

STREGHE. APPUNTI PER UNA STORIA DEL “PAGANESIMO” LONGOBARDO*

1. Da un decennio a questa parte, la piccola comunità di studiosi insediata sopra la faglia degli studi longobardi avverte scosse continue. Non siamo forse al grande terremoto in grado di scuotere dalle fondamenta tutto l'edificio, ma la sensazione di trovarsi su un terreno in movimento è avvertita da molti.

Dieci anni fa, un breve saggio mise in questione una delle certezze della longobardistica novecentesca: che la barbarie longobarda fosse tenuta insieme da un impasto di paganesimo e arianesimo, forte a tal punto da costituire, fino alla conversione degli invasori al cristianesimo niceno, una barriera tra Romani e Longobardi, tra invasori e invasi. Cominceremo da qui, ripercorrendo con alcune deviazioni l'itinerario novecentesco che ha portato all'edificazione di questa certezza¹.

2. La conversione dei Longobardi dall'arianesimo e dal paganesimo al cristianesimo niceno avvenne in modo affatto diverso da quella delle altre popolazioni barbariche. I Longobardi non ebbero il loro Costantino né il loro Clodoveo, non furono convertiti con la forza delle armi o con l'arma della persuasione, non conobbero punti di svolta da cui far discendere un passato pagano o ariano e un presente cristiano. La storia religiosa dei Longobardi sembra punteggiata da contingenze difficilmente riconducibili a un disegno ordinato.

Al momento del loro arrivo nella penisola italiana i Longobardi erano pagani, ariani o niceni? Quando e a quale forma di cristianesimo si convertirono? Abbandonarono davvero il paganesimo o la loro conversione alla fede cristiana fu frutto di opportunismo? I silenzi sopravanzano di molto le certezze, come in un teatro di ombre cinesi, dove nulla è come appare. Il fatto che la storia religiosa longobarda sia stata ricostruita molte volte non modifica certo le cose.

È esistita una contraddizione tra coloro che ritenevano che il paganesimo fosse un elemento irrinunciabile dell'identità degli invasori e chi pensava che essi fossero già ariani al momento della loro migrazione verso la penisola? I Longobardi potevano essersi avvicinati all'arianesimo durante la loro fase panonica e aver continuato a professarlo in

* Questo saggio è nato il 9 maggio 2007, durante la presentazione bergamasca del libro *Streghe* di Grado Giovanni Merlo (Bologna 2006). L'autore discusse i risultati della sua ricerca con Maurizio Bertolotti e Claudia Villa. In maniera diversa, ciascuno di loro ha contribuito al mio lavoro, ma esso è dedicato a chi mi spinge a credere che le *masche* esistano ancora

¹ W. POHL, *Deliberate Ambiguity: the Lombards and Christianity*, in *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, ed. G. ARMSTRONG - I. WOOD, Turnhout 2000, 47-58; per ciò che segue, fino a diversa indicazione, si veda *ibi*, 47-48.

maniera non troppo convinta, al punto che il loro modo di governare l'Italia fu secolare, ovvero ignorante di religione. Sia come sia, alcuni studiosi hanno cercato di comporre modelli di spiegazione divergenti, postulando l'esistenza di un paganesimo robusto al punto di sopravvivere per tutto il VII secolo e l'azione delle *élites*, improntata a un moderno realismo politico. Deviando dall'itinerario proposto nel contributo che ha riaperto il problema della religiosità longobarda, vorrei soffermarmi brevemente sulla posizione di uno degli artefici della tentata composizione: Gian Piero Bognetti.

Bognetti non è stato risparmiato dalle continue scosse che hanno investito la piccola comunità dei longobardisti. Vent'anni fa, quando già da molti anni il *Dizionario biografico degli italiani* lo aveva incluso tra i biografati², egli poteva ancora essere definito come «la figura eminente nella recente storiografia sopra i Longobardi»³, ma una revisione critica del suo enorme lavoro era già cominciata⁴. Non la ripercorrerò qui; piuttosto, mi concentrerò su un passo della sua opera maggiore, *Santa Maria foris portas e la storia religiosa dei Longobardi* (apparsa in prima edizione nel 1948⁵), che ha molti punti di contatto con l'itinerario novecentesco che stiamo delineando.

Per Bognetti non c'erano dubbi che, al momento dell'ingresso nella penisola italiana, «la religione della monarchia dei Longobardi» fosse l'arianesimo. C'era sì la testimonianza di Procopio di Cesarea, riferita al 548 e fatta circolare a partire dal 550, per la quale i Longobardi alleati dell'Impero di Giustiniano professavano la stessa religione dei Romani (la fede nicena), ma essa non andava isolata, bensì interpretata accanto a tre altre notizie sopra i primi tempi del cristianesimo dei Longobardi. La prima di esse, tradata dallo stesso Procopio e riferita al primo decennio del VI secolo, sembrava confermare che, messi a confronto con una popolazione che veniva esplicitamente definita pagana (gli Eruli), i Longobardi erano già cristiani; la seconda, molto più tarda, ma legata a un periodo ancora precedente (gli anni Ottanta del V secolo), accennava a una possibile conversione del popolo dei Rugi al cristianesimo (ariano? niceno?) ad opera dei Longobardi; la terza, una lettera del vescovo Nicezio di Treviri a Clodosvinta, moglie del re Alboino, lasciava intravedere un'adesione strumentale del re al cristianesimo ariano, attraverso la mediazione di missionari ostrogoti giunti dalla penisola italiana.

Di fronte alle testimonianze appena ricordate, l'autore di *Santa Maria foris portas e la storia religiosa dei Longobardi* fece delle scelte: esse portarono con sé una gerarchia di rilevanze, nella quale il peso della tradizione storiografica ebbe un ruolo non secondario.

² C. G. MOR, *Bognetti, Giampiero [sic!]*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XI, Roma 1969, 191-93.

³ W. GOFFART, *Narrators of the Barbarian History (a.D. 550-800)*. Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon, Princeton 1988, 330.

⁴ Da Giovanni Tabacco (*Espedienti politici e persuasioni religiose nel medioevo di Gian Piero Bognetti*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 24 [1970], 504-23, *infra* nota 10) e proseguita, in anni più recenti e in diverse sedi, da Stefano Gasparri: ricordo soltanto *Gian Piero Bognetti, storico dei longobardi*, «La cultura» 38 (2000), 129-40, soprattutto p. 132-34.

⁵ G. P. BOGNETTI, *S. Maria foris portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, in G. P. BOGNETTI - G. CHIERICI - A. DE CAPITANI D'ARZAGO, *S. Maria foris portas di Castelseprio*, Milano 1948, 11-511, poi in G. P. BOGNETTI, *L'età longobarda*, 4 vol., Milano 1966-1968, II, 11-673 (da cui citerò p. 43-46 per ciò che segue).

Seguendo Carl Blasel⁶, Bognetti accettò che la testimonianza di Procopio sul cristianesimo (niceno) dei Longobardi nel 548 fosse «un punto fermo» e avesse «pieno valore storico». Procopio, ragionò Bognetti, avrebbe potuto riverberare gli avvenimenti del 548 (certi) sul vecchio cristianesimo dei Longobardi del 505 (incerto). I Longobardi potevano non essere cristiani nel 505, né esserlo stati negli anni Ottanta del secolo precedente: come aveva notato Ludwig Schmidt una notizia «cavata chissà da dove» agli inizi dell'VIII secolo difficilmente poteva essere degna di fede⁷.

Testimone Procopio, la monarchia longobarda era cristiana e nicena nel 548; pochi anni prima del 568 o del 569, forse nel 565, essa si convertì all'arianesimo, poiché la maggior parte dei Goti che, sebbene sconfitti, occupavano la penisola italiana erano ariani⁸: la tesi bognettiana dell'arianesimo come espediente politico è stata per molti anni il punto di riferimento di una storia religiosa dei Longobardi in cui il cristianesimo ha sempre occupato un posto particolare.

Uso la parola particolare perché, accanto all'idea di espediente politico⁹, mi sembra l'unica in grado di tradurre la situazione del panorama documentario del cristianesimo longobardo: un panorama piatto, desolato al punto da costringerci ad ammettere che, per ciò che riguarda l'arianesimo longobardo, le tracce di una sua consistenza sono labili¹⁰. Ciononostante, esso continua ad essere al centro dell'attenzione degli studiosi se, ancora nel saggio apparso nel 2000 per mettere in questione alcune delle certezze incrollabili della longobardistica, sono state evocate ragioni politiche, economiche e, nel titolo del saggio stesso, la deliberata ambiguità del cristianesimo dei Longobardi¹¹.

