



# Università di Genova

**Corso di dottorato in**  
Studio e valorizzazione del patrimonio storico,  
artistico-architettonico e ambientale

**Tesi di dottorato in**  
Storia medievale

Le parole dei vicari di Pietro:  
osservazioni su alcuni aspetti della retorica papale nella  
rappresentazione dei longobardi

**Tutores:**

Prof.ssa Paola Guglielmotti  
Prof. Paolo Pirillo

**Dottorando:**

Andrea Galletti

**XXXIII Ciclo**

**Anno accademico**

2020/2021



## Sommario

<b>Introduzione</b>	<b>1</b>
<b>1 Pelagio II e la prima menzione dei longobardi</b>	<b>5</b>
<b>1.1 Origini della terminologia “antilongobarda”</b>	<b>9</b>
<b>2 <i>Nefas</i> e <i>perfidia</i> nella legislazione romana</b>	<b>13</b>
<b>2.1 Il <i>Codex Theodosianus</i></b>	<b>13</b>
<b>2.2 Il <i>Corpus Iuris Civilis</i></b>	<b>22</b>
<b>2.2.1 Il <i>Codex</i></b>	<b>22</b>
<b>2.2.2 Le <i>Novellae</i></b>	<b>26</b>
<b>2.3 L’uso di <i>nefas</i> e <i>perfidia</i> nelle lettere papali da Leone I a Pelagio II</b>	<b>30</b>
<b>2.4 Non solo papi e imperatori: due esempi letterari del secolo VI</b>	<b>40</b>
<b>3 Gregorio Magno</b>	<b>45</b>
<b>3.1 I longobardi nelle lettere gregoriane</b>	<b>47</b>
<b>3.2 <i>Nefas</i>, <i>perfidia</i> e i longobardi nel <i>Registrum</i></b>	<b>66</b>
<b>3.2.1 <i>Nefas</i> e <i>perfidia</i> in altre opere di Gregorio</b>	<b>78</b>
<b>3.3 Accerchiati dalle spade</b>	<b>82</b>
<b>3.3.1 La vessazione delle spade e la concezione della sofferenza in Gregorio Magno</b>	<b>89</b>
<b>3.4 In conclusione: i longobardi nel <i>Registrum</i></b>	<b>100</b>
<b>3.5 Un’escursione nell’agiografia: i <i>Dialogi</i></b>	<b>109</b>
<b>3.5.1 Origini e composizione del testo</b>	<b>109</b>
<b>3.5.2 I longobardi nei <i>Dialogi</i></b>	<b>112</b>
<b>3.5.3 Rappresentazioni “barbariche” con esiti differenziati?</b>	<b>113</b>
<b>3.5.4 Un intermezzo dedicato all’Arianesimo</b>	<b>119</b>
<b>3.5.5 <i>Nefas</i> e <i>perfidia</i> nei <i>Dialogi</i></b>	<b>121</b>
<b>3.5.6 <i>Repetita iuvant</i>: esempi di reimpiego nella visione di Redempto</b>	<b>122</b>
<b>3.5.7 Conclusione</b>	<b>126</b>

<b>4 Il secolo VII: un progressivo allontanamento</b>	<b>129</b>
<b>5 Il secolo VIII: novità e recuperi linguistici</b>	<b>139</b>
<b>5.2 Gregorio II</b>	<b>143</b>
<b>5.3 Gregorio III</b>	<b>145</b>
<b>5.4 Zaccaria</b>	<b>147</b>
<b>5.4.1 Il “bilanciamento delle sofferenze” secondo Zaccaria</b>	<b>148</b>
<b>5.5 Barbaro o demonio? L’immagine di Astolfo secondo Stefano II</b>	<b>151</b>
<b>5.5.1 Assenze e alternative: l’aggettivazione dei longobardi nelle lettere di Stefano II</b>	<b>164</b>
<b>5.6 Da Paolo I a Adriano I</b>	<b>170</b>
<b>5.7 Uno sguardo particolare: Spoleto, Benevento e la Tuscia</b>	<b>180</b>
<b>5.7.1 <i>More romanorum tonsorati sunt</i></b>	<b>184</b>
<b>6 I longobardi dopo i “longobardi”</b>	<b>189</b>
<b>6.1 Dopo Adriano I</b>	<b>189</b>
<b>6.1.1 Pasquale I, Astolfo e santa Cecilia</b>	<b>189</b>
<b>6.1.2 Il (falso) <i>Iudicatum</i> di Leone IV</b>	<b>190</b>
<b>6.1.3 <i>La Vita Gregorii</i> di Giovanni Immonide</b>	<b>191</b>
<b>6.2 Altre voci dentro e fuori gli ambienti romani</b>	<b>196</b>
<b>6.2.1 Due casi particolari: la ricezione dei <i>Dialogi</i> e la fortuna di una lettera del <i>Registrum</i></b>	<b>203</b>
<b>6.2.2 Riflessi indiretti del linguaggio papale</b>	<b>206</b>
<b>Conclusioni</b>	<b>209</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>217</b>

## Introduzione

A partire dal secondo dopoguerra la storiografia italiana e internazionale ha prestato crescente attenzione al ruolo ricoperto dai longobardi nella storia altomedievale in generale e in quella italiana nello specifico. Oggetto di numerosissimi contributi e studi che ne hanno progressivamente rivelato la profondità e le diverse sfaccettature, la *gens Langobardorum* gode talvolta ancora oggi di una cattiva fama, soprattutto presso la più ampia platea dei non addetti ai lavori. Ciò è dovuto almeno in parte a un processo di costruzione di un'immagine negativa che ha influenzato la posterità nel corso dei secoli, trasformando certe caratteristiche associate ai longobardi in veri e propri pregiudizi. Per tale ragione, ma ovviamente non soltanto per questa, l'obiettivo principale di questa ricerca è guardare alla rappresentazione dei longobardi, con attenzione particolare alla loro caratterizzazione nelle fonti del papato altomedievale.

Riflettere sulla rappresentazione dei longobardi significa in realtà allontanarsi da essi e guardare molto da vicino la storia del papato e il linguaggio adottato negli scritti dei pontefici secondo una duplice prospettiva diacronica e sincronica: tramite la prima verranno operati paralleli tra diversi papi per cercare di mettere in luce affinità e divergenze nell'impiego di specifici termini, analizzati mediante una ricerca per lemmi il più minuziosa possibile; con la seconda invece ci si dedicherà a temi specifici, soprattutto per quanto riguarda i periodi in cui la disponibilità delle fonti consente di operare un'analisi più approfondita. La ricerca finirà inevitabilmente col dire molto di più dei pontefici che dei loro avversari, ma ciò non rende meno interessante rivolgere l'attenzione alla descrizione dei longobardi. Gli esiti di tale prospettiva "romanocentrica" consentiranno di gettare luce almeno in parte sull'esistenza di linee di continuità culturale con la classicità, in particolare tramite la lente di ingrandimento costituita da alcune parole chiave, che ricorrono con una certa frequenza in tutto l'arco di tempo considerato, indicativamente compreso tra la seconda metà del secolo VI e la fine dell'VIII.

