, era riparato in Abruzzo dove, travestito da monaco e protetto da un vescovo, aveva trovato rifugio presso un santo abate che in breve lo aveva smascherato

praesenti auctoritate decernimus, ut quinque senatoribus, id est magnificis et patriciis viris Symmacho Decio Volusiano atque Caeliano nec non illustri viro Maximiano, hanc causam legitima examinatione pensetis ».

32. C. H. COSTER, *The iudicium quinquvirale*, Cambridge (Mass.), 1935.

33. CASSIODORI SENATORIS *Variae* cit. (nota 26), l. IV, n. 23, p. 124: « Praefectus igitur urbis sua nobis relatione declaravit Basilium atque Praetextatum magicis artibus involutos impeti accusatione multorum: quos elapsos intimat mentis alienatione custodum, eos te praecipimus ubicumque repertos ad iudicium quinquvirale ducere, quod in praesenti negotio nostra delegavit auctoritas, ubi te residere censemus, ut violenta omnium defensione sumnota hanc causam discuti facias legibus et finiri. Et si rei criminis, cuius impetuntur, fuerint approbati, sententiam subeant, quam iuris definita sanxerunt, si vero innocentia eorum detestabili pulsatur invidia, opprimi eos nulla ratione patiaris, quia in omnibus causis consideratione divina illud fieri volumus, quod opinionem nostrae pietatis accumulat ».

34. Circa la posizione di Francis Clark, che attribuisce i *Dialogi* a un falsario forse romano del tardo secolo VII, un "dialogista" che aveva accesso agli *scrinia* pontifici e avrebbe inserito una ottantina di passi di Gregorio nella propria opera per rendere gregoriano il tutto, si vedano lo stato della questione e le considerazioni critiche di S. PRICOCO, *Le proposte di F. Clark sull'atetesi dei Dialogi*, in GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, I (libri I-II), a cura di S. PRICOCO, M. SIMONETTI, Milano, 2005 (Scrittori greci e latini), pp. 381-410.

35. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II (Livres I-III), éd. A. DE VOGÜÉ, P. ANTIN, Paris, 1979 (Sources chrétiennes, 260), l. I, c. 4, p. 38.

36. Ibid., l. I, c. 4, pp. 38, 40.

come essere diabolico e quindi cacciato; poco tempo dopo – così concludeva papa Gregorio il suo edificante racconto – Basilio, di nuovo a Roma, era stato bruciato vivo, per ardente desiderio del popolo cristiano: « in hac Romana urbe, exardescente zelo Christiani populi, igne crematus est »³⁷. A fronte della naturalezza con cui Gregorio Magno esaltava lo zelo incendiario dei suoi concittadini, sta dunque il rigore espresso da Teoderico, che si faceva guardiano della procedura prevista dalle leggi imperiali in una materia per lui doppiamente delicata: per la propria confessione ariana e per il coinvolgimento nel processo di pezzi di quell'aristocrazia romana cruciale per la tenuta dell'assise italico-gota.

Analogo atteggiamento Teoderico, attraverso le parole di Cassiodoro, mostrava in una lettera datata al periodo 507-511³⁸ che comminava a un *curialis* di nome Giovino l'esilio nell'isola di Vulcano³⁹. Durante una rissa, Giovino aveva ucciso un collega e si era quindi rifugiato « conscius facti sui » entro il recinto sacro di una chiesa⁴⁰: esercitare il diritto d'asilo poteva significare, per il reo, veder commutata la pena di morte in una meno grave, in quanto gli si riconosceva quantomeno la resipiscenza circa il delitto commesso. Per parte sua, l'autorità poteva appunto elargire una

37. Ibid., l. I, c. 4, p. 42. Nel commento a GREGORIO MAGNO, *Storie di santi* cit. (nota 34), p. 253, è acutamente notato che l'inciso « exardescente zelo Christiani populi » può essere inteso come un ablativo causale o temporale: proprio questa ambiguità « non lascia intendere se egli fu giustiziato dall'autorità penale, alla quale si era sottratto con la fuga, o dalla popolazione ». Anche nel primo caso, tuttavia, potrebbe aver avuto un ruolo di forte pressione il popolo di Roma.

38. CASSIODORI SENATORIS *Variae* cit. (nota 26), l. III, n. 47, pp. 102-103.

39. Le isole Lipari o Eolie erano destinazione di esilio da secoli: tra coloro che vi erano stati relegati, Plautilla, moglie di Caracalla, e Prisco Attalo, usurpatore filogoto, inviati da Onorio nel 416-417. Sull'arcipelago L. BERNABÒ BREA, *Le isole Eolie dal tardo antico ai Normanni*, Ravenna, 1988 (Biblioteca di *Felix Ravenna*, 5); E. KISLINGER, *Le isole Eolie in epoca bizantina e araba*, in *Archivio storico messinese*, 57 (1991), pp. 5-18; F. MAURICI, *Le isole minori della Sicilia in età bizantina*, in *Interconnections in the Central Mediterranean: the Maltese Islands and Sicily in History*, ed. A. BONANNO, P. MILITELLO, Catania, 2008, pp. 69-80, il quale sottolinea (p. 79) che « indubbio è l'uso di Pantelleria e Lipari (e dell'arcipelago maltese) come luogo di esilio e detenzione fino all'ultima fase bizantina ».

40. CASSIODORI SENATORIS *Variae* cit. (nota 26), l. III, n. 47, p. 102: « cum mutuae contentionis ardoribus excitatus rixam verborum usque ad nefarium collegae deduxit interitum, sed conscius facti sui intra ecclesiae saepta refugiens declinare se credit praescriptam legibus ultionem ».

pena alternativa, che avesse tratti simbolici tali da evocare quella scampata ⁴¹. Ed è appunto su tale registro che si avventura la lettera. Giovino, d'ora in poi carente del « patrio foco », dovrà vivere sempre esposto a un « exitiabili incendio », in un luogo dove le viscere della terra non mancano mai di produrlo ⁴². Mentre infatti la fiamma normale – « flamma (...) terrena » – si estingue se non è alimentata dalla consunzione « alicuius corporis », quella dell'isola continua ad ardere senza diminuire, per imperscrutabile forza della natura e in virtù della potenza divina che vi compie un diuturno miracolo ⁴³. Il colpevole deve essere inviato vivo in quel luogo affinché manchi del mondo di cui tutti godiamo e dal quale egli ha crudelmente bandito un altro uomo. Dovrà seguire, Giovino, l'esempio della salamandra, descritta come un verme della terra che trascorre l'esistenza « in ignibus » ⁴⁴.

41. Vasta la letteratura in tema di diritto d'asilo e di normativa che lo disciplina anche in relazione con il profilo sociale e/o penale di chi si rifugia in chiesa: rimando almeno ad A. DUCLOUX, *Ad ecclesias confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV^e-milieu du V^e s.)*, Paris, 1994 (De l'archéologie à l'histoire); A. D. MANFREDINI, *Debitori pubblici e privati « in ecclesias confugientes » da Teodosio a Giustiniano*, in *Rivista di diritto romano*, 2 (2002), pp. 305-326; M. MELLUSO, *In tema di servi fuggitivi in ecclesia in epoca giustiniana. Le Bullae Sanctae Sophiae*, in *Dialogues d'histoire ancienne*, 28 (2002), pp. 61-92; E. OSABA, *Responsabilité pénale et droit d'asile dans l'Hispania visigothique*, in *Responsabilité et antiquité*, I = *Méditerranées*, 34/35 (2003), pp. 77-105.

42. CASSIODORI SENATORIS *Variae* cit. (nota 26), l. III, n. 47, p. 102: « Iovinum curialem (...) Vulcanae insulae perpetua relegatione damnamus, ut et sacrato templo reverentiam habuisse videamur nec vindictam criminosus evadat in totum, qui innocenti non credidit esse parcendum. Careat proinde patrio foco cum exitiabili victurus incendio, ubi viscera terrae non deficiunt, cum tot saeculis iugiter consumantur ».

43. Ibid., l. III, n. 47, pp. 102-103: « flamma siquidem ista terrena, quae alicuius corporis imminutione nutritur, si non absumit, extinguitur: ardet continue inter undas medias montis quantitas indefecta nec imminuit, quod resolvi posse sentitur: scilicet quia naturae inextricabilis potentia tantum crementi cautibus reponit, quantum illi vorax ignis ademerit. Nam quemadmodum saxa incolumia permanerent, si semper inadiuvata decoquerent? Potentia siquidem divina sic de contrariis rebus miraculum facit esse perpetuum, ut palam consumpta occultissimis instauret augmentis, quae vult temporibus stare diuturnis ».

44. Ibid., l. III, n. 47, p. 103: « Mittatur ergo reus capitis in locum praedictum vivus: careat quo utimur mundo, de quo alterum crudeliter fugavit exitio, quando superstes recipit quod eventu mortis infligit: salamandrae secuturus exemplum, quae plerumque degit in ignibus. Tanto enim naturali frigore constringitur, ut flammis ardentibus temperetur, subtile ac parvum animal, lumbricis associum, flavo colore vestitum, vitam praestat soli, quae mortalia cuncta consumit ».

Tale epistola è, per certi versi, tipica di Cassiodoro ⁴⁵, con il suo muoversi tra società e natura, con il suo ritrovare una logica che struttura l'esistente e rende a esso conformi le *leges* fissate dagli antichi ⁴⁶: l'allusione al « patrio foco » potrebbe infatti riferirsi all'*aqua et igni interdictio*, attraverso la quale si estrometteva il reo dagli stessi fondamenti materiali della comunità prima di esiliarlo ⁴⁷. Ma in questa lettera vi è anche altro. Vi è la descrizione di un Altro Mondo, terrificante e possente, antitetico al mondo « quo utimur » e nel quale, tra le fiamme, si vive senza vivere: un inferno, insomma.