La nozione di ambiguità era antica. La sua storia – e qui sta il punto di contatto più evidente con l'itinerario storiografico novecentesco tracciato dieci anni fa – era stata fatta da Gian Piero Bognetti. Bognetti si era reso conto che, per chi avesse dimestichezza con la longobardistica ottocentesca, le parole ambiguità e indifferenza avevano un suono molto familiare. Nel 1849, quasi cento anni prima che *Santa Maria foris portas e la storia religiosa dei Longobardi* vedesse la luce, lo studioso tedesco Otto Abel aveva notato che tra i Longobardi e il cristianesimo (ariano o niceno) non sembrava essere mai esistita una relazione molto stretta¹². L'opinione di Abel era stata condivisa da Carl Blasel e Ludwig Schmidt¹³; Bognetti non era stato da meno, e anzi aveva aggiunto a essa la con-

⁶ C. BLASEL, *Der Übertritt der Langobarden zum Christentum bis zur Okkupation Italiens*, «Archiv für katholisches Kirchenrecht» 83 (1903), 579-634, in particolare p. 580.

⁷ L. SCHMIDT, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Ostgermanen*, München 1941, 577, nota 4.

⁸ La circostanza è accennata al termine delle pagine di cui ho dato rapidamente conto; un'analisi più dettagliata si legge in BOGNETTI, *S. Maria foris portas*, 53-55.

⁹ Analizzata da TABACCO, *Espedienti politici e persuasioni religiose*, 512-13.

¹⁰ S. GASPARRI, *Culture barbare, modelli ecclesiastici, tradizione romana nell'Italia longobarda e franca*, «Reti medievali. Rivista» 6/2 (2005), 1-56, in particolare p. 7. Ma si veda già S. FANNING, *Lombard Arianism Reconsidered*, «Speculum» 56 (1981), 241-58, in particolare p. 257-58.

¹¹ POHL, *Deliberate Ambiguity*, 53-54.

¹² O. ABEL, *Paulus Diakonus und die übrigen Geschichtschreiber der Langobarden*, Berlin 1849, 241.

¹³ BLASEL, *Der Übertritt der Langobarden*, 612, e SCHMIDT, *Geschichte der deutschen Stämme [...]. Die Ostgermanen*, 621.

vinzione che l'arianesimo non fosse che «una lustra politica, poco più che una etichetta ufficiale». Sempre secondo Bognetti, una vera e propria chiesa nazionale ariana era esistita «a intermittenza» e, quando era esistita, lo si doveva unicamente a qualche membro dell'élite longobarda: molto più rilevante era stato il ruolo giocato dal paganesimo.

3. Nell'ultimo decennio, il paganesimo sembra essere rimasto al suo posto nonostante le scosse che hanno investito il piccolo edificio della storia religiosa dei Longobardi. La ricerca ha smantellato con pazienza la stanza riservata all'arianesimo¹⁴, e, da molti più anni e con scarsa eco, ha assegnato ad altri ospiti, i Romani che si ritenevano duramente perseguitati dagli invasori, l'ambiente del cosiddetto scisma dei Tre Capitoli¹⁵, ma non è riuscita a spalancare completamente le finestre del salone occupato dal paganesimo per far entrare aria nuova. E tuttavia, una corrente fresca si inizia ad avvertire, grazie alla sempre maggiore consapevolezza che il problema della documentazione e della sua contestualizzazione precede l'uso di categorie di comodo come paganesimo o cristianesimo¹⁶.

Al momento della loro migrazione nella penisola italiana, quale percezione esisteva del paganesimo longobardo? Se consideriamo il 568 o il 569 come limite dopo il quale la risposta alla domanda appena formulata potrebbe avere qualche senso, siamo costretti ad ammettere di sapere poco o nulla. Solo intorno agli anni Ottanta del VI secolo la nebbia sembra per un attimo diradarsi.

Verso la fine del 587 o forse nel 589 il re dei Franchi d'Austrasia, Childeberto II, fece redigere e inviare a Lorenzo II, vescovo e patriarca di Milano, una lettera nella quale la geografia aveva un ruolo niente affatto secondario. Non venivano chiamati in causa né il regno d'Austrasia (un'area compresa tra il Reno, la Mosa e la Mosella), né Milano (il cui vescovo, dopo l'arrivo dei Longobardi, risiedeva a Genova, in territorio imperiale¹⁷), ma si alludeva ad un'unica entità, che comprendeva anche l'Impero d'Oriente. Tale entità – che la lettera definiva *pars catholica* – era emersa dalla nebbia per contrapporsi al «popolo dei Longobardi, perfido per religione e di fede iniquissima» [*gentem Langobardorum religioni ac fidei iniquissimae perfidam*]. Non veniva affatto spiegato quale fosse la perfida religione e la fede iniquissima degli antagonisti della *pars catholica*, né, con un'ambiguità che sembra deliberata, si precisava chi fossero i «fedeli» [*fideles*] che offendendo i santi e con grande spargimento di sangue, «quel popolo esecrabile» [*gens execrabilis*]

¹⁴ GASPARRI, *Culture barbariche*, 4-19.

¹⁵ C. ALZATI, 'Pro sancta fide, pro dogma patrum'. *La tradizione dogmatica delle Chiese italiciane di fronte alla questione dei Tre Capitoli. Caratteri dottrinali e implicazioni ecclesiologiche dello scisma*, in *Como e Aquileia. Per una storia della società comasca (612-1751)*. Atti del Convegno (Como, 1987), Como 1991, 49-82, poi in Id., *Ambrosiana Ecclesia. Studi su la Chiesa milanese e l'ecumene cristiana fra tarda antichità e medioevo*, Milano 1993, 97-130, soprattutto p. 115-20.

¹⁶ POHL, *Deliberate Ambiguity*, 50.

¹⁷ Per le ragioni del provvisorio trasferimento e un'analisi della documentazione coeva (soprattutto alcune lettere di Gregorio Magno, che non menzionano i Longobardi tra le cause del singolare esilio genovese) si vedano F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, 2 vol., Faenza 1927, II, 1027-29, e J.-C. PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépulture, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Rome 1988, 76.

aveva ucciso¹⁸. Si trattava dei fedeli di fede nicena legati alla Chiesa di Milano, sottoposti alle violenze dei Longobardi oramai stabilmente insediati nell'Italia settentrionale, o dei fedeli di Childeberto II che un testimone oculare degli eventi¹⁹ aveva visto rovinosamente sconfitti dagli stessi Longobardi nel 588? Non lo sappiamo; sappiamo però che il punto di vista imperiale non era molto diverso e che la deliberata ambiguità sopra la religione dei Longobardi poteva assumere connotazioni più precise e letterarie.

Un letterato o dei letterati dovevano essere gli estensori della lettera che, al più tardi nel luglio del 590, il rappresentante del potere imperiale insediato a Ravenna inviò alla corte di Childeberto II. Nella cancelleria ravennate, la geografia fisica si trasformò in qualcosa di diverso. Ciò che univa l'Impero e il regno di Austrasia, sostennero l'estensore o gli estensori materiali della missiva, era fondamentalmente lo sforzo congiunto «per salvare il sangue cristiano» [«eripiendi christiani sanguinis»]²⁰, anche a prezzo di pesanti sconfitte come quella che i fedeli del re avevano subito solo due anni prima ad opera dei *nefandissimi*²¹ Longobardi. Una nuova offensiva, coordinata tra Franchi e Romani, aveva avuto esiti migliori della precedente²², ma non aveva affatto modificato la percezione della geografia religiosa dei Longobardi. Per l'estensore o gli estensori della lettera, i Longobardi erano infine coloro che minacciavano l'integrità di una geografia che era da tutti i punti di vista fisica; tutti gli sforzi andavano dunque concentrati «in merito alla salvezza di vite cristiane e alla riapertura di chiese, per la salvezza dei vescovi che sono riusciti a sfuggire ai loro massacri» [«de ereptione christiani sanguinis et de ecclesiarum reseratione, pro eripiendis sacerdotibus qui de eorum immolatione evadere potuerunt»]²³.

¹⁸ *Il Liber epistolarum della cancelleria austrasica (sec. V-VI)*, a cura di E. MALASPINA, Roma 2001, lettera 46, 212-14, 214. Dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie.