Per completare il quadro di una mia indagine precedente (laurea magistrale) che vede di fatto incontrarsi tre protagonisti differenti ho scelto di concentrare l'attenzione sulla rappresentazione dei longobardi nelle fonti romane, alla ricerca delle radici del linguaggio di condanna che ha finito col diventare il paradigma di riferimento nella descrizione degli eventi e nell'inquadramento dell'esperienza storica longobarda in Italia che fino a poco tempo addietro ha goduto di largo credito. Il tema scelto ha nel vasto approfondimento bibliografico dedicatogli un punto di forza che per contro si traduce in una limitazione riguardante le possibilità di proporre idee e scoperte nuove. Si è trattato allora di operare seguendo tre criteri principali: sono state ampliate le prospettive emerse in altre ricerche; sono stati discusse e ove possibile

confutate prospettive storiografiche viziate da pregiudizi o interpretazioni non più accettabili; si è allargato inoltre il contesto di riferimento per definire meglio i contorni di alcuni elementi del linguaggio papale.

In alcuni casi si è cercato di lavorare sull'esistente anziché cercare di ribaltare interpretazioni che tutt'oggi si dimostrano centrate e puntuali in molti loro aspetti. Alcune poi contengono intuizioni foriere di possibili sviluppi successivi: è il caso di alcuni scritti di Stefano Gasparri, il cui lavoro è stato per la presente ricerca un punto di riferimento costante e un interlocutore, anche polemico, di rilievo. In tali occasioni si è trattato di approfondire una strada già in parte tracciata, che forniva spazio di manovra sufficiente per operare nuove riflessioni e approfondimenti.

La struttura del testo rispecchia le possibilità offerte dal materiale a disposizione: capitoli più brevi, che fungono da raccordo e da introduzione, si alternano ad altri più lunghi e articolati. Si tratta sia di una scelta metodologica sia da una conseguenza naturale dettata dall'alternarsi dell'abbondanza e della scarsità di fonti. In particolare l'attenzione rivolta all'epistolario di Gregorio Magno, data la consistenza del *corpus* redatto dal pontefice, sarà piuttosto approfondita e consentirà di mettere in relazione quanto viene riportato nelle missive con altri suoi scritti, che nel bene e nel male costituiscono un momento fondamentale nel delineare strumenti utili a descrivere i longobardi non solo nel suo tempo, ma anche nelle epoche successive. Si cercherà inoltre di connettere tra loro i vari momenti in cui la storia del papato si lega a quella longobarda tramite lo studio delle occorrenze di due termini in particolare che hanno un profondo legame col mondo classico, *nefas* e *perfidia*, le cui aggettivazioni ricorrono spesso negli scritti dei pontefici. Del primo inoltre una delle sue aggettivazioni al superlativo assoluto è stata, a torto o a ragione, associata con grande frequenza ai longobardi, costituendo una sorta di "pietra angolare" nella raffigurazione degli avversari di Roma.

Rappresentare non equivale a descrivere: non si tratta di rendere conto della realtà, bensì di *una* realtà, modellata secondo esigenze comunicative legittimate dalla contingenza storica. Da tale considerazione è facile comprendere l'importanza del racconto degli avvenimenti e delle modalità attraverso cui vengono descritti, anche in chiave della trasmissione della memoria e ai fini propagandistici connessi. Tenendo presente che la rappresentazione di un oggetto ne contiene la descrizione mediata dallo sguardo adottato dall'osservatore e dai suoi pregiudizi – i quali non devono essere intesi in senso esclusivamente negativo – l'obiettivo non sarà tanto mostrare in maniera dettagliata tutte le descrizioni della realtà longobarda, ma metterne in luce alcuni meccanismi, gli influssi culturali e linguistici alla base della visione del mondo longobardo proposta dalle missive pontificie e dalle esigenze propagandistiche in esse

contenute. La rappresentazione inoltre è importante perché testimonia una relazione tra l'osservatore e l'oggetto osservato: partendo dal presupposto che la prospettiva offerta dalle fonti rimane sempre perfettibile e risulta talvolta riduttiva nel presentare le diverse sfaccettature degli avvenimenti, lo studio delle modalità attraverso cui viene descritto l'"altro" e delle risorse linguistiche adottate nel processo resta molto importante.

Data la crescente disponibilità in rete di studi e opere storiografiche, talvolta persino deleteria, si è deciso di non dedicare una parte eccessiva nella riproposizione di alcune tra le opere meno recenti, citando ove possibile le più aggiornate e assumendo implicitamente che al loro interno sia possibile trovare riferimenti ai lavori precedenti. Si è deciso inoltre di non procedere con la normalizzazione delle fonti riportate in alcuni passaggi della ricerca, intervento che non avrebbe costituito modifiche sostanziali e necessarie alla comprensione dei testi.

La ricerca utilizza come fonti primarie quelle epistolari, di cui sono rimasti numerosi esempi di epoca tardoantica e altomedievale legati al papato. Secondo le necessità queste sono state integrate con altre tipologie di scritti per arricchire il quadro interpretativo e fornire spunti diversi all'analisi, che altrimenti rischierebbe di appiattirsi eccessivamente a causa dello studio di una sola categoria testuale. Ciò non significa che la lettera in sé sia uno strumento povero o semplice: essa è sia contenuto che contenitore, in quanto *media* che ne contiene a sua volta un altro. Anche il ruolo del vettore è importante, poiché incarna il mittente e si fa latore a voce del messaggio di quest'ultimo, tanto che si può parlare di una lettera non più come di un testo ma come di un incontro interrotto che viene ricollegato dal latore della missiva.

Il testo rappresenta un *media* partecipativo come l'incontro ed evoca la presenza del mittente, stimolando più sensi nel ricevente oltre alla sua memoria relativa ai precedenti incontri e alle relazioni che intercorrono con chi ha inviato la lettera<sup>1</sup>. Si tratta di uno strumento di comunicazione che il sociologo Marshall McLuhan definirebbe "freddo", poiché obbliga il ricevente a intervenire per colmare le mancanze derivate da una comunicazione interrotta e mediata dal testo e dal suo latore, rendendo necessario un alto grado di partecipazione attiva<sup>2</sup>. Inoltre la lettera non è solo un *media*, ma ha in sé un'importanza intrinseca, che si esplicita attraverso la sua composizione e varia a seconda dell'argomento e del destinatario, stabilendo un legame che precede il suo contenuto<sup>3</sup>. Con particolare riferimento alla comunicazione epistolare nel medioevo è stato notato correttamente che la lettera non è importante solo per il

---

<sup>1</sup> M. Gravel, *Distances, rencontres, communications. Réaliser l'empire sous Charlemagne et Louis le Pieux*, pp. 177-178.

<sup>2</sup> M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, pp. 41-42.

<sup>3</sup> Gravel, *Distances, rencontres, communications*, p. 186.

suo contenuto, ma anche perché testimonia l'esistenza di una relazione e in virtù del legame che crea dev'essere talvolta intesa come una forma di dono che lega il mittente al destinatario<sup>4</sup>. Al contempo nel medioevo la lettera non si distingue mai pienamente come "pubblica" o privata", né il suo contenuto può essere catalogato in maniera netta e univoca secondo categorie moderne che non riuscirebbero a cogliere del tutto le diverse sfumature e i piani di sovrapposizione presenti in uno scambio epistolare medievale<sup>5</sup>. Pur essendo consci del fatto che nel tentativo di eliminare una semplificazione se ne è creata un'altra, si tratta tuttavia di una macro-distinzione utile a capire come leggere una lettera non sempre sia un'operazione facile né tantomeno neutra. Il percorso delineato in questa tesi si apre con una lettera di papa Pelagio II, che per primo parla dei longobardi e ne propone una rappresentazione.