Ritengo possibile che, tra altre suggestioni ⁴⁸, anche questa lettera sia stata presente a papa Gregorio per ambientare nell'isola di Vulcano la famosa descrizione della fine di Teoderico nel IV libro dei *Dialogi* ⁴⁹. La ricordo ⁵⁰: il papa narra che un ormai defunto

45. Sulle digressioni nelle *Variae* si veda A. GIARDINA, *Cassiodoro, Teoderico e la porpora*, in *Roma e il papato nel medioevo. Studi in onore di Massimo Miglio*, I: *Percezioni, scambi, pratiche*, a cura di A. DE VINCENTIIS, Roma, 2012 (Storia e letteratura, Raccolta di studi e testi, 275), pp. 43-62.

46. A. GIARDINA, *Cassiodoro politico*, Roma, 2006, pp. 43-44: « per Cassiodoro, il patrimonio giuridico romano non richiedeva alcuna innovazione (...); era sufficiente preservare quanto il passato aveva stabilito: gli uomini non dovevano più convivere con l'apprensione per il cambiamento, poiché il *ius* aveva raggiunto, per merito degli *antiqui*, una condizione di pienezza ». E anche G. SERGI, *Le corti e il mecenatismo*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, I: *Il medioevo latino*, dir. G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, II: *La circolazione del testo*, Roma, 1994, p. 302: « nelle sue *Variae* scorgiamo sia il letterato impegnato in libere espressioni artistiche (...) sia l'intellettuale operativo, l'uomo di governo che redige in appropriata forma retorica le deliberazioni regie, mirando a fare dell'esperienza gota una parte perfettamente integrata della storia di Roma ».

47. La complessità dell'istituto è ripercorsa da G. CRIFÒ, *Exilica causa, quae adversus exulem agitur. Problemi dell'aqua et igni interdictio*, in *Du châtement dans la cité* cit. (nota 10), pp. 453-497.

48. M. P. CICCARESE, *La genesi letteraria della visione dell'aldilà: Gregorio Magno e le sue fonti*, in *Sogni, visioni e profezie nell'antico Cristianesimo = Augustinianum*, 29 (1989), pp. 435-449.

49. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, III (Livre IV), éd. A. DE VOGÜÉ, P. ANTIN, Paris, 1980 (Sources chrétiennes, 265), I. IV, c. 31, pp. 104, 106.

50. Questo l'intero capitolo « De morte Theoderici regis arriani » (ibidem) : « Gregorius. Postquam laboriose credidisti, operae pretium credo, si ea quae mihi a viris fidelibus sunt digesta narravero. Iulianus namque huius Romanae ecclesiae, cui Deo auctore deservio, secundus defensor, qui ante fere annos septem defunctus est, ad me adhuc in monasterio positum crebro veniebat, mecumque conloqui de animae utilitate consueverat. Hic itaque mihi quadam die narravit, dicens: "Theoderici regis temporibus, pater

funzionario gli aveva raccontato che il padre di suo suocero aveva fatto naufragio a Lipari. Lì un solitario di grande virtù gli aveva detto: « Sapete che il re Teoderico è morto? ». E aveva raccontato di aver visto il giorno prima Teoderico « discinctus atque discalciatus » e con le mani legate tra Giovanni papa e Simmaco patri-zio, che lo avevano quindi gettato « in hac vicina Vulcani olla ». Giunti a Roma, il naufrago e i suoi avevano appreso della morte del re, avvenuta proprio nel giorno in cui il suo « supplicium » era stato mostrato (« ostensum ») all'eremita. E poiché, concludeva Gregorio, Teoderico aveva fatto morire in carcere Giovanni e aveva trucidato col ferro Simmaco, giustamente è stato gettato « in igne » da coloro che in questa vita ingiustamente aveva giudicato (« in hac vita iniuste iudicavit »).

Alcuni anni fa, Franca Ela Consolino ha posto in relazione parte del racconto di Gregorio Magno con narrazioni relative agli imperatori Giuliano e Valente ⁵¹: in leggende a loro proposito fiorite, a un visionario è mostrato un tribunale di santi – apostoli, profeti, martiri – che decide la morte degli imperatori; da questo consesso si staccano due personaggi che svolgono il ruolo di giustizieri e tornano annunciando il fatto compiuto, senza tuttavia che il visionario assista alla scena della morte. Si può aggiungere che questo contesto giudiziario è appunto sviluppato da Gregorio in senso quasi tecnico. Il re Teoderico vi appare « discalciatus » e

soceri mei in Siciliam exactionem canonis egerat, atque iam ad Italiam rediebat. Cuius navis adpulsus est ad insulam quae Liparis appellatur et quia illic vir quidam solitarius magnae virtutis habitabat, dum nautae navis armamenta repararent, visum est praedicto patri soceri mei ad eundem virum Dei pergere, seque eius orationibus commendare. Quos vir Domini cum vidisset, eis inter alia conloquens dixit: 'Scitis quia rex Theodoricus mortuus est?'. Cui illi protinus responderunt: 'Absit. Nos eum viventem dimisimus, et nihil tale ad nos de eo nunc usque perlatum est'. Quibus Dei famulus addidit, dicens: 'Etiam mortuus est. Nam hesterno die hora nona inter Iohannem papam et Symmachum patricium discinctus atque discalciatus et vinctis manibus deductus in hac vicina Vulcani olla iactatus est'. Quod illi audientes, solliciti conscripserunt diem, atque in Italia reversi eo die Theodoricum regem invenerunt fuisse mortuum, quo de eius exitu atque supplicio Dei famulo fuerat ostensum". Et quia Iohannem papam adfligendo in custodia occidit, Symmachum quoque patricium ferro trucidavit, ab illis iuste in igne mitti apparuit, quos in hac vita iniuste iudicavit ».

51. F. E. CONSOLINO, *Sogni e visioni nell'agiografia tardoantica: modelli e variazioni sul tema*, in *Sogni, visioni e profezie* cit. (nota 48), pp. 237-256, e in particolare pp. 242-245 anche a proposito dell'analogo episodio delle *Storie* di Gregorio di Tours.

soprattutto « *discinctus* », vale a dire privato del *cingulum militiae*, segno insieme della sua funzione e della dignità relativa ⁵²: destituito dalla carica e non più protetto dalle prerogative dell'*honor*, Teoderico può essere condotto secondo diritto al *supplicium* infamante della *crematio* ed essere gettato nel fuoco, non senza che qualcuno – il solitario di Lipari – faccia da pubblico per l'esecuzione. E a ben vedere, il delitto per cui Teoderico è condannato, nulla ha formalmente a che fare con questioni religiose, in quanto si tratta di un duplice ed efferato assassinio di *honestiores*, perpetrato in nome di una giustizia strumentalmente e artatamente intesa.

È questa la demistificazione cui tendeva Gregorio Magno: rendere il grande re ostrogoto, che con rigore aveva inteso custodire « *iura veterum* » ⁵³, un giudice ingiusto e passibile esso stesso di giudizio e condanna nel solco delle leggi romane proiettate ora nell'aldilà. Ma per tale via il papa, che già richiamava i suoi interlocutori al « *tremendum iudicium* » che tutti attende, avvocava alla Chiesa, in senso più deciso, la facoltà di spingere lo sguardo nell'oltremondo ⁵⁴, per prevedere profeticamente, per minacciare, per verificare in visioni la punizione tra le fiamme dei potenti ⁵⁵.

52. Ha sottolineato importanza e significato del *cingulum militiae* nell'età romana e nell'alto medioevo K. F. WERNER, *Nascita della nobiltà. Lo sviluppo delle élite politiche in Europa*, Torino, 2000, pp. 150, 170-172.

53. Così ad esempio in CASSIODORI SENATORIS *Variae* cit. (nota 26), l. IV, n. 33, pp. 128-129: « *nos libenter annuimus, qui iura veterum ad nostram cupimus reverentiam custodiri* ». Sul significato di quell'esperienza di raccordo con il passato, B. SAITTA, *La civiltà di Teoderico. Rigore amministrativo, "tolleranza" religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma, 1993.

54. Sul « *tremendum iudicium* » nelle lettere del *Registrum* che peraltro « affrontano, per un'altissima percentuale, problemi di giustizia », si veda G. ARNALDI, *Gregorio Magno e la giustizia*, in *La giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, I, Spoleto, 1995 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLII), pp. 57-102 (cit. a p. 63). Cfr. anche L. GIORDANO, *Giustizia e potere giudiziario ecclesiastico nell'epistolario di Gregorio Magno*, Bari, 1997 (Quaderni di « *Vetera Christianorum* », 25), p. 38: « è costantemente presente nell'opera gregoriana l'idea (...) del giudizio di una suprema corte divina alla quale tutti i giudici terreni, depositari del delicato ruolo, si sottoporranno ». Da ultimo A. PADOA SCHIOPPA, *Gregorio Magno giudice*, in *Studi medievali*, ser. 3^a, LI (2010), pp. 581-610 (soprattutto pp. 608-610).

55. Il carattere fondativo, in senso politico, del libro IV dei *Dialogi* era già stato sottolineato da W. LEVISON, *Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters*, in *Festschrift Friedrich von Bezold dargebracht zum 70. Geburtstag von seinen Schülern, Kollegen und Freunden*, Bonn-Leipzig, 1921, pp. 81-100 (in particolare pp. 84-85).

3. Si tratta di tonalità che possiamo seguire con una certa chiarezza a partire dal secolo VIII in luoghi testuali di genere diverso, ma tra loro non impermeabili. È noto che il genere delle visioni conosce un suo peculiare sviluppo nel secolo VII all'interno di vite di santi, come quella di san Fursy, o in narrazioni autonome, come quella del monaco Baronto⁵⁶. Il racconto di tali esperienze può tuttavia anche essere tramandato in forma epistolare, come accade in una lettera da Bonifacio inviata verso il 717 a una badessa del Kent, nella quale si racconta in modo esteso dell'avventura extracorporea di un monaco di Wenlock⁵⁷. Fortemente influenzata dal libro IV dei *Dialogi*⁵⁸, la visione trascorre tra mondo terrestre, Paradiso e Inferno, scenari tutti di un giudizio cosmico nel quale angeli e demoni si contrappongono con violenza per il possesso delle anime: addirittura, l'anima contesa può anche appartenere a un ancora vivente, come è il caso di Ceolred, re di Mercia. Protetto da un enigmatico libro aperto su di lui dagli angeli, Ceolred è alla fine abbandonato dai difensori piangenti agli accusatori demoni che a lui « inputabant » una enorme quantità di delitti e che rivendicavano per lui la chiusura « sub durissimis inferorum claustris », dove essere punito in eterno⁵⁹. Parecchi anni dopo, verso il 745-746, e nel rivolgersi questa volta a Æthelbald,

56. C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e-XIII^e siècle)*, Rome, 1994 (Collection de l'École française de Rome, 189), pp. 99-186.