¹⁹ GREGORIUS TURONENSIS, *Historiarum libri X.*, ed. B. KRUSCH, Hannoverae 1887 (MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, 1/1), IX, 25. Fondamentale per molte delle vicende politiche del primo cinquantennio della storia dei Longobardi in Italia, Gregorio sembra totalmente disinteressato alla religione degli invasori. Su questo disinteresse si veda POHL, *Deliberate Ambiguity*, 53-54, e ID., *Gregory of Tours and Contemporary Perceptions of Lombard Italy*, in *The World of Gregory of Tours*, ed. K. MITCHELL - I. WOOD, Leiden-Boston-Köln 2002, 131-43, in particolare p. 134-35.

²⁰ *Il Liber epistolarum della cancelleria austrasica*, lettera 40, 190-96.

²¹ *Ibi*, 192 e 290, nota 774. Riferito ai Longobardi, l'aggettivo comparve per la prima volta in una lettera di Pelagio II al vescovo Aunario di Auxerre del 5 ottobre del 580; quattro anni dopo, il 4 ottobre del 584, papa Pelagio se ne servirà nuovamente, in una missiva indirizzata al suo ambasciatore a Costantinopoli, il futuro papa Gregorio I. Gregorio Magno ne farà un simbolo di battaglia ideologica, destinato a influenzare profondamente i rapporti tra i vescovi della Chiesa di Roma e i Longobardi: S. GASPARRI, *Nefandissimi longobardi. Le origini di un linguaggio politico*, in *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, ed. E. CUOZZO - V. DÉROCHE - A. PETERS-CUSTOT - V. PRIGENT, 2 vol., Paris 2008, I, 325-32, in particolare p. 327-31. Le lettere di Pelagio II ad Aunario e Gregorio si leggono in *Epistolae merovingici et carolini aevi*, ed. W. GUNDLACH, Berolini 1892 (MGH, *Epistolae*, 3), lettera 9, 448-49, in particolare p. 449, e in appendice a GREGORIUS MAGNUS, *Registrum epistolarum*, ed. P. EWALD - L. M. HARTMANN, 2 voll., Berolini 1887 et 1899 (MGH, *Epistolae*, 1-2), II, 440-41, in particolare p. 441; la ripresa dell'aggettivo *nefandissimus* da parte di Gregorio è testimoniata *ibi*, I, lettera 17, 23, ma in connessione a re Autari e al suo arianesimo.

²² GREGORIUS TURONENSIS, *Historiarum libri X.*, X, 3.

²³ *Il Liber epistolarum della cancelleria austrasica*, lettera 40, 194-95.

Ho riportato la traduzione della curatrice dell'edizione che serve da punto di riferimento per il testo dell'epistolario allestito dalla cancelleria della corte d'Austrasia poiché essa dà la misura delle difficoltà e delle incrostazioni storiografiche che si sono accumulate nel corso degli anni sopra un aspetto non secondario della storia religiosa dei Longobardi. Quella che potremmo definire una geografia dell'esclusione dei Longobardi nasce da qui, dall'idea che il loro arrivo nella penisola abbia provocato un cambiamento radicale della sua geografia fisica e ideologica: la scomparsa di molte diocesi, provocata da un massacro indiscriminato dell'episcopato di fede nicena.

Le origini e le implicazioni di queste incrostazioni sono almeno in parte note. Solo recentissimamente, riesaminando la documentazione coeva, si è notato che nulla autorizza ad associare in un rapporto di effetto-causa le lacune nelle liste delle successioni episcopali con gli effetti della cosiddetta guerra greco-gotica e, soprattutto, dell'invasione longobarda²⁴. E tuttavia solo immagini ben radicate nella storiografia possono giustificare la traduzione di «sacerdoti» [*sacerdotes*] con «vescovi» [*episcopi*]. Non è possibile pensare che l'estensore o gli estensori della lettera a Childeberto II non cogliessero tale sfumatura; piuttosto, è certo che esso o essi credessero in una geografia dell'esclusione, che escludeva a sua volta una definizione precisa del nemico dal punto di vista religioso.

Per l'autore o gli autori dell'appello al *rex Austrasiae*, che cosa significava *immolare*? Equivalenza davvero a massacrare sacerdoti di fede nicena o l'uso del verbo lasciava intravedere altro, forse una diversa geografia culturale? Un termine di per sé colto come *immolare*, in luogo, ad esempio, di *occidere*, non implica che l'estensore o gli estensori della lettera avessero a disposizione un glossario preparato in funzione delle loro esigenze e delle loro abilità scritte e letterarie, ma la storia di una parola non è, tanto più nel caso presente, trascurabile: una parola può spalancare le porte di un mondo che è quello della religione romana e non della religione longobarda.

Nella religione romana, *immolare* aveva un significato preciso: cospargere la vittima sacrificale con una miscela di farro e grano (la *mola*), versare del vino e tracciare con il coltello una linea immaginaria lungo quello che si riteneva essere un dono agli dei²⁵. Nel paganesimo longobardo, qualunque esso fosse, nulla di tutto ciò era contemplato. L'estensore o gli estensori della lettera al *rex Austrasiae* Childeberto II non associarono il verbo *immolare* a un ordine rituale; l'ordine al quale essi pensavano era l'ordine della paura, grazie al quale era facile associare le violenze perpetrate dai conquistatori con un passato pagano dimenticato, ma culturalmente vivo.

Servirsi di parole al posto di cose non era una prerogativa della cancelleria del regno d'Austrasia e dei funzionari imperiali al riparo delle mura di Ravenna. La circolazione epistolare in un piccolo e ristretto ambiente era la condizione migliore perché anche dall'antica capitale imperiale, presidiata di fatto dal solo vescovo di Roma, che iniziava ad assommare su di sé anche le funzioni civili, si irradiassero lettere che dipingevano i

²⁴ S. GASPARRI, *Recrutement social et rôle politique des évêques du VI^e au VII^e siècle*, in *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1000)*, ed. F. BOUGARD - D. IOGNAPRAT - R. LE JAN, Turnhout 2008, 137-59, in particolare p. 138-39.

²⁵ J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005, 50-51, ma sulla scorta di testimonianze molto tarde: Servio e Paolo diacono.

Longobardi secondo una retorica anticheggiante, più antica del paganesimo classico evocato a Ravenna e nell'odierna Metz, residenza di Childeberto II.

Quando, il 5 ottobre del 580, pochi mesi dopo la sua elezione, papa Pelagio II scrisse ad Aunario vescovo di Auxerre²⁶, la minaccia – a parole – dei Longobardi sulla Chiesa di Roma sembrava più imminente che mai. Pelagio intendeva dissuadere il suo interlocutore a recarsi Roma «se non fosse cessato l'attivismo pagano» [«nisi gentilis motus obsisteret»], ma nel contempo, «mentre quasi di fronte ai vostri occhi tanto sangue di innocenti viene sparso, così gli altari sono violati e così la fede cattolica è insultata dagli idolatri» [«dum paene in conspectu vestro tanto sanguinis innocentium sit effusus, ita sacra violentur altaria, ita catholicae fidei ab idolatris insultetur»], lo esortava a rimanere in comunione con la Chiesa romana e a incoraggiare Childeberto II affinché muovesse guerra contro i *nefandissimi* Longobardi.

Non siamo evidentemente molto distanti dalla geografia e dalla retorica nel quale maturarono l'esistenza di una *pars catholica* contrapposta al perfido popolo dei Longobardi e di una geografia dell'esclusione che escludeva ogni possibilità di descrivere la loro religione. I Longobardi non erano nulla, o meglio erano qualcosa solo in funzione dello sguardo o del calamo che si posava su di loro: erano degli immolatori senza vittime sacrificali e dei pagani senza paganesimo. La lettera di Pelagio II aggiunse qualcosa in più: un climax che andava dall'essere gentili, ovvero non cristiani, a idolatri. Potenzialmente, come vedremo subito, quest'ultima definizione era carica di futuro.

4. Il futuro era una delle principali preoccupazioni dell'aristocrazia senatoria che si trovava ancora nella penisola italiana nella seconda metà del VI secolo. Il Senato a Roma iniziò a rarefarsi proprio negli anni in cui Pelagio II scriveva ad Aunario²⁷, ma già da tempo, per coloro che desideravano avere un futuro, si erano prospettate due strade: trasferirsi nella nuova capitale imperiale o intraprendere la carriera ecclesiastica. In alcuni casi, furono percorse entrambe.