---

<sup>4</sup> B. Dumézil, L. Vissière, *Introduction*, in *Épistolaire politique. Tome I : Gouverner par les lettres*, pp. 12-13.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 15-16.

# 1 Pelagio II e la prima menzione dei longobardi

La prima menzione dei longobardi in una lettera papale ricorre al tempo di Pelagio II (579-590), che il 5 ottobre 580 invita il vescovo di Auxerre Aunario a pregare i re franchi Childebito II e Gontrano di porre fine ai loro contrasti e abbandonare l'alleanza con i longobardi che minacciavano da vicino Roma<sup>6</sup>. La missiva va inserita in un quadro geopolitico alquanto complesso anche se ormai ben conosciuto: i longobardi, calati in Italia nel 568 e conquistata solo parte della Penisola in zone spesso non contigue tra loro, si erano inseriti in un territorio, quello della pianura Padana e delle valli alpine, oggetto di forte interesse da parte franca e bizantina<sup>7</sup>. Tra il 575 e il 590 i franchi, talvolta appoggiati da Bisanzio, compirono diverse spedizioni nel territorio longobardo, non tutte coronate da successo, ma che di frequente ottennero la cessione di un tributo e un giuramento di sottomissione<sup>8</sup>. Ciononostante il contesto politico-militare in cui le alleanze erano talvolta soggette a cambiamenti e a rivolgimenti era alquanto fluido. Il papa infatti chiede la fine del rapporto di collaborazione tra franchi e longobardi, in modo da non consentire ai secondi di agire impunemente spingendosi verso il centro e il sud Italia senza doversi preoccupare di difendere i confini settentrionali.

Quella ad Aunario è una comunicazione fortemente mediata dal tentativo papale di dare rilievo alla comunione di fede tra i due interlocutori: la maggior parte del testo è dedicata a una lunga *captatio benevolentiae* nei confronti di Aunario, chiamato ad aiutare il papa in quanto membro della Chiesa. Secondo Pelagio, è merito della divina provvidenza se anche i franchi sono simili all'impero romano «in orthodoxae fidei confessione» e perciò essi sono chiamati a soccorrere Roma e tutta l'Italia dagli «idolatri» che violano gli altari, spargono il sangue degli innocenti e insultano la religione cattolica, pur sapendo che sono flagelli temporali e che le sofferenze non dureranno in eterno la comunione di fede obbliga a non restare indifferenti di fronte alle difficoltà della sede apostolica.

---

<sup>6</sup> *Epistolae Aevi Merovingici collectae*, p. 448. Sul contesto geopolitico precedente l'arrivo in Italia dei longobardi si veda W. Pohl, *The Empire and the Lombards: treaties and negotiations in the sixth century*.

<sup>7</sup> Per un inquadramento storico generale P. Delogu, *Il regno longobardo*, pp. 1-28. Una rivisitazione delle dinamiche insediative del primo periodo della storia longobarda in Italia è contenuto in S. Gasparri, *La migrazione longobarda in Italia tra mito e realtà*. Per il funzionamento delle strutture di comando e controllo del territorio nel primo periodo della storia longobarda in Italia si veda S. Gasparri, *Il regno longobardo in Italia*, pp. 46-48. Per lo sviluppo dei ducati nel primo periodo S. Gasparri, *I duchi longobardi*, p. 18.

<sup>8</sup> J. Jarnut, *Gens, Rex and Regnum of the Lombards*, pp. 412-416. Le spedizioni franche erano sollecitate e supportate da Bisanzio, che aveva stretto con i Franchi un accordo in funzione antilongobarda già nel 577 il quale non aveva però portato i risultati sperati, si veda A. Gillou, *L'Italia bizantina dall'invasione longobarda alla caduta di Ravenna*, p. 228. Un quadro più generale che tiene conto anche delle dinamiche intercorse durante la guerra greco-gotica, che costituì una premessa all'arrivo dei longobardi in Italia, è presentata in F. Marazzi, *L'ambita preda. Contese geopolitiche e prospettive di egemonia sulla Penisola italiana fra VI e VIII secolo*.

Il tono è quello di un fratello che chiede aiuto a un suo pari – pur ribadendo la superiorità di Roma attraverso una metafora organicistica – in un momento di estrema necessità. Anche la richiesta da estendere ai re franchi è posta in chiave religiosa ed escatologica, dato che essi devono badare alla loro salvezza eterna e separarsi «salubrae provisione» dai longobardi per non incappare nel giudizio divino, perché anche chi non agisce e permette ad altri di fare del male alla Chiesa è parimenti colpevole e responsabile.

Pelagio si lamenta della situazione di estremo pericolo anche nel 584 con il suo apocrisario e futuro papa Gregorio, chiedendogli di intercedere presso l'imperatore al fine di inviare aiuti concreti contro i longobardi<sup>9</sup>. I toni rispetto alla missiva precedente sono molto diversi, dato l'interlocutore che non ha bisogno delle premesse contenute nella comunicazione con Aunario. Di fronte all'incapacità da parte dell'esarca stanziato a Ravenna di offrire una difesa efficace, Pelagio chiede l'invio di un *magister militum* e di un *dux* a difesa di Roma, che altrimenti sarebbe caduta a causa di tutti i danni e i patimenti procurati dai barbari.

Come ha messo in evidenza Stefano Gasparri, in entrambe le lettere ricorre l'appellativo *nefandissimus* legato ai longobardi, presente anche in una lettera dell'imperatore Maurizio destinata al re franco Childeberto II all'indomani della fallita spedizione congiunta nella pianura Padana per eliminare i longobardi. La presenza dello stesso linguaggio in due lettere redatte da interlocutori differenti sarebbe la dimostrazione di come si tratti di un utilizzo eminentemente politico di questa terminologia, valevole a prescindere dai destinatari e dai contesti<sup>10</sup>. Victor Klemperer, seppur in un altro contesto, ha affermato che «il superlativo è lo strumento più ovvio per un oratore o per un agitatore politico, è la forma propagandistica per eccellenza»<sup>11</sup>, una forma linguistica che contribuisce a polarizzare la realtà nella mente di chi legge o ascolta.

Nella missiva imperiale i longobardi e il loro re Autari sono definiti «nefandissimi» in tre differenti occasioni, due legate alla *gens* nella sua totalità e una al re longobardo<sup>12</sup>. La missiva è immersa in un marcato contesto religioso: già nella prima riga l'invocazione esalta l'amore per l'«orthodoxa fides» e l'intenzione dei franchi di salvare i cristiani, mentre i longobardi e il loro re vengono detti «inimicos Dei». L'attributo *nefandissimus*, derivato da *nefas*, ha un legame particolare con la cultura romana e sul piano semantico con l'elemento religioso, anche se non è possibile affermare con certezza se il ricorso alla dimensione religiosa fosse solo un

---

<sup>9</sup> Gregorio Magno, *Registrum Epistolarum*, II, pp. 440-441.

<sup>10</sup> S. Gasparri, «*Nefandissimi Langobardi*». *Le origini di un linguaggio politico*, p. 330.