57. S. BONIFATII ET LULLI *Epistolae*, in M.G.H., *Epistolae*, III: *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, I, Berlin, 1892, n. 10, pp. 252-257. Per l'analisi CAROZZI, *Le voyage de l'âme* cit. (nota 56), pp. 195-226.

58. Ibid., p. 201.

59. S. BONIFATII ET LULLI *Epistolae* cit. (nota 57), n. 10, p. 256: nel racconto di Bonifacio, il monaco di Wenlock « similiter testatus est de Ceolredo rege Mercionum, quem illo tamen tempore, quo haec visa sunt, in corpore fuisse non dubium est. Quem, ut dixit, videbat angelico quodam umbraculo contra impetum daemoniorum, quasi libri alicuius magni extensione et superpositione, defensum. Ipsi autem daemones anhelando rogabant angelos, ut, ablata defensione illa, ipsi permitterentur crudelitatis eorum voluntatem in eo exercere. Et inputabant ei horribilem ac nefandam multitudinem flagitiorum; et minantes dicebant, illum sub durissimis inferorum claustris claudendum et ibi, peccatis promerentibus, aeternis tormentis cruciandum esse. Tunc angeli solito tristiores facti (...) auferebant superpositi tutaminis defensionem ». Su Ceolred, morto nel 716, e sulla Mercia, B. YORKE, *The Origins of Mercia*, in *Mercia. An Anglo-Saxon Kingdom in Europe*, ed. M. P. BROWN, C. A. FARR, Leicester, 2001 (Studies in the Early History of Europe), pp. 13-22.

anche lui re di Mercia ⁶⁰, Bonifacio lo ammoniva a non fare la fine del suo predecessore che, impazzito nel corso di un banchetto con i suoi conti, era « sine dubio » passato direttamente ai tormenti dell'inferno ⁶¹. I disordini sessuali che Bonifacio rimproverava a Æthelbald erano aggravati da un altro, gravissimo peccato: l'aver egli infranto, sull'esempio di Ceolred, i privilegi di chiese e monasteri ed essersi impadronito dei loro beni, mentre questi erano rimasti inviolati dall'età in cui « apostolicus pontifex sanctus Gregorius » aveva convertito la gente degli Angli ⁶².

Questa dei beni ecclesiastici da difendere anche attraverso la minaccia delle fiamme infernali era appunto la nuova frontiera: essa impegnerà nel tempo i vertici istituzionali religiosi con modalità che appaiono strutturarsi nella costellazione di fonti papali precedenti la conquista del regno longobardo e in primo luogo nel

60. S. BONIFATII ET LULLI *Epistolae* cit. (nota 57), n. 73, pp. 339-345. La figura di Æthelbald e i caratteri del suo regno sono esaminati in *Æthelbald and Offa. Two Eighth-Century Kings of Mercia. Papers from a Conference held in Manchester in 2000*, ed. D. HILL, M. WORTHINGTON, Oxford, 2005.

61. S. BONIFATII ET LULLI *Epistolae* cit. (nota 57), n. 73, pp. 343-344: « Nam Ceolredum, precessorem venerande celsitudinis tuae – ut testati sunt, qui praesentes fuerant – apud comites suos splendide epulantem malignus spiritus (...) peccantem subito in insaniam mentis convertit; ut sine paenitentia et confessione furibundus et amens et cum diabolis sermocinans et Dei sacerdotes abhominans de hac luce sine dubio ad tormenta inferni migravit ».

62. Ibid., n. 73, p. 343: « Praeterea nuntiatum est nobis, quod multa privilegia ecclesiarum et monasteriorum fregisses et abstulisses inde quasdam facultates. (...) Et dicitur, quod prefecti et comites tui maiorem violentiam et servitutem monachis et sacerdotibus inrogent, quam ceteri ante christiani reges fecissent. Igitur, postquam apostolicus pontifex sanctus Gregorius, ab apostolica sede missis predicatoribus catholicae fidei, gentem Anglorum ad Deum verum convertit, privilegia ecclesiarum in regno Anglorum intermerata et inviolata permanserunt usque ad tempora Ceolredi regis Mercionum et Osredi regis Derorum et Berniciorum. Hi duo reges haec duo peccata maxima in provinciis Anglorum diabolico instinctu suis exemplis sceleratis contra praecepta evangelica et apostolica salvatoris nostri publice facienda monstraverunt. Et in istis peccatis commorantes, id est stupratione et adulterio nonnarum et fractura monasteriorum, iusto iudicio Dei damnati, de culmine regali huius vitae abiecti et immatura et terribili morte praeventi, a luce perpetua extranei, in profundum inferni et tartarum abyssi demersi sunt ». Sul giovane Osred re di Northumbria, assassinato nel 716, e sulle regioni di Deira e Bernicia si veda I. WOOD, *Monasteries and the Geography of Power in the Age of Bede*, in *Northern History*, 45 (2008), pp. 11-25; più in generale *Early Medieval Northumbria. Kingdoms and Communities, AD 450-1100*, ed. D. PETTS, S. TURNER, Turnhout, 2010 (Studies in the Early Middle Ages, 24).

Codex Carolinus, l'insieme di lettere provenienti da Roma e riunite insieme per volontà di Carlo Magno nel 791, ma sgrunate dal 739 e dalle epistole inviate da papa Gregorio III all'« eccellentissimo filio » e « subregulo » Carlo Martello ⁶³. Inizialmente, i richiami papali a intervenire perché siano rispettati i possedimenti di san Pietro e sia difeso il “peculiare” popolo dei Romani dagli empi Longobardi si svolgono nel solco della tradizione fissata nel *Registrum* di Gregorio Magno: in particolare i papi Gregorio III e Stefano II ricordavano ai loro lontani interlocutori, con variazioni minime sul tema, il tribunale del sommo giudice e il giorno del tremendo giudizio affinché i Franchi non dovessero poi piangere in eterno ⁶⁴. Le cose cambiavano sensibilmente nel febbraio 756, allorché Astolfo poneva Roma sotto assedio e Stefano II faceva uscire in modo avventuroso dalla città tre missive, una delle quali – famosissima – come fosse stata scritta da san Pietro in persona ⁶⁵. Nel drammatico frangente la voce di Stefano-Pietro si indirizzava gerarchicamente a tutte le componenti franche, dai re Pipino Carlo e Carlomanno, alle élites religiose e militari giù giù fino al popolo del regno, mentre la forma eccezionale della lettera permetteva di fare leva su sentimenti e paure che coinvolgevano profeticamente il futuro. Nelle parole dell'apostolo infatti, il soccorso

63. *Codex Carolinus*, in M.G.H., *Epistolae*, III: *Epistolae Merowingici et Karolini aevi* cit. (nota 57), n. 1, p. 476.

64. Ad esempio: « ortamur bonitatem tuam coram Domino et eius terribili iudicio, christianissime fili, ut propter Deum et anime tue salutem subvenias ecclesie santi Petri et eius peculiari populo » (ibid., n. 2, p. 478); « quae ei [a san Pietro] promisistis et per donationem offerendum polliciti estis, contradere festinate, ut non lugeatis in aeternum et condemnati maneatis in futura vita. (...) Coniuro vos (...) per tremendum iudicii diem, (...) ubi nulla est ingeniosa excusatio » (ibid., n. 7, pp. 492-493); e anche n. 5, p. 488; n. 7, p. 490.

65. Ibid., nn. 8-10, pp. 494-503. Il contesto è ricostruito da L. DUCHESNE, *I primi tempi dello stato pontificio*, intr. G. MICCOLI, Torino, 1970 (Biblioteca di cultura storica, 25), pp. 27-37. A proposito del fatto che nella lettera di Stefano-Pietro, l'“apostolo” usi come arma il linguaggio della famiglia (i Franchi figli adottivi di Pietro e dunque giuridicamente fratelli dei Romani), oltre a quelli della profezia e dell'identificazione tra i popoli eletti degli Ebrei e dei Franchi (e implicitamente della superiorità dei papi, vicari del Dio che, fattosi uomo, segna il passaggio al *novus, verus Israel*) rimando a G. GANDINO, *Il mondo franco e l'ideologia dell'espansione*, in *Carlo Magno e le Alpi*. Atti del XVIII Congresso internazionale di studio sull'alto medioevo, Spoleto, 2007 (Atti dei Congressi, XVIII), pp. 40-42.

prestatore avrebbe procurato riconoscenza e protezione in questa vita ed eternità felice nell'altra⁶⁶; all'opposto, il mancato intervento in favore di Roma avrebbe determinato l'invasione del regno dei Franchi e la conseguente loro dispersione « sicut Israheliticus populus dispersus est »⁶⁷. Ma soprattutto, nell'aldilà, i corpi e le anime dei Franchi sarebbero stati dilaniati e straziati « in aeterno atque inextinguibili Tartareo igne cum diabolo et eius pestiferis angelis »⁶⁸. Come noto, Pipino III rispondeva al disperato appello intervenendo militarmente in Italia e provvedendo a nuove restituzioni-donazioni alla chiesa di Roma⁶⁹; subito dopo Astolfo provvidenzialmente moriva, come annunciava al sovrano franco, nel 757, un trionfante Stefano II: il divoratore del sangue dei cristiani, il distruttore delle chiese di Dio era infatti « in inferni voraginem demersus » chiudendo così la sua empia vita⁷⁰. L'incubo dei papi del secolo VIII, quello di diventare vescovi di un'Italia longobarda, si sostanziava dunque in immagini terrificanti proprio mentre i Franchi andavano elaborando una nuova autocoscienza, che da lì a pochi anni avrebbe avuto nel prologo lungo della *Lex Salica*⁷¹ una ricaduta formale dai tratti pure concorrenziali con

66. *Codex Carolinus* cit. (nota 63), n. 10, p. 503: « Si obedieritis velociter, erit vobis pertingens ad magnam mercedem, et meis suffragiis adiuvati et in praesenti vita omnes vestros inimicos superantes et longevi persistentes bona terre comedetis et eternam procul dubio fruimini vitam ».