Come dimostra la vicenda di papa Gregorio Magno, si poteva risiedere a Costantinopoli come rappresentante della sola autorità rimasta a Roma, preparandosi a succedere a essa alla guida dell'antica capitale imperiale. Era questa la funzione dell'ambasciatore – *apocrisario* – del vescovo della Chiesa romana alla corte costantinopolitana. L'*apocrisario* si trovava al centro di una fitta rete di relazioni (delle quali siamo a conoscenza proprio grazie all'epistolario di papa Gregorio, comunque successivo al soggiorno a Costantinopoli del diacono Gregorio²⁸) che, dal punto di vista romano, ricevono luce solo attraverso una lettera, fatta pervenire a corte attraverso Ravenna nei mesi successivi al 4 ottobre del 584²⁹. L'oggetto della lettera era quello che possiamo definire consueto (i

²⁶ Ho menzionato la lettera *supra*, nota 21.

²⁷ G. ARNALDI, *Il Senato in Roma altomedievale (secoli VI fine-X)*, in *Il Senato nella storia*, 3 vol., Roma 1997-1998, II. *Il Senato nel medioevo e nella prima età moderna*, 95-115, in particolare p. 96-97.

²⁸ L'epistolario pontificio come fonte: R. MARKUS, *Gregorio Magno e il suo mondo*, Milano 2001 (ed. or. Cambridge 1997), 14-15 e 246, note 51, 53; S. BOESCH GAJANO, *Gregorio Magno. Alle origini del medioevo*, Roma 2004, 44-45 e 51, note 39-57.

²⁹ Ancora *supra*, nota 21.

Longobardi), così come lo scopo (ottenere aiuto contro il popolo che la Chiesa romana percepiva come la principale minaccia al proprio potere nella penisola). Scrivendo a Gregorio, Pelagio lamentò le «tanto grandi calamità e tribolazioni subite a causa della perfidia dei Longobardi» [*«tantae calamitates ac tribulationes nobis a perfidia Langobardorum illatae sunt»*], ma lasciò anche l'unica traccia visibile di un rapporto che dovette essere molto stretto.

In almeno un caso abbiamo la prova che il diacono Gregorio godeva la fiducia di papa Pelagio II non solo come ambasciatore, ma anche come estensore di documenti che sarebbero apparsi con il nome del vescovo di Roma. Nel 586, mentre si trovava ancora a Costantinopoli e aveva accesso al materiale e alla documentazione greca, Gregorio scrisse una lunga lettera con la quale tentò di comporre il dissidio esploso da anni tra le Chiese di Roma e di Aquileia³⁰. Il dissidio non fu ricomposto, ma Gregorio continuò a godere della fiducia di Pelagio. Non possiamo essere troppo lontani dal vero figurandoci il futuro pontefice, rientrato a Roma, intento a fare ciò che già aveva fatto a Costantinopoli. Leggere la documentazione ufficiale, comprese tutte le lettere scritte o fatte scrivere dal vescovo di Roma, era tra i doveri di coloro che occupavano un ruolo eminente, vicino al pontefice che, almeno nel caso del diacono Gregorio, sarebbero stati chiamati a sostituire. Se Gregorio lesse la lettera che, nell'ottobre del 580, Pelagio II inviò ad Aunario di Auxerre, la sua cultura gli consentì di cogliere le implicazioni che il riferimento all'*idolatria* recava con sé. Si trattava di riempirlo di contenuti. Gregorio lo fece una volta divenuto pontefice, succedendo a Pelagio II.

Con la successione il nuovo vescovo di Roma ereditò anche la polemica antilombarda del decennio precedente. Nei quattordici anni del suo pontificato, dal 590 al 604, Gregorio non deviò mai dal punto di vista politico riassunto nella retorica che voleva i Longobardi *nefandissimi*, salvo trovarsi a trattare con loro quando le contingenze lo richiedevano. Evidentemente Gregorio considerava i Longobardi per lo meno un avversario degno di considerazione, se, almeno in un luogo preciso, cercò di dare ad essi e al loro paganesimo una qualche consistenza.

Questa consistenza non derogava dal principio fondamentale per cui essi dovevano essere raffigurati in modo da incutere timore. Intorno al 580, alcuni Longobardi – raccontò Gregorio nella sua opera più nota, i *Dialoghi*, la cui autenticità è stata messa più volte in dubbio, ma che possiamo con ragionevole certezza attribuirgli, indicando anche il 594 come *terminus ante quem*³¹ – avevano preso prigionieri quaranta contadini e intendevano costringerli a «mangiare carni frutto del rituale di immolazione» [*«carnes immolaticias comedere»*]. Il rifiuto avrebbe significato la morte, ma essi preferirono non mangiare ed essere uccisi piuttosto che «toccare un cibo sacrilego» [*«contingere cibum sacrilegum»*] e «vietato» [*vetitum*]. Allo stesso modo e nello stesso tempo, quattrocento prigionieri

³⁰ P. MEYVAERT, *A letter of Pelagius II composed by Gregory the Great*, in *Gregory the Great. A Symposium*, ed. J. CAVADINI, Notre Dame-London 1995, 94-116, soprattutto p. 99-103.

³¹ Il dibattito sulla datazione e la paternità dei *Dialoghi* è ampio e ramificato. Un buon punto di partenza è rappresentato dall'appendice di Salvatore Pricoco a GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, ed. S. PRICOCO - M. SIMONETTI, 2 voll., Milano 2006, I, 379-410 (in forma ampliata, già in «Rivista di storia del cristianesimo» 1, 2004, 149-74). Per ciò che segue si veda *ibi*, II, 27-28.

furono posti di fronte a una scelta analoga: «secondo la loro usanza immolarono una testa di capra al diavolo, e lo fecero correndo intorno ad essa e dedicandogli un canto nefando; dopo avere loro stessi per primi piegato il capo in segno di adorazione, spingevano coloro che avevano catturato ad adorarla nello stesso modo» [«More suo immolaverunt caput caprae diabolo, hoc ei currentes per circuitum et carmine nefando dedicantes; cumque illud ipsi prius submissis cervicibus adorarent, eos quoque quos ceperant hoc adorare pariter conpellebant»]. Anche qui il rifiuto dei prigionieri significò la morte, né, nell'economia del racconto gregoriano, poteva essere diversamente.

Se l'obiettivo era suscitare il timore³², racconti come quelli appena riportati coglievano in pieno lo scopo. Non si lasciava il lettore o l'ascoltatore meno avvertito nell'incertezza di dove stesse il pericolo, il divieto e la grandezza del martirio, ma, dal punto di vista letterario, si procedeva in maniera diversa. Gregorio lavorò per accumulazione. Cominciò restando ancorato alla riprovazione della religione romana soppiantata dal cristianesimo, ricordando che era vietato e sacrilego cibarsi di carni di animali che erano stati immolati, ma non associando (come avevano fatto l'estensore o gli estensori della lettera giunta da Ravenna alla corte di Childeberto II nel 590) l'immolazione all'uccisione di sacerdoti. Proseguì poi dando sostanza alla definizione di idolatria che (riferita al 580, anno in cui egli collocò cronologicamente gli episodi riferiti e in cui fu preparata e inviata la lettera di Pelagio II ad Aunario di Auxerre) ebbe finalmente un contenuto positivo.

Proviamo a scomporre in elementi semplici il contenuto della definizione: un'usanza più o meno antica; l'immolazione di una testa di capra al diavolo; una corsa intorno ad essa; un canto nefando; l'adorazione fatta piegando il capo di fronte all'idolo. Tutti questi elementi sono stati variamente interpretati e, spesso, sovrainterpretati. Nella seconda metà del XVIII secolo vi fu chi, in Inghilterra, ricordò che non era affatto chiaro se l'oggetto del sacrificio fosse un uomo o una capra e che l'unica religione il cui dio era anche vittima era la religione cristiana³³, ma la nascita alcuni decenni più tardi, nei paesi di lingua tedesca, della scienza delle religioni e della mitografia comparata fece dimenticare il monito d'oltremontana. Esisteva – doveva esistere – una *mitologia tedesca*³⁴ con caratteri unitari. In base a tale mitologia, era possibile raccogliere tutte le testimonianze che parlavano di teste di animali mozzate durante non meglio precisati riti venatori per costituire una serie documentaria che affondasse le sue origini nella preistoria. Alla fine dell'Ottocento, James Frazer, nel suo *Ramo d'oro*³⁵, aveva mostrato la diffusione di quello che la scienza etnologica coeva avrebbe definito in maniera generica un *tabù*: si

³² Secondo una strategia già collaudata nella predicazione: C. LEYSER, *Authority and Ascetism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000, 146; E. PRINZIVALI, *Gregorio Magno e la comunicazione omiletica*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Convegno internazionale (Roma, 2003), Roma 2004, 153-70, in particolare p. 162.