<sup>11</sup> V. Klemperer, *LTI. La lingua del terzo Reich. Taccuino di un filologo*, p. 263.

<sup>12</sup> *Epistolae Austrasicae*, 40, p. 146. «...festinantes, ne gente nefandissimae Langobardorum se contra Francorum exercitum adunare liceret [...]. [...] quia, si ahuc modicum tempus sustinere voluissent vela udire, hodiae Italiae a gente Langobardorum nefandissima libera habuit repperiri et universa nefandissimi Autharit regis a vestram excellentiam habuerunt deferri [...]». Si veda anche l'edizione curata da E. Malaspina, *Il Liber epistolarum dell cancelleria austrasica*, Ep. 40.

elemento strumentale per giustificare un intervento sul piano militare o se rispecchiasse anche una reale contrapposizione tra fedi diverse. Nel tardo impero romano, a partire da Costantino, la religione diventa anche una motivazione per muovere guerra: il conflitto con i Persiani venne caratterizzato da Costantino come una guerra di natura religiosa, anche perché essi adoravano divinità diverse e perseguitavano i Cristiani; sulla sua scia si posero anche Teodosio II e Giustiniano, entrambi molto attenti al controllo della sfera religiosa<sup>13</sup>. Nella missiva di Maurizio il ricorso alla religione è dovuto alla necessità da parte imperiale di utilizzare sul piano comunicativo un elemento che potesse rinsaldare un legame già presente tra Bisanzio e i franchi e al contempo accentuare l'alterità del nemico. Si tratta di una richiesta d'aiuto fatta in nome di una religione comune contro un avversario che, oltre a minacciare i possedimenti imperiali, attenta anche alla saldezza della fede.

Ne consegue che la subordinazione della dimensione religiosa a quella politica dev'essere abbandonata a favore di una lettura che metta in parallelo i due ambiti: i franchi furono infatti i primi tra gli esponenti dei nuovi regni romano-barbarici a convertirsi al cattolicesimo, un elemento su cui l'impero poteva fare leva per fornire ulteriori argomentazioni alle richieste fatte ai nuovi padroni delle Gallie. La stessa cronachistica bizantina sottolinea questo punto in comune tra le due parti, come è possibile leggere nella cronaca di Agazia (536-582), ideale continuatore dell'opera di Procopio che scrive di fatti molto vicini a quelli che fanno da sfondo alle lettere citate. Tra i dati messi in risalto all'interno di una descrizione etnografica dei franchi, secondo un'abitudine mutuata dalla trattatistica precedente, evidenzia il fatto che essi sono cristiani come i romani<sup>14</sup>.

Il fatto che un autore come Agazia – di cui si parla spesso come di un criptopagano – metta in risalto questo dato ci permette di capire quanto l'elemento non fosse scontato, ma fosse anzi rilevante anche sul piano culturale e che avesse una valenza notevole anche per un osservatore poco attento alla dimensione religiosa come Agazia<sup>15</sup>. Nella sua “eulogia” dei franchi egli non si sofferma molto sulla loro confessione religiosa, ma sull'armonia e la concordia che regna all'interno della loro società, cioè l'elemento più importante che permette loro di espandere il loro regno<sup>16</sup>. Al netto di tali considerazioni si può affermare che se un imperatore rivolgendosi

---

<sup>13</sup> A.D. Lee, *War in Late Antiquity. A Social History*, p. 206.

<sup>14</sup> Agazia, *Historiarum libri quinque*, pp. 16-17, «Sunt enim Franci non campestris, ut fere plerique barbarorum, sed et politia, ut plurimum, utuntur Romana et legibus iisdem; eandem etiam contractuum et nuptiarum rationem et divini numinis cultum tenent. Christiani enim omnes sunt, rectissimeque de Deo sentiunt. Habent et magistratus in urbibus et sacerdotes; festa etiam perinde atque nos celebrant, et pro barbara natione valde mihi videntur civiles et urbani; nihiloque a nobis differre, quam solummodo barbarico vestitu et linguae proprietate».

<sup>15</sup> A. Kaldellis, *The historical and religious views of Agathias: a reinterpretation*, p. 242, dove si avanza l'ipotesi che egli fosse vicino agli ambienti neoplatonici.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 242-243.

a un re invita quest'ultimo a ragionare sulla comune fede non si tratta solo di vuota retorica, ma di un mezzo per cementare un'intesa militare, politica e anche ideale all'interno di un quadro politico in trasformazione. La religione poteva essere un elemento importante all'interno della dimensione politica, anche perché era il primo veicolo della cultura romana e quindi degli interessi dell'impero<sup>17</sup>.

L'impiego del termine *nefandissimus* contro i longobardi non è sempre costante, come appare successivamente in una lettera inviata dall'esarca a Childeberto per ottenere l'invio di un contingente in sostegno degli sforzi bizantini, che avevano portato alla conquista di Modena, Altino, Mantova, Parma, Reggio Emilia e Piacenza, anche in virtù della defezione di molti tra i duchi longobardi in favore di Bisanzio. Nella lettera si parla dei *duces Langobardorum*, senza accostarli a nessun termine specifico e facendo escusivamente menzione in calce alla lettera del fatto che si combatte «pro defensione Italiae auxilium christianae gentis»<sup>18</sup>.

Oltre a tali considerazioni, il quadro può essere arricchito da un altro esempio tratto dagli scambi epistolari del periodo. Una lettera di Childeberto II al vescovo di Milano Lorenzo, datata tra il 585 e il 587, consente infatti di mettere in rilievo l'utilizzo di un'altra espressione che ricorre nelle stesse lettere analizzate e che si unisce alle aggettivazioni di *nefas* nella rappresentazione negativa dei longobardi<sup>19</sup>. Il re promette al presule di intraprendere una spedizione contro i longobardi l'anno successivo e li definisce «gentem relegioni ac fidei iniquissimae perfidam», per sottolinearne l'estraneità rispetto a sé e al suo interlocutore.

Il tema dell'avversario come *perfidus* o che agisce con *perfidia* ricorre anche nello scritto che Pelagio II invia a Gregorio, quando si lamenta delle difficoltà causate dalla «perfidia Langobardorum». Il termine compare anche nella missiva di Maurizio, che propone fra l'altro un incontro tra i rappresentanti imperiali e franchi per decidere come operare «ad delendam gentem perfidam». L'utilizzo dell'espressione, correlata a quelle derivate da *nefas*, è importante perché è un'ulteriore testimonianza di come termini il cui campo semantico ricade in maniera più o meno forte nell'ambito religioso fossero stati traslati, tramite alcuni passaggi, anche nel linguaggio definito dagli studiosi per un'esigenza di semplificazione "politico". Si tratta di un altro elemento di connessione che lega gli scritti di papa, imperatore e re che ha radici profonde nella cultura romana e nelle modalità attraverso cui la società della Roma repubblicana prima e quella imperiale poi interpretavano i rapporti della sfera pubblica e quelli intrattenuti con le diverse popolazioni con cui avevano a che fare.

---

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 250-251.

<sup>18</sup> *Epistolae austrasicae*, Ep. 42, p. 148.

<sup>19</sup> *Epistolae austrasicae*, Ep. 46, p. 151. Per i dubbi sulla datazione si veda *Il Liber epistolarum dell cancelleria austrasica* Ep. 46 e relative note.