67. *Ibidem*: « Liberare eam [Roma] et eius Romanum populum, fratres vestros, et nequaquam invadi permittatis a gente Langobardorum: sic non sint invase provincie et possessiones vestre a gentibus, quas ignoratis. Non separer a populo meo Romano: sic non sitis alieni aut separati a regno Dei et vita aeterna (...); et ne dispergantur amplius oves dominici gregis mihi a Deo commissi, videlicet populum Romanum, sic non vos dispergat et proitiat Dominus, sicut Israheliticus populus dispersus est ».

68. *Ibidem*: « Coniuro vos, coniuro, ut prelatum est, dilectissimi, per Deum vivum et omnino praetor: minime permittatis hanc civitatem meam Romanam et in ea habitantem populum amplius a gente Langobardorum laniari: sic non lanientur et crucientur corpora et anime vestre in aeterno atque inextinguibili Tartareo igne cum diabolo et eius pestiferis angelis ». Da notare il lessico (*cruciari, laniari*) che, insieme con il fuoco, ricostituisce nell'aldilà la triade *crux-crematio-bestiae*.

69. O. CAPITANI, *La Promissio Carisiaca. Il problema storiografico: presupposti e 'revisionismi'*, in *Roma e il papato* cit. (nota 45), pp. 63-82.

70. *Codex Carolinus* cit. (nota 63), n. 11, pp. 505-506: « Etenim tyrannus ille, sequax diaboli, Haistulfus, devorator sanguinum Christianorum, ecclesiarum Dei destructor, divino ictu percussus est et in inferni voraginem demersus ».

71. Il prologo lungo è datato al 763-764: R. SCHMIDT-WIEGAND, « *Gens Franconum in-*

Roma ⁷²: dopo l'agnizione del battesimo, la « gens Francorum inclita » aveva infatti onorato i corpi dei santi martiri, che i Romani invece « igne cremaverunt vel ferro truncaverunt vel besteis lacerando proiecerunt » ⁷³.

Ma il linguaggio papale delle lettere indirizzate verso il regno dei Franchi aveva innanzitutto effetto sulla documentazione romana, in quel luogo particolare rappresentato dalle clausole comminatorie. Nel ratificare con un concilio, il 4 luglio del 761, la fondazione della chiesa e del monastero di San Silvestro *de Capite* nella propria casa natale ⁷⁴, papa Paolo I, fratello carnale di Stefano II, elaborava una *sanctio* di inusitata durezza in cui spira – è il caso di dirlo – un'aria di famiglia rispetto alle lettere del fratello-predecessore: dopo aver ricordato le devastazioni portate nei cimiteri suburbani dall'empio assedio dei Longobardi ⁷⁵, Paolo I confermava le proprie disposizioni per San Silvestro e dotava l'ente di ampi possedimenti ⁷⁶; chiunque, fosse pure uno tra i suoi successori o

clita ». Zur Gestalt und Inhalt des längeren Prologes der Lex Salica, in *Festschrift für Adolf Hofmeister zum 70. Geburtstag*, hrsg. U. SCHEIL, Halle, 1955, pp. 233-250.

72. Una concorrenza con Roma che emerge a tratti, come già era avvenuto nel secolo VII a proposito delle origini troiane dei Franchi nella *Cronaca* di Fredegario: A. GIARDINA, *Le origini troiane dall'impero alla nazione*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda antichità e alto medioevo*, I, Spoleto, 1988 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLV), pp. 177-209.

73. *Lex Salica*, in M.G.H., *Leges*, I: *Leges nationum Germanicarum*, IV/2, Hannover, 1969, cc. 1, 4, pp. 2, 6, 8: « Gens Francorum inclita, auctorem Deo condita, fortis in arma, firma pace fetera, profunda in consilio, corporea nobilis, incolumna candore, forma egregia, audax, velox et aspera, [nuper] ad catholicam fidem conversa, emunis ab heresa (...). Haec est enim gens, que fortis dum esset robore valida, Romanorum iugum durissimum de suis cervicibus excusserunt pugnando, atque post agnitionem baptismi sanctorum martyrum corpora, quem Romani igne cremaverunt vel ferro truncaverunt vel besteis lacerando proiecerunt, Franci [reperta] super eos aurum et lapides preciosos ornaverunt ».

74. V. FEDERICI, *Regesto del monastero di S. Silvestro de Capite*, in *Archivio della reale società romana di storia patria*, 22 (1899), n. 1, pp. 254-263.

75. *Ibid.*, n. 1, p. 257: « Igitur, cum per evoluta annorum spacia, diversa sanctorum Christi martyrum atque confessorum eius, foras muros huius Romanae urbis sita antiquitus coemeteria neglecta, satis manerent diruta, contigit postmodum ab impia Longobardorum gentium impugnatione funditus esse demolita. Qui etiam, et aliquanta ipsorum effodientes martyrum sepulchra et impie devastantes, quorundam sanctorum depraedati auferentes, secum deportaverunt corpora ».

76. Analisi della terminologia usata nel documento in M. LENZI, *Forme e funzioni dei*

un qualche *homo potens*, avesse infranto quanto da lui disposto sarebbe incorso nell'ira del Giudice supremo⁷⁷. Soprattutto i colpevoli, con il diavolo e le sue atroci schiere, « in Tartareo igne et inextinguibili incendio, et in voragine chaos demersi crementur in aeternum »⁷⁸: come si vede, gli stessi lemmi ed espressioni delle lettere di Stefano II servivano a proteggere il neonato monastero. Né questo è l'unico caso di permeabilità tra testi in senso lato politici in quanto sostanzialmente volti a preservare autonomia e integrità patrimoniale. La lettera in assoluto più violenta del *Codex Carolinus* è quella in cui Stefano III si indirizzava nel 770 ai fratelli Carlo e Carlomanno perché gli era giunta notizia che uno di loro intendeva prendere in moglie la figlia di Desiderio⁷⁹: questo voleva dire, secondo il papa, unire i destini propri e del popolo dei Franchi alla perfida, fetentissima, orribile gente dei Longobardi, neppure computata nel novero delle nazioni e da cui notoriamente derivava il genere dei lebbrosi⁸⁰. A san Pietro i Franchi aveva-

trasferimenti dei beni della chiesa in area romana, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, 111 (1999), pp. 783-787.

77. FEDERICI, *Regesto del monastero* cit. (nota 74), n. 1, p. 260: « Si quis autem ex nostris successoribus pontificibus, aut ex quocumque homine potente, vel inferiore, magna scilicet parvaeque persona, cuiuscumque sit honoris praeditus et dignitatis, praesumpserit (...) haec (...) destruere, aut dissolvere, vel quoquo modo temerare, aut etiam frangere (...), sciat se (...) esse et a regno Dei alienatum, contrarios sibi sentiens omnes eosdem sanctos martyres et confessores et virgines Christi, et cum ipsis ante tribunal Dei omnipotentis in tremenda examinis die iudicii debeant, cum eisdem sanctis, facere rationes ».

78. Ibid., n. 1, pp. 260-261: « Ipsum enim iudicem peto (...) ut iram suae potentiae, omnibus huius nostri apostolici constituti transgressoribus inferat, et insanabili ultionis vulnere percutiat cunctos (...). Et cum diabolo eiusque atrocissimis et teterrimis pompis, atque cum Iuda traditore domini nostri salvatoris Iesu Christi, et omnibus impiis deputari in Tartareo igne et inextinguibili incendio, et in voragine chaos demersi crementur in aeternum ». A proposito della durezza della *sanctio* e del fatto che questo privilegio di Paolo I fu « considerato dal Caspar un *dictatus papae* anche a motivo di tale *sanctio* », P. CONTE, *Regesto delle lettere dei papi del secolo VIII*. Saggi, Milano, 1984, p. 114 (e regesto pp. 222-226).

79. *Codex Carolinus* cit. (nota 63), n. 45, pp. 560-563. Sulla lettera, W. POHL, Alienigena coniugia. *Bestrebungen zu einem Verbot auswärtiger Heiraten in der Karolingerzeit*, in *Die Bibel als politisches Argument*, hrsg. A. PEČAR, K. TRAMPEDACH = *Historische Zeitschrift*, 43 (2007), pp. 159-188 (in particolare pp. 165-175).

80. *Codex Carolinus* cit. (nota 63), n. 45, p. 561: « Itaque nostrae perlatum est notio-ni, quod certae cum magno cordis dolore dicimus: eo quod Desiderius Langobardorum rex vestram persuadere dinoscitur excellentiam, suam filiam uni ex vestra fraternitate in

no giurato di avere per nemici i nemici di Roma e ora invece si mettevano con la spregiura gente dei Longobardi, che sempre attentava alla chiesa e sempre invadeva i territori dei Romani⁸¹: li costringessero invece a restituire quanto dovuto alla « sanctae Dei ecclesiae Romane rei puplicae »!⁸² Se qualcuno, concludeva Stefano III, avesse agito in modo difforme rispetto alla sua lettera, che era stata solennemente posta nella confessione di san Pietro prima di essere inviata, quel qualcuno sarebbe incorso nell'anatema e « cum diabolo et eius atrocissimis pompis et ceteris impiis

conuvio copulari. (...) Quae est enim, praecellentissimi filii, magni reges, talis desipientia (...) quod vestra praeclara Francorum gens, quae super omnes gentes enitet, et tam splendidua ac nobilissima regalis vestrae potentiae proles perfidae, quod absit, ac foetentissimae Langobardorum genti polluat, quae in numero gentium nequaquam computatur, de cuius natione et leprosum genus oriri certum est! ». Poco più avanti il papa parla di « detestabili atque abhominabili contagio », di « se contaminare aut commiscere cum horrida Langobardorum gente ».