³³ E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. D. WOMERSLEY, 3 vol., London 1994 [1776-1788], II, 45, 852 e nota 14.

³⁴ Mi riferisco ovviamente alla celebre opera di J. GRIMM, *Deutsche Mythologie* [1844, 1876], 3 voll., Basel 1953; un accenno a Gregorio Magno e al caprone (*Bock*) nel capitolo dedicato al diavolo (*Teufel*) e, come vedremo immediatamente, a *Thor-Donar*, *ibi*, II, 831.

³⁵ J. FRAZER, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, 2 vol., Torino 1973 [1890 e 1915; il testo italiano riproduce l'edizione ridotta del 1922], II, 801-29 (cap. *Propiziazione della selvaggina da parte dei cacciatori e Tipi di sacramento animale*).

potavano uccidere e mangiare gli animali cacciati, ma era necessario rispettare – anche solo non cibandosene – la testa della preda. Quando, sulla scorta della *Mitologia tedesca* di uno dei fratelli Grimm, ci si accorse che quella sorta di compendio della mitologia germanica rappresentato dall'*Edda* in prosa, redatta nella prima metà del XIII secolo³⁶, conteneva un breve racconto di come il dio del tuono, Thor-Donar, avesse ucciso i due caproni che tiravano il suo carro per allestire un banchetto rituale (e per poi farli resuscitare toccandone le ossa con il suo martello), l'*Edda* stessa, Jacob Grimm e James Frazer divennero un'ipoteca troppo gravosa da onorare per chiunque si avvicinasse ai due apologhi di Gregorio Magno alla ricerca di anelli mancanti da aggiungere al carro della religiosità germanica³⁷. I Longobardi erano barbari e, soprattutto, germani, dunque anche essi partecipavano a pieno titolo a tale religiosità. Ma, nonostante Jacob Grimm, James Frazer e il fascino non ancora spento di un grande Nord *vagina gentium*, forse le cose non stanno affatto così.

Già una delle ultime (o penultime) interpretazioni dei passi tratti dai *Dialoghi* di Gregorio Magno avevano, pure in una prospettiva frazeriana, insinuato alcuni dubbi: era legittimo servirsi di un testo assai tardo rispetto alla testimonianza di Gregorio per costruire analogie che assumevano valore di prove? Fino a che punto l'etnologia poteva sopravanzare la storia e la filologia?³⁸ L'analogia che, anche a una prima lettura del primo degli episodi narrati da Gregorio, avrebbe dovuto colpire era un'altra, non certo di carattere etnografico.

Come è stato sottolineato nel più recente commento ai *Dialoghi*³⁹, il comportamento dei quaranta contadini che si rifiutarono di mangiare del cibo sacrilego e vietato ricordava molto da vicino quanto, secondo il secondo libro dei *Maccabei* (6, 18), fece il personaggio biblico di Eleazaro di fronte a coloro che «lo spingevano a mangiare carne di porco» [«conpellebatur carnem porcinam manducare»]. Il fatto che, sette secoli più tardi, l'*Edda* di Snorri Sturluson riferisse di un banchetto rituale organizzato da Thor-Donar con i caproni (e non le capre) che tiravano il suo cocchio, non autorizza affatto a stabilire una connessione tra il primo ed il secondo episodio narrato nei *Dialoghi*. Riferendo del martirio di quattrocento contadini, Gregorio non menzionò affatto carni immolate e cibi vietati; riferì piuttosto alcune azioni che dovevano apparirgli familiari.

Anche in questo caso, l'aria di famiglia non è una scoperta o una novità⁴⁰. Da lettore dell'antico Testamento, Gregorio non poteva non ricordare la descrizione contenuta nel *Levitico* (5, 7). Nei *Moralia in Iob*, iniziati quando si trovava a Costantinopoli su incarico del suo predecessore papa Pelagio II⁴¹, egli la commentò: non si soffermò sopra il sacri-

³⁶ SNORRI STURLUSON, *Edda*, ed. G. DOLFINI, Milano 1975, 96-97.

³⁷ Il racconto di Snorri Sturluson è uno degli anelli fondamentali dell'argomentazione di M. BERTOLOTTI, *Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, «Quaderni storici» 41 (1979), 470-99, in particolare p. 480-85, e ID., *Carnevale di massa 1950*, Torino 1991, 190.

³⁸ S. GASPARRI, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983, 47 e 51, e ora ID., *Culture barbariche*, 7.

³⁹ Commento di Salvatore Pricoco a GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*, II, 419.

⁴⁰ POHL, *Deliberate Ambiguity*, 50-51.

⁴¹ Sulla preistoria dei *Moralia* si veda P. MEYVAERT, *Uncovering a Lost Work of Gregory the*

ficio vero e proprio («gli spaccherà la testa all'altezza della nuca, ma senza staccarla; poi spargerà un po' del sangue della vittima offerta per il peccato sopra la parete dell'altare e farà colare il resto del sangue alla base dell'altare»); la descrizione è riferita a una tortora o a una colomba), ma interpretò la capra, abituata a inerparsi in montagna, in zone spesso inaccessibili, come una prefigurazione della vita contemplativa⁴². Affatto diversa era, già in età gregoriana, la lettura del capro. In uno dei suoi sermoni, pronunciato tra il 410 e il 420, Agostino aveva affermato recisamente che i capri [*haedi*] equivalevano ai peccatori⁴³. La fortuna di tale accostamento – riferito al rapporto tra il capro e il peccatore, il peccato e il diavolo – è nota. Meno nota, ma fondamentale per quanto stiamo cercando di dimostrare qui, è l'ambiguità *non* deliberata che un simile accostamento poteva generare in Gregorio.

Per Gregorio la storia del paganesimo dei Longobardi aveva contorni confusi. Non si trattava di semplice disinteresse o di ovvia riprovazione verso tutto ciò che egli percepiva come totalmente alieno da sé. Le categorie mentali che egli aveva assorbito, le letture che aveva fatto e i discorsi che aveva udito lo avevano indotto a utilizzare l'aggettivo *immolaticias*, «frutto di immolazione», senza eccessive preoccupazioni, senza cioè chiarire che cosa significasse esattamente *immolare* nel contesto in cui egli si trovava a vivere. Il martirio e la sua esemplarità potevano bastare: non bastarono quando si trattò di rendere ragione degli elementi dell'«usanza» [*mos*] descritta nel secondo degli apologhi gregoriani. Essi sembrano essere il frutto di un *bricolage* che misceleva elementi classici (il *mos*, non *maiorum*, ma *suorum*, e l'*immolatio*) e biblici (la testa di capra e diavolo), ricoperti dalla patina assicurata dall'uso dell'aggettivo *nefando*. Un elemento sembra essere alieno alla genealogia appena ricostruita: il canto.

5. Privato della sua connotazione politica, riassunta dall'aggettivo *nefandum*, il canto [*carmen*] è ciò che consente di valutare le notizie tradite dai *Dialoghi* in un contesto più ampio. La memoria del canto rappresenta il filo che unisce la testimonianza gregoriana alla prima fonte nella quale è possibile udire la voce dei Longobardi. Il tono sommesso di tale voce è dovuto a circostanze precise, che riguardano un particolare tipo di rituale, quello giuridico.

Nel 643 re Rotari promulgò il suo celebre editto⁴⁴, assistito da un gruppo di persone in grado di evocare il glorioso panorama giuridico tardoantico, riordinato e irrobustito dalla volontà e dall'azione dell'imperatore Giustiniano pochi decenni prima che i Longobardi facessero il loro ingresso nella penisola italiana. Giustiniano e la sua codificazione furono il punto di partenza di coloro che progettarono l'editto per ordine di Rotari. Essi

Great: Fragments of the Early Commentary on Job, «Traditio» 50 (1995), 55-74, in particolare p. 62-64 (ancora sulla scorta dell'epistolario gregoriano).

⁴² GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, ed. P. SINISCALCO - E. GANDOLFO, 4 voll., Roma 1992-2001, IV, 32; II, 4.

⁴³ AGOSTINO DI IPPONA, *Discorsi*, I. *Sul Vecchio Testamento*, ed. P. BELLINI - F. CRUCIANI - V. TARULLI, Roma 1979, discorso 4, 19.