Non ci si trova di fronte solo a una serie di etichette, come giustamente rilevato da Gasparri, ma anche di termini la cui complessità e “flessibilità semantica” consente di giocare su una doppia valenza che li colloca al contempo nella sfera religiosa e in quella politica. La difficoltà nel descrivere la duplicità delle espressioni – che al contempo ne costituisce un elemento di forza – risiede anche nel fatto che per un lettore moderno non è facile rinunciare all’impiego di categorie come “religione” e “politica” che descrivono in maniera insufficiente la realtà del periodo. La fotografia che viene restituita è spesso sgranata a causa di una serie di specificità linguistiche che hanno un portato storico e culturale di ampio respiro.

*Nefas* e *perfidia* vengono utilizzati dal papa e dall’imperatore proprio perché forniscono una connessione tra due ambiti che la modernità ha imparato a separare, ma che giocando sulla duplice sfera di appartenenza sono tra i più indicati per delineare una condanna a tutto campo degli avversari dell’Impero, che al tempo di Pelagio II e anche di molti suoi successori sono anche quelli del papato. Con tutta evidenza si può affermare come tale terminologia ricada in un quadro più ampio in cui potere politico e religioso erano fortemente compenetrati e per tale ragione il “sacro” collega le due realtà e il linguaggio a cui esse attingono per disegnare e designare le proprie azioni e i propri nemici.

### **1.1 Origini della terminologia “antilingobarda”**

Esaminare gli usi dell’aggettivo *nefandus* significa tornare per qualche considerazione alla sua origine, ossia il termine *nefas*, negazione del termine *fas*. Il termine indica ciò che è gradito alla divinità e delinea un diritto divino che è importante seguire e che si oppone allo *ius*, il diritto umano<sup>20</sup>. Il campo semantico è quindi quello del divino, dell’ordine “naturale” delle cose<sup>21</sup> che si contrappone all’umano e che costituisce una parte importante del mondo che deve essere rispettata, pena la punizione divina. In ambito giuridico questa semantica è utilizzata per delineare una serie di comportamenti confacenti al rispetto dell’ordine divino ma anche di quello umano, di fatto due piani non completamente separabili, a testimonianza di come nel mondo romano l’elemento religioso compenetrasse fortemente società e vita pubblica.

Con la fine della monarchia, la locuzione passò a designare il significato di “è lecito”, perdendo in parte i suoi valori magico-sacrali e legandosi a esperienze morali e filosofiche, connesse a una dimensione interiore. I diversi impieghi del termine coincidono almeno in parte con la storia della religiosità, che è sempre legata alla sfera politica, di Roma. «Infatti, quando dall’uso della locuzione si sviluppa in epoca classica l’impiego di *fas* e *nefas* come sostantivi

---

<sup>20</sup> E. Benveniste, *Il dizionario delle istituzioni indoeuropee*, I, p. 384.

<sup>21</sup> Si utilizza il virgolettato perché nel mondo classico dividere natura e divinità risulta alquanto difficile, si veda T. Yan, *Imago naturae. Note sur l’institutionnalité de la nature à Rome*.

indipendenti, i due termini assumono una pluralità di significati che non hanno più alcun riferimento alla temperie culturale e spirituale dei primordi dell'Urbe»<sup>22</sup>.

Il concetto di liceità è espresso dal termine *fas est*, che si applica in un'area di significato ristretta, legata alla dimensione religiosa e non va confuso con il termine *licet*, cui invece si contrappone dato che essi indicano aree differenti<sup>23</sup>. La liceità regolata dall'assenso divino ed espressa tramite *fas/nefas* si esprime anche in rapporto a persone singole o a istituti. In primis è il *pater familias* a essere designato come protetto dal volere divino, così come lo è il *dux*, magistrato cui viene attribuito l'*imperium*. Per estensione, la protezione divina cala anche sui *patres*, ossia sui membri del senato e del patriziato che si erano imposti sul resto della plebe perché toccati dalla benevolenza divina. Un'altra realtà che ricade in tale ambito è quella del *foedus*, istituto che ha valenza giuridica e al contempo sacrale. I suoi elementi costitutivi sono la *fides* e gli dei che testimoniano il patto<sup>24</sup>. *Fas*, nella sua unione con *est* è da intendersi come la liceità nei confronti della norma e in epoca arcaica si oppone allo *ius*, delineando una dicotomia tra diritto divino e umano. *Fas*, a differenza del diritto umano, indica una norma che non rispecchia tuttavia quella decretata dagli uomini, ma quella che definisce l'ordine cosmico. Ci si trova quindi su piani differenti e non si può parlare di due branche diverse del diritto, quanto piuttosto di due realtà parallele il cui rispetto è parimenti necessario<sup>25</sup>.

Gli attributi legati a *nefas* venivano già impiegati in diverse epoche della storia di Roma per delineare realtà che si opponevano a ciò che era legittimo sul piano giuridico ma anche sacrale. In Cicerone *nefas* viene associato al concetto di *libido*, inteso come superamento di un limite, come sovvertimento di una pulsione naturale, di un eccesso dannoso<sup>26</sup>. Il celebre oratore impiegava spesso i temi della perversione dei costumi religiosi oltre a quello dell'impurità sotto vari aspetti quando doveva confrontarsi con i suoi avversari politici o sostenere la sua carriera nei momenti delicati<sup>27</sup>. *Nefas* era molto diffuso nella letteratura di epoca giulio-claudia perché molto utile nel rappresentare fatti o personaggi particolarmente mostruosi, legati ad aberrazioni e a violazioni del senso comune, sia nel campo della sessualità sia quando voleva indicare una malvagità spropositata<sup>28</sup>.

Tutto ciò che è *fas* o *nefas* è legato più o meno strettamente al concetto di *foedus*, e in un senso più ampio a quello di *fides* da cui il primo deriva. Il senso di *fides* non è univoco e come

---

<sup>22</sup> P. Cipriano, *Fas e nefas*, p. 128.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 47-53.

<sup>25</sup> H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, pp. 131-133.

<sup>26</sup> C. Sensal, *Amor nefarius: une illustration du thème de la trahison par amour dans l'annalistique récente*, p. 30

<sup>27</sup> J. Lennon, *Pollution and ritual impurity in Cicero's "De domo sua"*, pp. 427-428.

<sup>28</sup> Cipriano, *Fas e nefas*, p. 82.

molti termini latini è “moralizzato”, ossia inserito all’interno di quei *mores* che racchiudono i comportamenti alla base della società. Il concetto ha poi ricchezza e profondità ulteriori, derivate dal doppio registro sociale e morale a cui è connesso<sup>29</sup>. Prendendo le mosse da simili presupposti, si può affermare che la *perfidia* è una violazione o trasgressione della *fides*, la cui radice è forse da ricercare nell’espressione *per fidem*, che ricorre in Plauto e Cicerone. Inoltre appare evidente un legame anche tra *perfidus* e *periurius*, a sua volta fortemente connesso col greco *paràspodos*, in cui la preposizione indica chiaramente una violazione<sup>30</sup>.