81. Ibid., n. 45, p. 562: « Nam et illud excellentiam vestram oportet meminere: ita vos beato Petro et praefato vicario eius vel eius successoribus spondidisse, se amicis nostris amicos esse et se inimicis inimicos: sicut et nos in eadem sponsione firmiter dinoscimur permanere. Et quomodo nunc contra vestras agere contenditis et cum nostris inimicis coniunctionem facere vultis, dum ipsa periura Langobardorum gens, semper ecclesiam Dei expugnantes et hanc nostram Romanorum provintiam invadentes, nostri esse conprobantur inimici? ».

82. Ibid., n. 45, p. 563: « Sed magis recordantes, quae beato Petro apostolorum principi polliciti estis, viriliter eisdem nostris inimicis Langobardis resistite, distringentes eos firmiter, ut propria sanctae Dei ecclesiae Romane rei puplicae reddere debeant, eo quod, omnia quae vobis polliciti sunt transgredientes, nos cotidie adfligendo et obprimendo non cessant, etiam quia aliquid nobis reddere minime sunt inclinati etiam et nostros invadere fines noscuntur ». Come notato da G. ARNALDI, *Alle origini del potere temporale dei papi: riferimenti dottrinari, contesti ideologici e pratiche politiche*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a cura di G. CHITTOLINI, G. MICCOLI, Torino, 1986 (Storia d'Italia, Annali, 9), p. 63, le parole « sanctae Dei ecclesiae Romane rei puplicae », che ricorrono nelle lettere di Stefano II e Stefano III e « sono sempre usate in casi obliqui », possono essere tradotte, a seconda della costruzione, con « lo stato romano della santa Chiesa di Dio » oppure con « la santa Chiesa di Dio dell'impero dei Romani »: con la prima « avremmo qui una precoce designazione dello Stato della Chiesa. Ma è una spiegazione del tutto inverosimile (...). Secondo l'altra costruzione (...) avremmo invece una formulazione sintetica dell'ecclesiologia dagli orizzonti molto limitati che caratterizza i papi di questo periodo ». Vale a dire un'ecclesiologia che in realtà guardava « alla breve cerchia di terre e di paesi compresi nei ducati di Roma e di Perugia, nell'E-sarcato (in senso stretto) e nella Pentapoli » (p. 62).

aeternis incendiis concremandum deputatum »⁸³. Proprio questa parte finale della lettera e questo giro di frase echeggiano molto da vicino la *sanctio* di una delle formule del *Liber Diurnus*⁸⁴, il cui testimone più antico è datato tra la fine del secolo VIII e l'inizio del IX⁸⁵. A sua volta la formula di privilegio papale conserva traccia dell'originale destinato al monastero di Santa Maria di Piumarola⁸⁶, nei pressi di Cassino, fondato verso il 750 dalla romana Tassia, moglie di Ratchis, e dalla loro figlia. E se Astolfo, il distruttore delle chiese di Dio, aveva esplicitamente annullato nelle sue leggi le donazioni effettuate dal fratello Ratchis e da Tassia, esponenti di vertice della corrente filoromana⁸⁷, i papi non facevano invece distinzioni: essi usavano infatti per deterrenza lo stesso argomento della *crematio* oltremondana sia per chi osasse intaccare prerogative e beni della chiesa, fossero anche giunti per via longobarda, sia per chi, come i Franchi e i loro re, quelle prero-

83. *Codex Carolinus* cit. (nota 63), n. 45, p. 563: « Et si quis, quod non optamus, contra huiusmodi nostrae adiurationis atque exhortationis seriem agere praesumpserit, sciat se auctoritate domini mei, beati Petri apostolorum principis, anathematis vinculo esse innodatum et a regno Dei alienum atque cum diabolo et eius atrocissimis pompis et ceteris impiis aeternis incendiis concremandum deputatum ».

84. TH. E. VON SICKEL, *Liber diurnus Romanorum pontificum*, Wien, 1889, formula n. 86 (*Diversa privilegia apostolice auctoritatis*), p. 113: « si quis autem, quod non optamus, nefario ausu presumpserit haec quae a nobis ad laudem Dei pro stabilitate iam dicti monasterii statuta sunt, refragare aut in quoquam transgredi, sciat se anathematis vinculo innodatum et cum diabolo et eius atrocissimis pompis atque Iuda traditore domini nostri Iesu Christi aeterni incendii supplicio concremandum deputatum ». Per il commento della formula, *ibid.*, pp. 33-35.

85. L. SANTIFALLER, *Liber Diurnus. Studien und Forschungen*, hrsg. H. ZIMMERMANN, Stuttgart, 1976 (Päpste und Papsttum, 10), in particolare pp. 169-198.

86. VON SICKEL, *Liber diurnus* cit. (nota 84), formula n. 86 (*Diversa privilegia apostolice auctoritatis*), pp. 111-112: « Ill' episcopus, servus servorum Dei, ill' religioso abbati venerabilis monasterii sanctae Dei genetricis semper virginis Marie dominae nostrae et per eum in eodem venerabili monasterio in perpetuum. (...) Igitur quia postulasti a nobis, quatenus monasterium sanctae Dei genetricis semper virginis Mariae domine nostre, situm in locum qui vocatur Plumbariolo territorio Aquinense, privilegiis sedis apostolice infulis decoretur, (...) hac nostra auctoritate id quod exposcitur effectui mancipamus ».

87. F. BOUGARD, *Dot et douaire en Italie centro-septentrionale, VIII^e-X^e siècle. Un parcours documentaire*, in *Dots et douaires dans le haut moyen âge*, éd F. BOUGARD, L. FELLER, R. LE JAN, Rome, 2002 (Collection de l'École française de Rome, 295), pp. 75-76; C. LA ROCCA, *Les cadeaux nuptiaux de la famille royale en Italie*, *ibid.*, p. 505.

gative e quei beni non difendeva dai Longobardi scegliendo invece la collusione con il nemico.

4. Nella documentazione esaminata, le fiamme infernali compaiono dunque per scopi affini e secondo due modalità: una generica, come nelle formule comminatorie, una invece specifica, nei confronti di interlocutori precisi e in momenti di alta tensione politica. Soprattutto in quest'ultimo caso si avvertono tratti profetici che tendono a rendere voce di Dio la voce di chi parla: proprio questa tendenziale identificazione permette di sottoporre a giudizio le azioni, comprese quelle dei sovrani, e di comminare pene future o prospettare pene analoghe a quelle che filtrano attraverso visioni. Molti di questi elementi emersi nel secolo VIII dilatano poi ai secoli successivi: si pensi ad esempio alla fase di implosione dell'impero carolingio e di conflittualità che coinvolge il potere laico di vertice. Negli scritti riconducibili a uno dei protagonisti indiscussi di tale fase, l'arcivescovo Incmaro di Reims, ritroviamo infatti con nettezza il nesso tra fuoco dell'inferno e difesa a oltranza dell'autonomia e dei beni di chiese e monasteri. Così nei *Gesta Dagoberti*, cui Incmaro collaborò nel periodo in cui era a Saint-Denis⁸⁸, la morte di Teoderico come raccontata nei *Dialogi* di Gregorio Magno⁸⁹ è adattata a Dagoberto in modo profondamente creativo e attualizzante: un eremita di un'isola siciliana riferisce infatti al vescovo di Poitiers, che lì era approdato, di aver visto Dagoberto legato e trascinato da demoni « ad Vulcania lo-

88. CAROZZI, *Le voyage de l'âme* cit. (nota 56), p. 354.

89. Circa l'immagine di Teoderico in età carolingia si veda A. GOLTZ, *Barbar – König – Tyrann. Das Bild Theoderichs des Großen in der Überlieferung des 5. bis 9. Jahrhunderts*, Berlin, 2008, pp. 599-604, dove in particolare l'autore si sofferma sul dialogo tra Walafrido Strabone e il personaggio di *Scintilla* nei *Versus in Aquisgrani palatio editi anno Hludowici imperatoris XVI. de imagine Tetrici*, ed. E. DÜMMER, in *M.G.H., Poetae Latini aevi Carolini*, II, Berlin, 1884, pp. 370-378. La statua di Teoderico, trasportata da Ravenna ad Aquisgrana, offre il destro per evocare la fine del re goto: « Tetricus, Italicis quondam regnator in oris, / multis ex opibus tantum sibi servat avarus, / at secum infelix piceo spatiat Averno, / cui nihil in mundo, nisi vix fama arida restat. / Quamquam thermarum vulgus vada praeparet olli, / hoc sine nec causa, nam omni maledicetur ore, / blasphemumque dei ipsius sententia mundi / ignibus aeternis magnaëque addicit abyssu » (p. 371, vv. 30-37).

ca »⁹⁰; nella situazione disperata, erano venuti in suo soccorso i santi Dionigi, Maurizio e Martino che lo avevano portato in cielo. E questo perché Dagoberto aveva riccamente dotato chiese e monasteri, e in particolare quelli dedicati ai suoi salvatori⁹¹. L'esito opposto è contenuto nella lettera inviata nell'858 a Ludovico il Germanico dai vescovi riuniti a Quierzy e da Incmaro compo-

90. Che l'isola di Vulcano fosse divenuta sinonimo di inferno e per antonomasia "inferno di Teoderico" è attestato alla fine del secolo VIII dal cosiddetto *Hodoeporicon* di Willibald, scritto da una monaca anglosassone di Heidenheim, che così descrive il ritorno del protagonista e dei suoi compagni dall'Oriente: « et inde navigaverunt ad insulam Vulcana; ibi est infernus Theodrichi. Cumque illic veniebant, ascendebant de nave, ut viderent, qualis esset infernus. Statimque Willibaldus curiosius et volens videre, qualis esset intus ille infernus, et volebat ascendere in montis cacumen, ubi infernus subitus erat, et non poterat, qui faville de tetro tartaro usque ad marginem ascendentes glomerati illic iacebant (...), ut ascensum Willibaldo prohibebant. Sed tamen tetrum atque terribilem horrendumque eructuantem de puteo flammam erumpere videbat, ad instar tonitruum tonantis sic flammam magnum et fumi vaporem valde supblime in alto ascendentem terribiliter intuebat. Ille fomix, quem scriptores habere solent, illum videbat de inferno ascendentem » (*Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis*, ed. O. HOLDER-EGGER, in M.G.H., *Scriptores*, XV/1, Hannover, 1887, pp. 101-102).