⁴⁴ Seguirò il testo riprodotto in *Le leggi dei Longobardi. Storia, memoria e diritto di un popolo germanico*, ed. C. AZZARA - S. GASPARRI, Roma 2005, 13-127 (d'ora in avanti *Editto*). La bibliografia è naturalmente sterminata; basti qui il rinvio a C. VILLA, *Lay and ecclesiastical culture, in Italy in the Early Middle Ages*, ed. C. LA ROCCA, Oxford 2002, 189-204, in particolare p. 192.

esordirono facendo pronunciare al re un articolato prologo⁴⁵, aperto da una formula di datazione, cronica e topica, che conteneva una rivendicazione d'identità fatta di elementi romani [«ego... vir excellentissimus»] e di certezze legate all'appartenenza a un popolo [«ego... gentis Langobardorum»], di un riferimento preciso alla posizione occupata nella lista dei re (diciassettesimo), all'anno di regno (ottavo), all'età (trentotto anni), alla data dell'arrivo dei Longobardi in Italia, guidati da Alboino (settantasei anni prima), e al luogo in cui l'editto fu promulgato (nel *palatium* di Pavia). Scopo dell'editto – proseguirono i suoi estensori, servendosi della voce del re e in una prospettiva quasi veterotestamentaria, per la quale il monarca era soprattutto il protettore degli umili, dei poveri e degli indifesi – era garantire la «prosperità» [*commodo*] di tutti i sudditi; per fare ciò era stato necessario raccogliere «in un solo volume» [*in unum volumen*] la legge, oggetto di un processo per il quale non mancavano le definizioni più o meno tecniche.

La legge fissata nell'editto era il frutto di almeno cinque momenti di riflessione sopra di essa, grazie ai quali era possibile «correggere, rinnovare, emendare, aggiungere e tagliare» [«corregere, renovare, emendare, adicere, abscidere»] un materiale che non proveniva esclusivamente – ed anzi per lo più – da raccolte «precedenti» [*priores*]. Buona parte del materiale rifuso nell'editto derivava da quello che gli estensori materiali del testo definirono ciò che «abbiamo appreso tramite gli anziani» [«per antiquos nomine didicimus»]⁴⁶. La dimensione performativa distingue la tradizione romana e postromana confluita nel testo⁴⁷ dal materiale orale presente in esso. Questo non significa ripetere ancora una volta la teoria romantica del canto come forma essenziale dell'epica germanica: il fatto che Tacito, sullo scorcio del primo secolo dopo Cristo, abbia fatto riferimento «a canti antichi» [*carminibus antiquis*] come forma principale per la trasmissione di memoria presso i Germani non ci autorizza a stabilire un'analogia con la tradizione dell'editto di Rotari⁴⁸. Piuttosto, sarà necessario convincersi che «correggere, rinnovare, emendare, aggiungere e tagliare» non sono una semplice citazione dalla legislazione teodosiana e giustiniana, ma sono il modo con il quale la dimensione orale confluita nella legislazione rotariana fu corretta, rinnovata, emendata, aggiunta e tagliata.

Tutte queste operazioni venivano compiute «in nome di dio» [*in dei nomine*] e in nome del potere monarchico, ma non solo. Sulla «pergamena» [*membranum*] re Rotari ordinò che fossero annotate [*adnotari*] da un notaio di cui conosciamo anche il nome – *Ansoald* – tutte le «antiche leggi dei nostri padri, che non erano scritte» [«antiquas legis patrum nostrorum, quae scriptae non erant»], riservandosi la possibilità di ricordarne e

⁴⁵ *Editto*, qui, e fino a diversa indicazione, alle p. 14 e 16.

⁴⁶ PUBLIUS CORNELIUS TACITUS, *De origine et situ Germanorum liber*, ed. A. ÖNNERFORS, Stuttgart 1983, 2.

⁴⁷ La migliore messa a punto sulle influenze classiche e postclassiche presenti nell'editto resta B. PARADISI, *Il prologo e l'epilogo dell'Editto di Rotari*, «Studia et documenta historiae et iuris» 34 (1968), 1-31, poi in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, 6 vol., Milano 1971, I, 323-56, e infine, con alcune modifiche, in B. PARADISI, *Studi sul medioevo giuridico*, 2 vol., Roma 1987, I, 189-220, soprattutto p. 190-91, 199 e 209-10.

⁴⁸ Più in generale, sull'inutilità, anche per la composizione dell'editto, di ricorrere a una rigida polarità tra Romani e Germani, latino e lingue germaniche, oralità e scrittura: W. POHL, *Memory, identity and power in Lombard Italy*, in *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. Y. HEN - M. INNES, Cambridge 2000, 9-28, in particolare p. 13-14.

aggiungerne altre «attraverso un'accurata indagine delle antiche leggi dei Longobardi, sia da noi stessi sia grazie a uomini anziani» [«per subtilem inquisitionem de antiquas legis langobardorum, tam per nosmetipsos quam per antiquos homines»], «con pari consiglio e consenso dei principali giudici e con tutto quanto il nostro felicissimo esercito» [«pari consilio parique consensum cum primatos iudices cunctosque felicissimum exercitum nostrum»], a vantaggio di «tutta la nostra gente» [*omnium gentis nostrae*]⁴⁹.

L'accento a quella che oggi definiremmo una collettività o una società deve essere preso sul serio. Esiste ormai un consenso generalizzato sul fatto che l'editto voluto da Rotari fu applicato tanto a quelli che si definivano Longobardi quanto a coloro che erano chiamati Romani⁵⁰. Se le cose stanno così, sarà necessario prendere altrettanto sul serio le labili tracce disseminate nell'editto a proposito di quelle che, provvisoriamente, potremmo definire credenze⁵¹. Le credenze non consistono quasi mai in un sistema ordinato, in una teoria di prescrizioni che ha molto in comune con la nozione moderna di religione. Esse attraversano in diverse direzioni una società, dando l'impressione che un riferimento come «tutta la nostra gente» non abbia affatto una connotazione etnica, ma coinvolga davvero tutta la collettività, e che sia anche un fatto sociale⁵².

Ripartiamo dunque dal livello più basso della società longobarda e di tutte le società dell'occidente tardoantico e altomedievale. Non pochi dei capi dell'editto di Rotari sono dedicati ai servi, ai loro doveri ed alle punizioni che attendevano coloro che disobbedivano. I servi erano comprati e venduti e capitava per una disattenzione di comprarne uno lebbroso. Un capo dell'editto era dedicato a tale eventualità⁵³. Vi si stabiliva che il venditore non dovesse essere calunniato per la circostanza infausta (soprattutto per l'acquirente). Se il venditore avesse prestato giuramento di non essere stato «in coscienza» [*in conscientia*] che l'uomo che egli vendeva era guasto, toccato da una particolare «infermità» [*infirmetas*], ogni querela doveva cessare.

Il ricorso a termini come coscienza e infermità non deve fuorviarci. Nella società longobarda essere lebbroso comportava una condizione ancora più degradante e bassa della schiavitù. La condizione di lebbroso era accertata attraverso una procedura rigida, che l'editto chiama *cognitio*: il «giudice» [*iudex*] o il «popolo» [*populus*] accertavano la malattia; ne conseguiva l'espulsione dalla città e dalla propria casa, una solitudine imposta e la proibizione di «vendere o donare le sue cose a chiunque» [«res suas alienare aut

⁴⁹ *Editto*, 386.

⁵⁰ S. GASPARRI, *Presentazione a Le leggi dei Longobardi*, IX-XV, XI e nota 6, XIV, con P. CAMMAROSANO, *Nobili e re. L'Italia politica dell'alto medioevo*, Roma-Bari 1998, 61-62, e P. DELOGU, *L'editto di Rotari e la società del VII secolo*, in *Visigoti e Longobardi*. Atti del seminario, Roma, 1997, ed. J. ARCE - P. DELOGU, Firenze 2001, 329-55, in particolare p. 342-45.

⁵¹ Riprendo la definizione da GASPARRI, *La cultura tradizionale dei Longobardi*, 95. Le pagine che seguono, fino a 101, interpretano in maniera parzialmente diversa lo stesso materiale che utilizzerò qui.

⁵² Di stregoneria come fatto sociale e non come credenza parlò P. BROWN, *Stregoneria, demoni e la nascita del cristianesimo: dalla tarda antichità al medioevo* [1970], in ID., *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Torino 1975 (ed. or. London 1972), 109-36, in particolare p. 110. Per i Longobardi sarà necessario impiegare entrambe le definizioni: cercherò di spiegare perché tra poco, fermo restando che la stregoneria della quale parla Brown (*ibi*, 125: «un'abilità occultata alla quale chiunque può ricorrere») è molto diversa da quella che si ritrova nell'editto di Rotari.