Non è possibile slegare *fides* dall’ambito religioso, soprattutto quando si guarda allo sviluppo del concetto di *perfidia* legato agli avversari di Roma come greci, galli e soprattutto cartaginesi, tutte popolazioni che non si uniformano o non rispettano il *modus operandi* romano per quanto riguarda la politica, la stipula e il rispetto dei trattati, ma anche la guerra e il modo di condurla. Le popolazioni come quella dei galli hanno in più hanno in aggiunta la “colpa” di essere barbari, aggravante derivata dal fatto che il concetto di *fides* non era pervenuto alle popolazioni barbariche<sup>31</sup>.

L’utilizzo di *nefandus*, definito termine “meta-giuridico”<sup>32</sup>, sopravvisse al mondo romano che l’aveva generato: nonostante il diritto romano fosse venuto meno nel corso dell’alto medioevo e fosse in fase di riscoperta nei secoli successivi all’XI, la categoria a cui si riferisce *nefandum* rimase sempre viva, anche per quanto riguarda il suo legame con la dimensione giuridica, come nel caso di Sugero e Guiberto di Nogent, quando parlano rispettivamente dell’impossibilità per i *Franci* di sottomettersi agli *Angli* e viceversa, condannandone i re incestuosi definiti *nefandissimi*. Dal secolo X in avanti *nefandum* e in particolare la categoria della sodomia vennero associati con sempre maggior frequenza all’eresia, finendo col diventare anche un’arma politica<sup>33</sup>.

Dati i presupposti, è già possibile vedere come l’impiego di simili parole nel periodo tardoantico e altomedievale mantenga un legame col mondo romano più o meno forte a seconda delle circostanze. Stefano Gasparri – che ha posto in relazione le missive di Pelagio II e dell’imperatore a quelle di Gregorio Magno per sottolineare la continuità dell’espressione *nefandissimus* quando associata ai longobardi – ha riscontrato le prime tracce della terminologia nella *Prammatica sanctione* di Giustiniano, emanata alla fine della guerra greco-gotica (535-553). L’osservazione non esaurisce tuttavia l’impiego del termine nella legislazione romana,

---

<sup>29</sup> G. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu’à l’époque augustéenne*, p. 57.

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 85-86.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 222-225.

<sup>32</sup> J. Chiffolleau, *Dire l’indicible. Remarques sur la catégorie du nefandum du XIIe au XVe siècle*, p. 295.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 296-298.

cui occorre dedicare un approfondimento allo scopo di sondare le basi concettuali attorno cui il papato ha organizzato nel corso dei secoli la lettura dei propri avversari e la loro condanna. *Nefandus* è tuttavia solo uno degli aggettivi che derivano da *nefas* e quindi occorre analizzare tutte le occorrenze di questo termine e degli attributi da esso derivati all'interno della legislazione romana e tardo antica per provare a chiarificare il quadro relativo al loro utilizzo e a definire l'universo mentale che costituiva le premesse per la loro applicazione in situazioni concrete. A questo verranno associati anche l'impiego del termine *perfidia* e degli attributi da esso derivati, allo scopo di fornire un quadro più ampio sull'utilizzo di due lemmi che trovano largo impiego sia in ambito imperiale sia presso i vicari dell'apostolo Pietro.

Partendo da queste considerazioni si cercherà di comprendere meglio l'applicazione dei termini in un contesto preciso, ossia quello della caratterizzazione dei longobardi, nel corso dei secoli, da parte dell'impero e soprattutto del papato. Al contempo, in base allo spazio di manovra offerto dalle fonti, si cercherà di tracciare la presenza della terminologia negli scritti papali anche slegata dai longobardi, per constatare come non fosse impiegata esclusivamente per la loro condanna e al contempo per metterne in evidenza il ruolo nella loro rappresentazione negativa, destinata ad avere grande fortuna presso la posterità. Lo sguardo gettato sulla legislazione romana e sull'impiego di *nefas* e aggettivazioni verrà inoltre associato a quella della *perfidia* e costituirà il punto di partenza per un'analisi di più ampio respiro anche all'interno delle lettere dei pontefici precedenti a quelle di Pelagio II, premessa necessaria per avere un quadro più chiaro dell'utilizzo di questi termini<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Gasparri, *Nefandissimi Longobardi*, p. 331.

## 2 *Nefas e perfidia* nella legislazione romana

### 2.1 Il *Codex Theodosianus*

La raccolta di leggi conosciuta come *Codex Theodosianus* può essere collocata sullo sfondo della definitiva separazione delle due parti dell'impero, a seguito della quale l'Occidente non esisterà più come realtà unitaria, mentre l'Oriente riuscirà attraverso una serie di traversie a sopravvivere e a proseguire la tradizione dell'impero romano, seppur ormai di tradizione e cultura sempre più di matrice greca. Si tratta di una compilazione voluta dall'imperatore Teodosio II (408-450) iniziata nel 429 e terminata – dopo diversi problemi, ripensamenti e varie stesure – nel 437, per poi entrare in vigore in tutto l'impero a partire dal 1 gennaio del 439<sup>35</sup>. All'interno di varie leggi è presente una chiara finalità propagandistica, grazie al collegamento operato tra gli imperatori e una serie di termini legati alla sfera del sacro, come quelli derivati da *sacer e sanctus*, utili a rafforzare la loro posizione soprattutto nei confronti di eventuali usurpatori e in caso di conflitti religiosi<sup>36</sup>.

Nel *Codex Theodosianus* sono contenute 42 occorrenze del termine *nefas* e degli attributi da esso derivati, divise rispettivamente in 12 occorrenze di *nefas*<sup>37</sup>, 19 di *nefarius*, 7 di *nefandus*, 2 di *nefarie* e 2 di *infandus*. Nel I libro viene inclusa una legge di Costantino I, che si scaglia contro le ruberie degli ufficiali provinciali e in particolare contro coloro che abusano del loro ruolo: sia i governatori sia i giudici devono trattare in maniera equanime i ricchi e i poveri, guardandosi dal cercare un tornaconto personale, incorrendo altrimenti in una punizione «armata censura, quae nefariorum capita cervicesque detruncet»<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> L'edizione cui si fa riferimento è quella curata da Theodor Mommsen e poi ultima da Paul Meyer, *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*. Per il contesto di produzione si vedano E. T. Hermanowicz, *Textual Adventures: A Brief History of the Theodosian Code* e G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, pp. 328-329. Per una panoramica sulle trasformazioni dal punto di vista religioso nell'epoca tardo imperiale si veda P. Brown, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, in particolare pp. 64-114. Su struttura, redazione e trasmissione del testo si vedano J.F. Matthews, *Laying down the law: a study of the Theodosian code* e A. J. B. Sirks, *The Theodosian Code. A Study*. Gli autori hanno posizioni differenti per quanto riguarda le fonti utilizzate dai compilatori e metodi di composizione del testo. La discussione in merito è stata ripresa in seguito: A. J. B. Sirks, *Where did the Theodosian compilers take their texts from?*. La storia delle varie parti della compilazione giunte a noi attraverso una serie di manoscritti, estratti e frammenti è ricostruita da J. M. Coma Fort, *Codex Theodosianus: historia de un texto*.

<sup>36</sup> Sul tema della propaganda si veda J. L. Cañizar Palacios, *Propaganda y Codex Theodosianus*, pp. 75-114 e J.L. Cañizar Palacios, *La utilida política y social del vocabulario religioso en la legislación del Teodosiano*, pp. 140-141.