91. *Gesta Dagoberti I. regis Francorum*, ed. B. KRUSCH, in M.G.H., *Scriptores rerum Merovingicarum*, II: *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae sanctorum*, Hannover, 1888, c. 44, pp. 421-422: « Legationem tum forte illustris defensor Pictavensis ecclesiae Ansoaldus in partes Siciliae agebat. Ea peracta, cum navali reverteretur subsidio, applicuit ad quandam brevem insulam, in qua reverentissimus quidam senex, cui erat nomen Iohannes, solitariam ducebat vitam (...). Igitur cognito, de Galliis qua de causa missus fuisset, rogat senex, ut Dagoberti regis Francorum sibi mores studiumque exponat. Quod cum ille diligenter fecisset, senex addidit, quod dum quadam die (...) quieti paululum indulisset, accessisse ad se virum quendam canicie venerandum seque expergefatum admonuisse, quatinus (...) pro Dagoberti regis Francorum anima divinam clementiam exoraret, eo quod ipso die spiritum exalasse. Quod dum facere maturaret, apparuisse sibi haud procul in pelago teterrimos spiritus, vinctum regem Dagobertum in lembo per spatium maris agitantes atque ad Vulcania loca, inflictis insuper verberibus, trahentes, ipsumque Dagobertum beatos Dyonium et Mauricium martyres et sanctissimum Martinum confessorem ad sui liberationem continuis vocibus flagitantem. Nec mora intonuisse caelum, fulmina-que per procellas disiecta, interque era repente apparuisse praecellentissimos viros niveis comptos vestibibus, seque tremefactum ex eis quaesisse, quinam essent, illosque respondisse, quos Dagobertus in adiutorium vocaverat (...) ut eum ereptum in sinu Abrahae collocarent. Itaque hostes humani generis velociter insequentes, animam, quam verberibus minisque vexabant, ereptam ad ethera secum levasse (...). Quae non tam veri similia quam verissima, ut arbitror, videri possunt, quoniam idem rex, cum et alias longe lateque ecclesias ditasset, tum praecipue horum copiosissime locupletavit ».

sta ⁹²: ricordando a Ludovico, in lotta contro Carlo il Calvo, che era lo spirito del Padre a parlare attraverso di loro, Incmaro e i vescovi facevano ampio uso della cifra del *terror verbi* ⁹³ e ammonivano il sovrano a non fare la fine di Carlo Martello, visto contorcersi da un vescovo rapito in estasi « in inferno inferiore » ⁹⁴. Come accaduto al re Ceolred, la cui sorte Incmaro conosceva attraverso l'epistolario di Bonifacio, la pena eterna era dovuta alla spoliazione sistematica, da parte di Carlo Martello, delle « res ecclesiarum » necessarie per le luminarie del culto e per il sostentamento dei poveri ⁹⁵: e se è vero che l'antico diritto del *princeps* Carlo Martello di avocare alla cosa pubblica le ricchezze delle chiese aveva portato a eccessi ⁹⁶, filtra comunque dalla lettera di Quierzy,

92. Tenendo tuttavia conto del fatto che Incmaro ne fu il redattore, ma l'elaborazione fu collettiva: J. DEVISSE, *Hincmar, archevêque de Reims. 845-882*, I, Genève, 1975, pp. 314-315.

93. Sul significato di questa modalità nel contesto specifico rinvio a G. GANDINO, *Il palatium e l'immagine della casa del padre: l'evoluzione di un modello nel mondo franco*, in *Studi medievali*, ser. 3^a, L (2009), pp. 75-104.

94. *Epistola synodi Carisiacensis ad Hludovicum regem Germaniae directa*, in M.G.H., *Leges*, II: *Capitularia regum Francorum*, II/2, Hannover, 1893, n. 297, pp. 432-433: « Quapropter, sicut et illae res ac facultates, de quibus vivunt clerici, ita et illae sub consecratione immunitatis sunt, de quibus debent militare vasalli, et pari tuitione a regia potestate in ecclesiarum usibus debent muniri. Quia vero Karolus princeps, Pippini regis pater, qui primus inter omnes Francorum reges ac principes res ecclesiarum ab eis separavit atque divisit, pro hoc solo maxime est aeternaliter perditus, signis manifestatur evidentibus. Nam sanctus Eucherius Aurelianensium episcopus (...) in oratione positus ad alterum est saeculum raptus et (...) vidit illum in inferno inferiore torqueri. Cui interroganti ab angelus eius ductore responsum est, quia (...) anima et corpore sempiternis poenis est deputatus et recipit simul cum suis peccatis poenas propter peccata omnium, qui res suas et facultates in honore et amore Domini ad sanctorum loca in luminaribus divini cultus et alimoniis servorum Christi ac pauperum pro animarum suarum redemptione tradiderant ».

95. Una rilettura delle accuse rivolte a Carlo Martello alla luce, anche, del ruolo svolto da Incmaro è in P. FOURACRE, *The Age of Charles Martel*, Harlow, 2000, pp. 121-154. Si veda inoltre P. E. DUTTON, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, Lincoln-London, 1994, pp. 169-194. E ancora, per le relazioni tra la dannazione di Carlo Martello come descritta nella lettera di Quierzy e l'analoga visione contenuta nella *Vita Eucherii*, DEVISSE, *Hincmar* cit. (nota 92), pp. 323-325; M. AUBRUN, *Caractères et portée religieuse et sociale des « Visiones » en Occident du VI^e au XI^e siècle*, in *Cahiers de civilisation médiévale*, 90 (1980), pp. 121-122; CAROZZI, *Le voyage de l'âme* cit. (nota 56), pp. 354-355.

96. K. F. WERNER, *Hludovicus Augustus. Gouverner l'empire chrétien – Idées et réalités*,

e dai *Gesta Dagoberti*, un riposizionamento concettuale determinato dai tempi di crisi. Tempi nei quali più nettamente l'istituzione ecclesiastica tende a presentarsi, e a rappresentarsi, come a sé stante e a creare una zona di rispetto nei confronti di aggressivi concorrenti anche attraverso il guizzare delle fiamme.

A fronte di tale strumento di coercizione non puramente spirituale i potenti del secolo sono in posizione di evidente squilibrio: soltanto nelle formule di minaccia dei diplomi imperiali e regi possiamo infatti trovare, prima più timidamente e poi più nettamente dall'inizio del secolo X, l'evocazione dell'inferno per i trasgressori. Ma del resto la pratica andava diffondendosi anche in carte molto meno "pesanti", come testimonia alla fine del processo, nel tardo secolo XI, la donazione effettuata da una donna all'abbazia di Saint-Père de Chartres che accoglieva come oblato suo figlio ⁹⁷: il « profanus » che avesse attentato ai modesti doni ⁹⁸ avrebbe scontato pene perpetue addirittura « in olla Vulcani demersus, cum Theoderico profano rege » ⁹⁹. Prima ancora tuttavia, e per tutt'altra strada, il potere politico si era riappropriato del fuoco come pena per questo mondo e non per l'altro. Alludo naturalmente al rogo degli eretici, tra dieci e quattordici, avvenuto a Orléans per volontà del capetingio Roberto il Pio il giorno dei Santi Innocenti (28 dicembre) del 1022 ¹⁰⁰. I dati cui si è giunti

in *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, ed. P. GODMAN, R. COLLINS, Oxford, 1990, p. 13.

97. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père de Chartres*, publ. M. GUÉRARD, I, Paris, 1840 (Collection des Cartulaires de France, I), l. VIII sive *Eustachii abbatis* (1079-1101), c. II: *De rebus datis pro Widdone puero*, p. 228.

98. Nelle parole dell'abate Eustachio la donna, *Gila de Pertico*, « de rebus sui iuris largita est sancto Petro medietatem saltus de Bustello, et agripennos duos prati; cenumque quem dabamus de terra quae dicitur Mala Cultura remisit, et in proprio bosco pasnagium porcorum nostrorum singulis annis concessit; et domos nostras et horrea de ipso bosco, prout opus fuerit, reedificare, ignemque domus nostrae cotidie nutrire iussit »: *ibidem*.

99. *Ibidem*: « si quis autem profanus aliquando huic rei contraire voluerit, nisi cito resipuerit, in olla Vulcani demersus, cum Theoderico profano rege, sentiat poenas perpetuas ».

100. Già J. HAVET, *L'hérésie et le bras séculier au Moyen Age jusqu'au treizième siècle*, in *Bibliothèque de l'école des chartes*, 41 (1880), pp. 488-517, indagando dal tardoantico, aveva sottolineato il carattere di novità del rogo di Orléans.

nella lettura del complesso caso sono così riassumibili ¹⁰¹: non si trattò affatto di un'eresia popolare, in quanto furono coinvolti chierici coltissimi, impegnati in originali analisi speculative e legati tutti alle attività di studio e di insegnamento della cattedrale di Sainte-Croix; due di loro, in particolare, erano molto stimati dal re e dalla corte, e uno era stato confessore della regina; in concomitanza con il processo, incominciato a Natale, si era consumata l'estromissione del vescovo imposto dal re ed era stato elevato al soglio episcopale un candidato vicino a Eudes conte di Blois, rivale di Roberto per l'egemonia sulla città regia di Orléans, cruciale dal punto di vista simbolico come pure strategico; in questo quadro di più ampia portata politica la *crematio* collettiva servì al re Roberto per marcare la distanza da quei suoi imbarazzanti intellettuali "organici" e – si può aggiungere – forse anche per affermare, in forme antiche, autorità e potestà del *princeps* ¹⁰².