⁵³ *Editto*, 230.

thingare cuilibet personae»]. Una volta espulso dalla propria casa e dalla città, il lebbroso poteva solo usufruire delle rendite derivanti da quelli che erano stati i suoi beni; per il resto, egli «era considerato come morto» [«tamquam mortuus habetur»]⁵⁴.

Se questa era la terribile condizione di chi soffriva di lebbra nella società longobarda, non deve stupire che l'editto giudicasse il lebbroso vittima di una «malattia» [*infirmitas*] o «indemoniato» [*demoniosus*]. Nessuno dei capi dell'editto consente di spiegare esattamente che cosa significasse tra i Longobardi della prima metà del VII secolo l'indemoniamento: la lebbra, dunque l'indemoniamento, era la conseguenza diretta di un «peccato rilevante»⁵⁵? Più che la radice cristiana (connessa all'idea di *peccatum*) o classica (*daimon*) del termine, importa sottolineare qui un'analogia funzionale tra le oscillazioni dell'aggettivo *demoniosus/demoniaca*⁵⁶/*demoniacus*⁵⁷ e quelle di un altro aggettivo: *nefandum*. Sappiamo già quale valore ideologico e politico esso avesse acquisito, soprattutto nella definizione dell'immagine del pericolo longobardo. Ritrovarlo ora, in un contesto che non può certo essere considerato avverso ai Longobardi, apre scenari nuovi.

Gli estensori dell'editto di Rotari si servirono dell'aggettivo con cognizione di causa; lo fecero (e qui sta l'analogia funzionale con *demoniosus/demoniaca/demoniacus*) in tre luoghi. A differenza di quanto avvenuto con le fonti di parte papale e franca sullo scorcio del VI secolo, essi diedero una definizione di *nefandum* precisa e consapevole, tanto dal punto di vista sociale, quanto da quello religioso; nefando, sostennero, era il crimine commesso chiamando una donna libera o una fanciulla «strega, cioè masca» [«strigam, quod est mascam»]⁵⁸.

Considerato dal punto di vista sociale, il crimine aveva implicazioni molto ampie. A meno che l'accusa non fosse stata pronunciata dal padre o dal fratello e qualora l'accusatore non fosse stato in grado di disculparsi, esso comportava la perdita di tutti i diritti dell'uomo sopra la donna. L'accusata aveva la possibilità di fare ritorno presso la sua famiglia d'origine o di «affidarsi con i beni di sua proprietà alla corte del re» [«ad curtem regis cum rebus suis propriis se commendare»]⁵⁹. Se poi un uomo libero avesse chiamato una ragazza o una donna libera che si trovava sotto la potestà di un altro uomo libero «prostituta o strega» [*fornecariam aut histrigam*] e, pentitosi della propria accusa, avesse voluto riparare, la via per ottenere una composizione socialmente accettabile era ancora più accidentata. L'accusatore pentito era chiamato a una composizione pecuniaria, dopo aver prestato giuramento «con dodici suoi sacramentali di aver pronunciato quel nefando crimine spinto dall'ira» [«cum duodecim sacramentalis suos, quod per furorem ipso nefando crimen dixisset»]. Nel caso in cui egli avesse ripetuto l'accusa, sostenendo di «poterla provare» [«se probare posse»], era necessario ricorrere a un duello giudiziario, «e se sarà stato provato, l'accusata sia colpevole, così come si legge in questo editto» [«et si provatum fuerit, illa sit culpabilis, si-

⁵⁴ *Ibi*, 176.

⁵⁵ Così *ibi*, 180, a proposito di donne e fanciulle lebbrose o indemoniate.

⁵⁶ *Supra*, nota precedente.

⁵⁷ *Editto*, 323 (*De homine rabioso. Si peccatis eminentibus homo rabiosus aut demoniacus factus fuerit*).

⁵⁸ *Ibi*, 197.

⁵⁹ *Ibidem*.

cut in hoc edictum legitur»]⁶⁰. *Provatum* dunque, ma che cosa *provatum*? La «fornicazione» [*fornicatio*] era un fatto riconosciuto e duramente punito (sempre in una sfera sociale che riguardava le fanciulle e le donne libere)⁶¹, mentre la stregoneria, anche quando riguardava donne in condizione semilibera o servile, era una falsa credenza.

Uccidere un'aldia o una serva altrui era illegittimo, comportava una fortissima sanzione pecuniaria stabilita, in base a una casistica articolata, in diversi capi dell'editto⁶² ed era tanto più grave se il responsabile di tale «opera malvagia» [*opus malum*] fosse stato un *iudex*, «come se» [*quasi*] la vittima fosse stata una «strega, che chiamano masca» [«strigam, quem dicunt mascam]. Come nel caso dei lebbrosi, i giudici erano chiamati a stabilire la «sicura verità della cosa» [*certa rei veritas*]⁶³ attraverso un processo rigoroso di *cognitio* e non a dare valore a un'azione «illecita e nefanda» [*inlecitam et nefandam*], «dato che per menti cristiane non è in alcun modo credibile né possibile che una donna possa divorare e digerire (portare verso l'interno) un uomo vivo» [«quod christianis mentibus nullatenus credendum est nec possibilium, ut mulier nomine vivum intrinsecus possit comedere»].

Per gli estensori dell'editto e per il potere regio che lo aveva emanato la stregoneria non esisteva. Il procedimento razionale che portava all'individuazione della verità circa un lebbroso (o un indemoniato) non riguardava coloro che erano ritenute streghe. Non ci sono dubbi che alcuni, anche tra i giudici, credessero all'esistenza delle streghe, e che il giudice, nel corso di un duello giudiziario, fosse tenuto a verificare che nessuno dei campioni portasse su di sé «erbe, fatto che si lega ai malefici» [«herbas, quod ad maleficas pertinet»], ma questo processo – che l'editto chiamava *inquisitio* – non aveva nulla a che fare con le streghe. Le streghe dell'editto di Rotari non erano sottoposte a processo: a essere riprovati come autori di azioni illecite e nefande erano coloro che uccidevano donne accusandole di qualcosa che non esisteva.

6. Dal punto di vista della storia della stregoneria, non è possibile spingersi più in là. Già negli anni Ottanta del XVIII secolo si era osservato come la fondamentale ignoranza dei Longobardi quanto al paganesimo e al cristianesimo avesse fatto sopravvivere la credenza antica e tardoantica nella stregoneria. La strega delle favole antiche traeva origine dall'immagine di un uccello notturno che si riteneva succhiasse il sangue dei bambini⁶⁴; la strega dei Longobardi conservava l'antropofagia come tratto caratterizzante, ma godeva anche dello scetticismo regio, al punto che «i giudici del diciassettesimo secolo avrebbero dovuto sentirsi istruiti e disorientati di fronte alla testimonianza di Rotari, che derideva un'assurda superstizione e proteggeva le vittime della falsa accusa di stregoneria dalla crudeltà popolare e giudiziaria»⁶⁵.

⁶⁰ *Editto*, 198.

⁶¹ *Ibi*, 189.

⁶² *Ibi*, 130-36. Salvo diversa indicazione, commenterò *ibi*, 376.

⁶³ *Supra*, nota 54.

⁶⁴ La testimonianza più nota sopra le *strigi*, uccelli che potevano assumere sembianze umane grazie a un incantesimo: PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Fasti e frammenti*, ed. F. STOCK, Torino 1999, VI, 130-43.

⁶⁵ GIBBON, *Decline and Fall*, II, 45, 871 e nota 55.

Le ragioni per le quali lo scetticismo appena ricordato non è prevalso sono molteplici. Una di esse, forse la più rilevante, sta nell'equivalenza tra *strega* e *masca* proposta dall'editto. Nel corso del Novecento, le etimologie di *masca* sono fiorite rigogliose⁶⁶. La più economica continua a essere quella che, foneticamente e semanticamente, unisce *masca* al greco *Βάσκα*, *Βασκαίνειν* («incantare»)⁶⁷, ma non è essa ad aver prevalso. Le *masche* sono sembrate qualcosa di eminentemente “germanico”⁶⁸, e inserite in un gioco di sostrati e persistenze che riesce quasi sempre impossibile documentare. In questa cultura “germanica” immaginaria, *masca* sarebbe colei che è in grado di trasformarsi (da cui, per un rimando facile e immediato, *maschera*) e di divorare e digerire un uomo vivo.