<sup>37</sup> 8 di queste in realtà sono espressioni formulari (*nefas est*, generalmente tradotto con *è ingiusto, è proibito*), derivate dal campo semantico di *nefas* ma non collegate a un contesto preciso; cfr. 1.9.2; 4.4.6; 4.18.2; 6.27.16pr; 9.17.2; 10.10.29; 11.1.37; 12.11.1.

<sup>38</sup> 1.16.7 **De officio rectoris provinciae**. Constantinus a. a provinciales. Cessent iam nunc rapaces officialium manus, cessent inquam: nam si moniti non cessaverint, gladiis praecedentur. Non sit venale iudicis velum, non ingressus redempti, non infame licitationibus secretarium, non visio ipsa praesidis cum pretio: aequae aures iudicantis pauperrimis ac divitibus reserentur. Absit ab inducendo eius, qui officii princeps dicitur, depraedatio. nullas litigatoribus auctores eorundem officii principum concussionem ahibeant; centurionum aliorumque

Nel II libro, una legge impedisce a chi ottiene una carica attraverso donativi di rientrare in possesso di tutto ciò che aveva elargito «prodige nefarieque», prassi frequente che portava il detentore della carica a esercitare impropriamente il potere acquisito<sup>39</sup>.

Si parla invece di *perfidia* in un provvedimento dedicato alla fissazione della maggiore età per i maschi che potevano entrare nella piena disponibilità dei propri beni e concludere negozi giuridici<sup>40</sup>. Il concetto ricompare nel III libro, dove in una legge relativa alle nozze e alle loro tempistiche il padre o il tutore di una ragazza che, una volta promessa in sposa, fa sposare la stessa a un altro prima che siano trascorsi due anni, viene definito «reus perfidiae» e condannato all'esilio<sup>41</sup>. Si registra una sola occorrenza di *nefas* nel VII libro, legato alla regolamentazione della consegna dell'annona militare. Il testo fa riferimento a eventuali danni commessi dai provinciali a danno dei militari come di un *nefas* che dev'essere duramente punito<sup>42</sup>.

Nel IX libro si registra un aumento sostanziale della terminologia legata a *nefas*, in particolare degli attributi *nefarius* e *nefandus* nelle loro varie declinazioni. La prima è nella disposizione con cui gli imperatori Valente, Graziano et Valentiniano si rivolgono al prefetto del pretorio Massimo imponendogli di punire i liberti che si macchiavano di «nefariae

---

officialium, parva magnaue poscentium, intolerandi impetus oblidantur, eorumque, qui iurgantibus acta restituunt, inexplata aviditas temperetur. Semper invigilet industria praesidialis, ne quicquam a praedictis generibus hominum de litigatore sumatur. Qui si de civilibus causis quicquam putaverint esse poscendum, aerit armata censura, quae nefariorum capita cervicesque detruncet, data copia universis, qui concussi fuerint, ut praesidium instruant notionem. Qui si dissimulaverint, super eodem conquerendi vocem omnibus aperimus apud comites cunctos provinciarum aut apud praefectum praetorio, si magis fuerit in vicino, ut his referentibus edocti, super talibus latrociniis supplicia proferamus. Dat. kal. nov. Constantinopoli, Basso et Ablavio vv. cc. coss.

<sup>39</sup> 2.29.1 **Si certum petatur de suffragiis.** Imp. Iulianus a. a populum. Foedis commentis, quae bonorum merito deferuntur, quidam occupare meruerunt et quum meruissent in republica quolibet pacto versari, repetendam sibi pecuniam, quam inhoneste solverant, imprudentius atque inhonestius arbitrantur: alii etiam, quae tunc donaverant vel potius proiecerant ob immeritas causas, invadenda denuo crediderunt. Sed quia leges Romanae huiusmodi contractus penitus ignorant, omnem repetendi eorum, quae prodige nefarieque proiecerunt, copiam prohibemus. Qui itaque repetere nititur vel repetisse convincitur, et, quod dedit, apud suffragatorem eius manebit vel extortum restituet, et alterum tantum fisci viribus inferre cogatur. Dat. kal. febr. Constantinopoli, Mamertino et Nevitta coss.

<sup>40</sup> 2.17.1.4 **De his, qui veniam aetatis impetrarunt.** In ipsis etiam contractibus hac appellatione consignanda, ut non nudum nomen venditoris inseratur tabulis emptionum, sed ab illo, qui firmatae aetatis sit et honestus vir habeatur, emisse illum significetur, et venditorem esse firmatae aetatis: ita tamen, ut, quia spes aempta perfidiae est, et in vendendis praediis diligentiores esse persistent, qui beneficium meruerunt principale, nec praedia sine decreto alienent. Dat. v. id. april. Thessal. pp. iii. kal. iun. Romae, Crispo ii. et Constantio ii. caess. coss.

<sup>41</sup> 3.5.5 **De sponsalibus et ante nuptias donationibus.** Idem a. a Pacatianum pf. U. Patri puellae aut tutori aut curatori aut cuilibet eius affini non liceat, quum prius militi puellam desponderit, eandem alii in matrimonium traere. Quod si intra biennium, ut perfidiae reus in insulam relegetur. Quod si pactis nuptiis, transcurso biennio, qui puellam desponderit, alteri eandem sociaverit, in culpam sponsi potius quam puellae referatur, nec quicquam noceat ei, qui post biennium puellam marito alteri traidit. Dat. prid. id. april. Martianopoli, Pacatiano et Hilariano coss.

<sup>42</sup> 7.4.21 **De erogationis militaris annonae.** Imp. Arcadius et Honorius aa. Caesario praefecto praetorio. Si a militaribus provinciales quaelibet damna pertulerint ac non ipsas species, quae in provinciis a possessoribus congregantur, fuerint consecuti, ilico interpellato iudice amissum crimen a nostram clementiam perferatur, ut amissum crimen congrue vindicetur. Sin vero tantum nefas simili taciturnitate contexerint, praeter eam multam, quam rectores officiaque subire conveniet, etiam detrimentorum quantitas in duplum de eorum facultatibus exigetur reddenda ac restituenda his, qui dispendia talia pertulerunt. Dat. XV kal. mai. Arcaio IIII et Honorio III aa. cons.

delationis» colpendo severamente simili «nefandos conatus», mentre nel paragrafo successivo vengono condannati i servi che denunciano i padroni, che devono essere arsi con tutti gli scritti «et meditati criminis apparatu nefandarum accusationum»<sup>43</sup>. L'utilizzo degli attributi sopraccitati è legato all'idea di sovvertimento della gerarchia tradizionale, ritenuta inaccettabile da parte degli imperatori. Nello stesso libro si trova inoltre il divieto di qualsiasi celebrazione di riti estranei al cristianesimo definiti «nefarias preces»<sup>44</sup>. Notevole attenzione è dedicata alla punizione di coloro che prendono con la forza o con l'inganno donne per poter accedere al loro patrimonio. In particolare vengono colpite le nutrici obbligate a ingerire piombo fuso perché con la bocca avevano proferito i «nefaria hortamenta» che avevano traviato i parenti delle donne fatte oggetto degli abusi<sup>45</sup>. Nel medesimo libro viene perseguito in maniera estremamente severa anche il comportamento scorretto degli ufficiali che avevano vessato le loro province col peculato, additato come un *nefas*<sup>46</sup>.