Di sicuro il fatto colpì i contemporanei, come testimonia la

101. R.-H. BAUTIER, *L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XI^e siècle. Documents et hypothèses*, in Id., *Recherches sur l'histoire de la France médiévale. Des Mérovingiens aux premiers Capétiens*, Aldershot, 1991 (Variorum Collected Studies Series, 351), saggio VIII, [1975], pp. 63-88. Su un altro caso controverso di eresia, quella descritta dalla cosiddetta "lettera di Eriberto", e sulla sua collocazione nel contesto di origine cfr. G. LOBRICHON, *The Chiaroscuro of Heresy: Early Eleventh-Century Aquitaine as Seen from Auxerre*, in *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, ed. T. HEAD, R. LANDES, Ithaca, 1992, pp. 80-103.

102. In questa direzione potrebbe andare il riferimento al rogo in chiusura di un diploma di re Roberto, emanato in stretta prossimità degli accadimenti in favore dell'abbazia di Saint-Mesmin de Micy: « actum Aurelianis publice, anno Incarnationis Domini millesimo XXII^{mo}, regni Rotberti regis XXVIII^o, et indictionis V^{ae}, quando et haeretici dampnati sunt Aureliis », in E. JAROSSAY, *Histoire de l'abbaye de Micy-Saint-Mesmin Lez-Orléans (502-1790). Son influence religieuse et sociale d'après les archives et les documents originaux*, Orléans, 1902, doc. XIII, p. 486. Nella stessa carta la formula di notifica suona così (p. 485): « noverit fides catholica quod nostram munificam adierit benignitatem », dove « fides catholica » pare far da contrappunto alla notazione finale circa gli eretici. Più problematico un altro diploma, sempre di re Roberto per Saint-Mesmin, nel quale sono elencati i possedimenti dell'abbazia a partire da quelli donati da Clodoveo (doc. XVIII, pp. 492-497) e che così si chiude (p. 497): « actum Aurelianis publice, anno Incarnationis Domini millesimo vigesimo secundo, regni Rotberti regis XXVII^o et indictione V^a, quando Stephanus haeresiarches et complices eius damnati sunt et arsi sunt Aurelianis ». Ritiene trattarsi di un falso elaborato insieme ad altri due, a nome di Clodoveo e Ludovico il Pio, nell'ultimo quarto del secolo XI C. BRÜHL, *Clovis chez les faussaires*, in *Bibliothèque de l'école des chartes*, 154 (1996), pp. 219-240 (in particolare pp. 222-225).

fonte più vicina all'accadimento, un passaggio di una lettera scritta da un monaco ospite a Fleury al proprio abate di Ripoll, sui Pirenei: « se hai sentito qualcosa, è vero. Il re Roberto ha fatto bruciare vivi qualcosa come quattordici tra i migliori chierici e i più nobili laici della città »¹⁰³. All'altro estremo cronologico delle testimonianze – sono cinque le più importanti¹⁰⁴ – ritroviamo il cartulario-cronaca dell'abbazia benedettina di Saint-Père de Chartres, quello della bizzarra minaccia di finire con il re Teoderico « in olla Vulcani ». Ebbene, il racconto che il monaco Paolo fa della vicenda a circa sessanta anni dal processo e dalle condanne di Orléans è di gran lunga il più dettagliato¹⁰⁵: anche per questo è stato gratificato del titolo di *Gesta synodi Aurelianensis* quasi si trattasse di un resoconto ufficiale, usandolo spesso come tale¹⁰⁶. Ciò che

103. ANDRÉ DE FLEURY, *Vie de Gauzlin, abbé de Fleury – Vita Gauzlini abbatis Floriacensis monasterii*, éd. R.-H. BAUTIER, G. LABORY, Paris, 1969 (Sources d'histoire médiévale, 2), Appendice III, n. 4 (*Iohannes monachus ad Olibani*), p. 180: « Volo vos interea scire de heresia que die sanctorum Innocentium fuit in Aurelianensi civitate. Nam verum fuit, si aliquid audistis. Nam fecit rex Rotbertus vivos ardere de melioribus clericis sive de nobilioribus laicis prope XIII eiusdem civitatis ». Non vi è invece stupore in André de Fleury che, scrivendo verso il 1042 la *Vita Gauzlini*, ibid., c. 56, p. 98, parla di condanna regia alle fiamme come consegna a quelle dell'altro mondo: « a prefato rege igni iussi sunt tradi, ignibus mancipandi perpetuis ».

104. La « hiérarchisation critique » delle cinque fonti più importanti (lettera di Giovanni di Ripoll, monaco a Fleury; *Cronaca* di Ademaro di Chabannes; *Vita Gauzlini* di André de Fleury; *Storie* di Raoul Glaber; racconto del monaco Paolo nel cartulario-cronaca di Saint-Père de Chartres) è fatta da BAUTIER, *L'hérésie d'Orléans* cit. (nota 101), pp. 64-69 (cit. a p. 69).

105. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père* cit. (nota 97), l. VI sive *Arnulfi abbatis* (1023-1033), c. III: *De rebus quas dedit Arefastus monachus Sancto Petro*, pp. 108-115.

106. Ancora decisamente orientata in tal senso è H. TAVIANI-CAROZZI, *Une histoire « édifiante »: l'hérésie à Orléans en 1022*, in *Faire l'événement au Moyen Âge*, dir. C. CAROZZI, H. TAVIANI-CAROZZI, Aix-en-Provence, 2007 (Collection Le temps de l'histoire), pp. 275-298. Si veda ad esempio p. 280: « Puis les hérétiques (...) sont conduits hors les murs dans une cabane où il sont brûlés. La précision de cette relation (...), où les hérésiarques ont la parole pour instruire leurs disciples et répondre à leurs juges, laisse supposer légitimement le recours à l'écrit par le moine Paul (...). À juste titre, cette relation est souvent qualifiée d'*Actes* du synode d'Orléans ». Opposta era la posizione di BAUTIER, *L'hérésie d'Orléans* cit. (nota 101), pp. 68-69: « il ne s'agit nullement de tels actes et l'auteur n'est même pas capable d'indiquer quels prélats y prirent part. (...) Le rapprochement avec le discours d'Ademar de Chabannes est révélateur: on en retrouve tous les éléments, mais magnifiés par une évidente ampliation littéraire, qui substitue à l'esquisse d'Ademar un tableau extraordinaire: mêmes allusions aux scènes d'incantation diabolique ».

vorrei in chiusura far notare sono due tratti specifici, che rendono molto più enigmatica questa narrazione: in primo luogo il fatto che, rovesciata di segno, pare di trovarsi dinanzi a una tipologia testuale precisa, quella degli *acta martyrum* e di un processo come quello di Policarpo, da cui siamo partiti. Anche qui infatti giudici e giudicati appaiono muoversi in universi di significato autosufficienti e impermeabili l'uno all'altro. Accusati, come i primi cristiani, di orge notturne e di infanticidi rituali ¹⁰⁷, alla fine gli imputati rispondono infatti al vescovo che li interroga come Policarpo

que, aux accouplements nocturnes et incestueux, au pouvoir magique de la poudre d'enfants nouveaux-nés, etc. Il est peu de sources que nous devons manier avec plus d'esprit critique ».

107. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père* cit. (nota 97), l. VI, c. III, p. 112: « Congregantur siquidem certis noctibus in domo denominata, singuli lucernas tenentes in manibus, et, ad instar letaniae, demonum nomina declamabant, donec subito demonem in similitudine cuiuslibet bestiolae inter eos viderent descendere. Qui statim ut visibilis illa videbatur visio, omnibus extinctis luminaribus, quamprimum quisque poterat, mulierem quae ad manum sibi veniebat, ad abutendum arripiebat, sine peccati respectu, et utrum mater aut soror aut monacha haberetur, pro sanctitate ac religione eius concubitus ab illis estimabatur. Ex quo spurcissimo concubitu infans generatus, octava die, in medio eorum copioso igne accenso, piabatur per ignem, more antiquorum paganorum, et sic in igne cremabatur. Cuius cinis tanta veneratione collegebatur atque custodiebatur, ut christiana religiositas corpus Christi custodiri solet, aegris dandum de hoc seculo exituris ad viaticum ». C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, 1989 (Biblioteca di cultura storica, 176), pp. 48-50, ricostruisce le fasi dell'andamento carsico del tema, a muovere dalle accuse ai cristiani, intensificatesi nel secolo II, « di crimini orrendi: culti animaleschi, antropofagia, incesti. A chi entrava nella setta (questa la voce corrente) essi imponevano di sgozzare un bambino; dopo averne divorato le carni o bevuto il sangue, spegnevano le lucerne e celebravano un'orgia incestuosa. Nella sua seconda *Apologia*, scritta poco dopo il 150, il greco convertito Giustino respinse queste voci infamanti, attribuendole all'ostilità degli ebrei verso la nuova religione. (...) A rafforzarla [l'accusa], nel caso dei cristiani dovettero aggiungersi altri elementi, tra cui in primo luogo un fraintendimento più o meno deliberato dell'eucarestia (...). In ogni caso, per un cinquantennio, da Minucio Felice a Tertulliano, gli scrittori cristiani s'impegnarono a confutare le dicerie criminose sparse dai pagani. (...) A metà del quinto secolo Salviano, nel suo *De gubernatione Dei*, ricordava tutto ciò come un'ignominia legata a un passato tramontato da tempo. Per quanto riguardava i cristiani, Salviano aveva indubbiamente ragione. Ma i cristiani stessi, ormai, a cominciare da sant'Agostino, rilanciarono le vecchie accuse di antropofagia rituale contro Catafrigi, Marcioniti, Carpocraziani, Borboriani e altre sette (...). Cambiavano i bersagli; non il contenuto ». La riemersione dello « stereotipo ostile » in Occidente, in relazione ai fatti di Orléans come narrati dal monaco Paolo, avveniva « con una variante non trascurabile: l'omicidio rituale anziché precedere l'orgia la seguiva, eliminandone i frutti peccaminosi ».