Se non ci atteniamo al principio enunciato quasi all'inizio del saggio, per il quale il problema della documentazione e della sua contestualizzazione precede l'uso di categorie di comodo, i confronti potrebbero moltiplicarsi, tra luoghi, tempi e culture diverse: che cosa impedisce di accostare l'antropofagia delle *masche* “germaniche” con le accuse di antropofagia rivolte alle *masche* di Rifreddo e Gambasca, due piccoli villaggi all'imbocco della valle del Po, sul finire del 1495?⁶⁹ È vero che, con il suo riferimento alle *masche*, l'editto di Rotari costituisce un anello non trascurabile che confermerebbe «l'associazione pressoché universale tra maschere e spiriti dei morti»?⁷⁰ I miei appunti sopra il “paganesimo” longobardo non intendono rispondere alle domande appena formulate, poiché diverso è il punto di partenza e diverse sono le conclusioni di una ricerca che ha poco a che vedere con la storia della stregoneria.

7. Accennando alle scosse avvertite nell'ultimo decennio dagli studiosi di storia longobarda, ho ricordato come la storia religiosa dei Longobardi – e non la storia della stregoneria longobarda – abbia funzionato come un sismografo in grado di registrare le crepe sempre più larghe in un edificio tenuto insieme da categorie di comodo come cristianesimo o paganesimo.

Paganesimo, cristianesimo ariano e niceno sono sembrati come tante carte di un mazzo truccato, disposte a piacere sul tavolo, senza un disegno ordinato; i silenzi hanno dato l'impressione di trovarsi in un teatro di ombre cinesi, dove nulla è come appare. L'ombra dell'estesa produzione di Gian Piero Bognetti non ha certo semplificato le cose. In essa convivevano invenzioni geniali e idee consolidate, frutto di un dialogo con la longobardistica ottocentesca, curvate in direzione di un arianesimo politico e di un paganesimo ancestrale. Le labili tracce sulle quali il disegno bognettiano fu tracciato rimasero sullo sfondo.

Il cambio di scenario e, in parte, di attori della storia religiosa dei Longobardi non è stato semplice. Più dell'arianesimo, il paganesimo ha resistito al tentativo di contestua-

⁶⁶ Riassunte ora in A. ZIRONI, *Masca e talamasca nelle fonti germaniche antiche*, «L'immagine riflessa» 9 (2000), 109-40, in particolare p. 113-16.

⁶⁷ Ormai molti anni fa, la rubricò tra le etimologie possibili (per prima, poiché fu proposta dal filologo Claude Saumaise nella prima metà del XVI secolo) K. MEULI, *Die deutschen Masken* [1933], in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. T. GELZER, 2 vol., Stuttgart 1975, I, 69-162, in particolare p. 83 nota 2.

⁶⁸ ZIRONI, *Masca e talamasca*, 136-39.

⁶⁹ MERLO, *Streghe*, 93-94.

⁷⁰ C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1995², 249.

lizzarlo e di rendere ragione della documentazione che ne attesti l'esistenza. Per i testimoni coevi alla migrazione dei Longobardi nella penisola italiana, il loro paganesimo non esisteva. Dieci e vent'anni dopo, esso continuava a restare indefinito: per i Franchi d'Austrasia, il popolo apparso da pochi anni sulla scena italiana era «perfido per religione e di fede iniquissimo», pronto a offendere i santi e a uccidere «con grande spargimento di sangue»; per il rappresentante della corte di Costantinopoli insediato a Ravenna, i *nefandissimi* Longobardi dovevano essere fermati «per salvare il sangue cristiano», per riaprire le chiese che essi avevano chiuso e per proteggere i «sacerdoti che riuscirono a sfuggire dal loro tentativo di immolarli»; per lo *scrineum* del vescovo della Chiesa di Roma, l'«attivismo pagano» [*gentilis*] consisteva nello spargimento di sangue innocente, con la violazione degli altari consacrati e con lo spregio della fede cattolica da parte di idolatri; di definizioni vere e proprie, nessuna traccia.

Solo una filologia combinatoria consentirebbe di unificare in un quadro coerente gli accenni contenuti in fonti diverse sul finire del VI secolo. Ho cercato di mostrare come, presi singolarmente, gli attributi riferiti ai Longobardi di *nefandissimi*, immolatori, idolatri e pagani spieghino poco o nulla. Occorrono filiazioni documentarie precise per spiegare mutamenti improvvisi o persistenze. Una persistenza consiste certamente nel fatto che uno degli ambasciatori della Chiesa romana a Costantinopoli, destinato a diventare papa con il nome di Gregorio I, avesse ricevuto una lettera dal suo predecessore Pelagio II nella quale si lamentavano le «tanto grandi calamità e tribolazioni subite a causa della perfidia dei Longobardi». Gregorio, che redigeva anche lettere per conto di Pelagio, sapeva che la polemica antilongobarda aveva bisogno di sostanza. Una volta divenuto vescovo di Roma, il successore di Pelagio II non pensò che i Longobardi potessero essere considerati qualcosa di diverso da un popolo composto da individui *nefandissimi*, immolatori, idolatri e pagani. Riferì dunque di alcuni rituali legati al «mangiare carni frutto del rituale di immolazione» e all'adorazione di una testa di capra immolata al diavolo, correndo intorno ad essa ed intonando un «canto nefando», ma non riuscì a dissipare la cortina fumogena stesa davanti a uno dei tanti paganesimi longobardi. La descrizione gregoriana era debitrice di modelli biblici e classici, con un sovrappiù di condiscendenza tale da trasformare il racconto esemplare del martirio patito da contadini cristiani ad opera di nefandi immolatori in un oggetto da trattare con grande attenzione da parte dello storico, e particolarmente dello storico delle religioni.

La storia della religione longobarda emerge là dove essa non è attesa, in un testo in apparenza arido come un elenco di leggi promulgato nel 643 da re Rotari. L'editto fu allestito da coloro che padroneggiavano il latino come veicolo di cultura, ma rappresentavano se stessi come gli estensori di un documento longobardo. Sempre per restare in un ambito familiare agli adoratori di teste spiccate dal corpo, la questione non è di lana caprina. La società rappresentata nell'editto è la chiave per accedere al mondo delle credenze che i Longobardi ritenevano fatti, positivi e negativi: tra i fatti positivi, la società longobarda riflessa nell'editto annoverava l'indemoniamento e la possibilità che esistessero «erbe, fatto che si lega ai malefici»; tra quelli negativi, l'esistenza delle streghe. Dai servi fino all'uomo libero, tali credenze riguardavano tanto il funzionamento della società stessa, quanto la «coscienza» e la «cognizione» della loro esistenza o, come nel caso delle streghe, della loro non-esistenza. L'essere lebbrosi poteva essere legato a una malattia o a un peccato (da qui l'indemoniamento, i cui contorni restavano vaghi), il ritenere

qualcuno una strega era un crimine «nefando» e ucciderlo un'azione «illecita e nefanda». La differenza non è di poco conto, poiché esclude la stregoneria da un processo che l'editto chiama *cognitio* o, con un termine destinato a grande fortuna nella storia religiosa dell'occidente latino, *inquisitio*.

L'inquisizione medievale o vescovile non ha nulla a che fare con l'itinerario percorso fin qui. Nell'editto non c'è traccia di vescovi chiamati a giudicare credenze che solo una cultura imbevuta di modelli classici costringe a definire "paganesimo". Non sono in grado di giudicare se tutto quanto detto finora faccia parte di quello sciame sismico decennale avvertito dalla piccola comunità di studiosi insediata sopra la faglia degli studi longobardi, ma, forse, il terremoto annunciato all'inizio di questi appunti ha un'origine più antica; risale almeno al 1937, quando, riferendosi a un passo dell'editto di Rotari dedicato al mascheramento, il più grande storico del secolo scorso sostenne: «non è, credo, far prova di uno spirito esageratamente terra terra deplorare il disprezzo con il quale alcuni mitologi considerano a volte le spiegazioni più semplici»⁷¹. La storia religiosa dei Longobardi, e il loro "paganesimo" in particolare, non fanno eccezione.

FRANCESCO MORES

⁷¹ M. BLOCH, rec. a O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt-am-Main 1934, «Revue historique» 181 (1937), 437-38, in particolare p. 438 nota 1 (a proposito di *Editto*, 31). La lezione di metodo contenuta nell'annotazione blochiana fu ripresa e sottolineata da C. GINZBURG, *Mitologia germanica e nazismo. Su un vecchio libro di Georges Dumézil*, «Quaderni storici» 57 (1984), 857-82, poi, con alcune integrazioni bibliografiche, in ID., *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*, Torino 1986, 210-38, in particolare p. 227-28.