rispondeva al proconsole: « metti fine alle parole, e fa' di noi quello che vuoi ». Ma mentre Policarpo vedeva l'inferno per i persecutori, questi vedono se stessi in paradiso: « già vediamo il nostro re regnante nei cieli, che ci solleva con la sua destra a immortali trionfi e ci concede le gioie celesti »¹⁰⁸. Il secondo tratto interessante è la modalità con cui viene effettuato il rogo, una modalità unica tra le testimonianze sugli eretici di Orléans: condotti oltre le mura della città, « in quodam tuguriolo, copioso igne accenso, (...) cremati sunt »¹⁰⁹. Nessuna pira elevata al cielo,

108. Le ultime battute del contraddittorio tra vescovi-giudici e accusati vertono sulla resurrezione di Cristo. « Nos neque interfuimus, neque haec vera esse credere possumus » è la risposta degli accusati, mentre così essi replicano alla domanda circa la nascita di Cristo dalla Vergine: « Quod natura denegat, semper a creatore discrepat ». Quindi: « quibus praesul respondit dicens: "Antequam quicquam fieret per naturam, non creditis per filium Deum patrem fecisse omnia ex nichilo?" Cui alienati a fide dixerunt: "Ista illis narrare potes, qui terrena sapiunt atque credunt ficta carnalium hominum, scripta in membranulis animalium; nobis autem qui legem scriptam habemus in interiori homine a Spiritu Sancto, et nichil aliud sapimus, nisi quod a Deo, omnium conditore, didicimus, incassum superflua et a Divinitate devia profers. Iccirco verbis finem impone, ac de nobis quicquid velis facito. Iam regem nostrum in coelestibus regnantem videmus, qui ad immortales triumphos dextera sua nos sublevat, dans superna gaudia" »: *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père* cit. (nota 97), l. VI, c. III, p. 114. Secondo BAUTIER, *L'hérésie d'Orléans* cit. (nota 101), pp. 69-77, le testimonianze di Giovanni di Ripoll e di André de Fleury circoscrivono la dottrina dei chierici, che potrebbero essere definiti neo-pelagiani: si tratta di « clerics qui, pour avoir trop lu saint Augustin, ont fini par se pénétrer de la doctrine de ceux qu'il combattit et par en épouser les conceptions » (p. 73); « il y a peu à tirer, au contraire, des bavardages de Raoul Glaber et du moine Paul, dont l'un n'a rien compris à la doctrine des clerics d'Orléans (...) et dont l'autre écrit selon des traditions orales, enjolivées par des préoccupations littéraires, soixante ans après l'événement » (p. 74).

109. *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Père* cit. (nota 97), l. VI, c. III, pp. 114-115: « Cumque ab hora diei prima usque ad horam nonam multifaria elaborarent omnes, ut illos a suo horrore revocarent, et ipsi, ferro duriores, minime respiscerent, iussi sunt singuli sacris vestibus indui in suo ordine, statimque ab antistibus a proprio honore sunt depositi, et, rege iubente, Constantia regina ante valvas basilicae stetit, ne populus eos intra aecclesiam interficeret; et sic de gremio sanctae aecclesiae eiecti sunt. Qui cum eiecèrentur, regina Stephani, sui olim confessoris, cum baculo, quem manu gestabat, oculum eruit. Deinde extra civitatis educti muros, in quodam tuguriolo, copioso igne accenso, praeter unum clericum atque unam monacham, cum nefario pulvere [quella ricavata dall'infanticidio], de quo supra diximus, cremati sunt ». È qui da notare, oltre all'avulsione violenta dell'occhio dell'antico confessore da parte della regina Costanza, il clima "romano", antico e tardoantico, che pervade l'epilogo della vicenda: la deposizione, una volta indossate le vesti del proprio *ordo*, dall'*honor*, a segno della degradazione sociale

dunque, ma una morte separata alla vista, si direbbe, e che soprattutto ricorda quella infamante dell'eretico imperatore Valente: è possibile giocassero in questo caso, come negli altri del cartulario che ho evocato, suggestioni storico-letterarie, e tuttavia i chierici erano bruciati davvero, nel modo di Valente o meno. A secoli di distanza, e nel profilarsi sinistro di una normativa antiereticale nutrita anche di diritto romano, il cerchio – di fuoco – si chiudeva.

oltre che religiosa; la sacralità del recinto della chiesa che deve essere difesa dal versamento di sangue; l'estromissione dei condannati e la loro esecuzione all'esterno della città, affinché lo spazio della comunità non sia contaminato.

Discussione sulla lezione Gandino

BONANATE: *studiando il rapporto tra Guglielmo d'Aquitania e Oldérico Manfredi, mi sono imbattuto in un passo, contenuto all'interno delle Storie di Rodolfo il Glabro, nel quale Oldérico Manfredi era elogiato per aver bruciato la comunità di pagani di Monforte: si può mettere in relazione questo passo con quanto da Lei detto circa il rogo dei chierici d'Orléans del 1022?*

GANDINO: *come per Orléans, anche sui fatti di Monforte esistono diverse testimonianze, non sempre tra loro concordi. È interessante dunque che per Rodolfo il Glabro un ruolo-chiave lo abbia giocato il marchese Oldérico Manfredi: bisognerebbe capire il perché di questo rilievo dato al vertice del potere civile nella zona. Per Monforte, e per Orléans qualche anno prima, la novità è il rogo per i dissidenti. Cosa che invece non era accaduta nei pur aspri confronti dei secoli precedenti.*

CAMMAROSANO: *due sole osservazioni sulla bellissima relazione di Germana Gandino. Farei una distinzione tra le eresie del primo secolo XI e i precedenti altomedievali. Penso che la grande mutazione del primo secolo XI sia nel carattere collettivo, e certamente socialmente composito, di quei movimenti. Mi piacerebbe poi un approfondimento sulla figura di Teoderico, condannata nei modi che hai ricordato nella tradizione ecclesiastica e religiosa ma celebrata nel novero dei grandi eroi germanici lungo tutto l'arco del medioevo (ne ha parlato ampiamente Frantisek Graus ma mi piacerebbe che tu affrontassi con la tua sensibilità l'argomento di questa doppia tradizione).*

GANDINO: *ti ringrazio molto. Per quanto riguarda la prima osservazione, hai del tutto ragione. Per i secoli precedenti, e in particolare per l'età carolingia, non si può parlare di gruppi ma piuttosto di individui*

collocati in zona eterodossia: è il caso degli adozionisti Elipando di Toledo e Felice di Urgel, o, prima ancora, degli abbastanza misteriosi Aldeberto e Clemente, con le loro croci e le loro lettere cadute dal cielo. L'altro elemento di novità, ed è quello che ho cercato di sottolineare, è la modalità di risoluzione del conflitto: abbiamo, per i secoli VIII-IX, testi di violenza inaudita, da una parte e dall'altra, accuse e controaccuse di eresia, ma l'esito è spesso non coerente con il livello di minacciosa aggressività raggiunto dalle parole. Penso ad esempio a Claudio di Torino, che continuò a fare il vescovo fino al termine dei suoi giorni, pur accusato di devianze gravissime da uomini della cerchia di Ludovico il Pio. Eppure, anche Ludovico avrebbe avuto bisogno, negli anni Venti del secolo IX, di affermare imperiosamente il proprio potere, come farà due secoli dopo Roberto il Pio con il rogo collettivo. Vengo alla seconda osservazione. Non mi sento di tentare qui neppure un abbozzo di approfondimento su Teoderico: la doppia tradizione cui giustamente alludi è molto complessa e forse può essere paragonata soltanto, per la polarità dei tratti positivi e negativi, a quella relativa a Federico II di Svevia. Peraltro collegato a Teoderico, nel mito negativo, per la fine nell'Etna cui assiste un religioso. Ci vorrebbe un Kantorowicz pure per Teoderico.

SAVIGNI: ringraziando la collega per la bella lezione, le chiedo una valutazione su due episodi di condanna al rogo narrati da fonti franche. Il primo, riportato da Gregorio di Tours, riguarda Cramno, figlio di Clotario I, bruciato in una capannuccia in quanto ribelle al padre. Il secondo, riportato dagli Annales Bertiniani in corrispondenza dell'anno 846, è incentrato sulla condanna al rogo di un giovane sorpreso in un rapporto bestiale con una cavalla e condannato iudicio Francorum: tale episodio va collocato probabilmente nel contesto di una volontà di salvaguardia del regno da ogni forma di contaminazione, che si tradusse in un recupero dei testi del Levitico sulla purità sessuale. Grazie.

GANDINO: non conoscevo il secondo episodio: data la profondissima competenza del collega Savigni (che ringrazio) in tema di uso della Bibbia in età carolingia, non posso che accettare la sua ipotesi. Aggiungo soltanto che l'idea della contaminazione derivata da atti sentiti come contro natura è tema antico e trasversale a molte civiltà: se il Levitico proibisce in successione l'omosessualità e l'accoppiamento con animali, il Codice Teodosiano prevedeva il rogo per gli omosessuali, per annientare col fuoco ma anche per purificare. Bisognerebbe capire il senso di quel iudicio Franco-

rum: su quale base normativa cioè quella condanna fu effettuata. Per quanto riguarda Cramno ritorna a suo proposito il tema del bruciare in una casupola, come Valente due secoli prima. Non so francamente se nel caso di Cramno, come potrebbe essere possibile nel caso di Orléans, abbia giocato in senso storico-letterario la suggestione dell'archetipo costituito da Valente. Ma potrebbe anche essere accaduto per Cramno che, usando o meno il modello-Valente, chiuderlo in una capanna e darla alle fiamme servisse in qualche modo a temperare la fine indegna di un principe attraverso l'occultamento dell'azione distruttiva del fuoco sul corpo.