I decurioni macchiatisi del crimine di lesa maestà poiché hanno proferito «nefanda dictu» contro l'imperatore devono subire pene corporali<sup>47</sup> – cui essi generalmente non erano sottoposti – confermando quindi che in casi di reati commessi contro lo Stato e l'imperatore vigevano leggi speciali che prevedevano un livello di repressione più elevato rispetto a coloro che si erano

<sup>43</sup> 9.6.1 **Ne praeter crimen maiestatis servus dominum vel patronum libertus seu familiaris accuset.** Imppp. Valens, Gratianus et Valentinianus aaa. a Maximum praefectum praetorio. Cessent liberti capitalium criminum tumultu et nefariae delationis indiciis auctores libertatis incessere, ita ut tam nefandos conatus ferri aut ignium poena compescat. Proposita id. mart. Valente V et Valentiniano aa. cons. 9.6.2 Quum accusatores servi dominis intonent, nemo iudiciorum exspectet eventum, nihil quaeri, nihil discuti placet, sed cum ipsis delationum libellis, cum omni scripturarum et meditati criminis apparatu nefandarum accusationum crementur auctores, excepto tamen appetitae maiestatis crimine, in quo etiam servis honesta proditio est: nam et hoc facinus tendit in dominos. Dat. id. mart. Valente V. et Valentiniano aa. cons.

<sup>44</sup> 9.16.7 **De maleficis et mathematicis et ceteris similibus.** Impp. Valentinianus et Valens aa. a Secundum pf. p. Ne quis deinceps nocturnis temporibus aut nefarias preces aut magicos apparatus aut sacrificia funesta celebrare conetur. Detectum atque convictum competenti animaversione mactari, perenni auctoritate censemus. Dat. V. id. sept. divo Ioviano a. et Varroniano cons.

<sup>45</sup> 9.24.1pr **De raptu virginum vel viduarum.** Si quis nihil cum parentibus puellae ante depectus invitam eam rapuerit vel volentem abduxerit, patrocinium ex eius responsione sperans, quam propter vitium levitatis et sexus mobilitatem atque consilii a postulationibus et testimoniis omnibusque rebus iudiciariis antiqui penitus arcuerunt, nihil ei secundum ius vetus prosit puellae responsio, sed ipsa puella potius societate criminis obligetur. I Et quoniam parentum saepe custodiae nutricum fabulis et pravis suasionibus deluduntur, his primum, quarum detestabile ministerium fuisse arguitur redemptique discursus, poena immineat, ut eis meatus oris et faucium, qui nefaria hortamenta protulerit, liquentis plumbi ingestione claudatur.

<sup>46</sup> 9.28.1 **De crimine peculatus.** Imppp. Theodosius, Arcadius et Honorius aaa. Rufino praefecto praetorio. Pridem fuerat constitutum, ut hi iudices, qui peculatu provincias quassavissent, multae dispendio subiacerent. Sed quoniam nec condigna crimini ultio est nec par poena peccato, placuit tam severam animavertendi esse censuram, ut, cum vix par poena his possit flagitiis inveniri neque condignis tantum nefas cruciatibus expiari, capitale hoc esse praecipiamus adque animaversione severissima coherceri. Dat. IIII id. septemb. Constantinopoli Arcaio a. II et Rufino cons.

<sup>47</sup> 9.35.2 **De quaestionibus.** Idem aaa. a Antonium praefectum praetorio Galliarum. Decuriones sive ob alienum sive ob suum debitum exortes omnino earum volumus esse poenarum, quas fidiculae et tormenta constituunt. Quod quidem capitale iudici erit, si in contumeliam ordinis exitiumque temptetur. Maiestatis tantummodo reos et quae nefanda dictu sunt conscios aut molientes ex ordine municipali maneat tam cruenta condicio. Debitores vero et quos allectos aut susceptores memorant a summo usque a infimum ordinem curiales exortes talium volumus esse poenarum. Habet severitas multa, quae sumat a sancendam publici officii disciplinam, ut abstineat tam cruentis.

macchiati di crimini non rivolti all'imperatore<sup>48</sup>. Il termine *nefarius* compare in altre due leggi del libro IX, incluse rispettivamente nel titolo 40 e 44, nelle quali tuttavia non si specifica un particolare tipo di reato. Nel titolo 40 si trova anche un'occorrenza della perfidia, legata al cattivo comportamento degli *apparitores*, funzionari pubblici al servizio di un magistrato<sup>49</sup>. Appare evidente che simili provvedimenti erano volti a orientare la società verso un controllo stringente dei suoi funzionari, operazione che nella prassi restava difficile da realizzare, a dimostrazione di come in realtà le leggi non fossero espressione di uno Stato in grado di esercitare un controllo efficace su coloro che facevano parte della macchina burocratica<sup>50</sup>.

I libri X e XI contengono alcune ricorrenze dell'attributo *nefarius*, utilizzato per sottolineare la gravità delle violazioni commesse, si tratti di problematiche relative all'utilizzo improprio di terreni e a collusione con gli ufficiali pubblici<sup>51</sup> oppure di dimostrare la veridicità degli scritti prodotti in tribunale<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> A. Banfi, *Acerrima indago. Considerazioni sul procedimento criminale romano nel IV sec. d.C.*, pp. 142-143. La questione della lesa maestà associata a *nefarius* viene ripresa anche nella legge 9.38.6 **De indulgentiis criminum**. Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. a Antidium v.c. vicarium. Paschalis laetitiae dies ne illa quidem genere sinit ingenia, quae flagitia fecerunt; pateat insuetis horridus carcer aliquando luminibus. Alienum autem censemus ab indulgentia, qui nefariam criminum conscientiam in maiestatem superbe animaverit, qui parricidalis furore raptus sanguine proprio manum tinxit, qui cuiusque praeterea hominis caede maculatus est, qui genialis tori ac lectuli fuit invasor alieni, qui verecundiae virginalis raptor extitit, qui venerandum cognati sanguinis vinculum profano caecus violavit incestu, vel qui noxiis quaesita graminibus et diris innumurata secretis. Mentis et corporis venena composuit, aut qui sacri oris imitator et divinorum vultuum appetitor venerabiles formas sacrilegio eruditus inpressit. His ergo tali quoque sub absolutione damnatis indultum nostrae serenitatis eo praecepti fine concludimus, ut remissionem veniae crimina nisi semel commissa non habeant, ne in eos liberalitatis augustae referatur humanitas, qui impunitatem veteris amissi non emendationi potius quam consuetudini deputarunt. Recitata XII kal. aug. Romae Syagrio et Eucherio cons.

<sup>49</sup> 9.40.14 **De poenis**. Imppp. Valentinianus, Theodosius et Arcaius aaa. a Principium praefectum praetorio. Ne diu apparitorum prava amodum venalisque perfidia in publica impune commoda desaeviret, censuimus etiam in absentes pro competenti ultione debere consurgere. Dat. kal. iun. Arcaio a. I et Bautone cons. 9.40. 18 Sancimus, ibi esse poenam, ubi et noxa est. Propinquos, notos, familiares procul a calumnia summovemus, quos reos sceleris societas non facit; nec enim affinitas vel amicitia nefarium crimen amittunt. Peccata igitur suos teneant auctores, nec ulterius progrediatur metus, quam reperitur delictum. Hoc singulis quibusque iudiciis intimetur. 9.42.24 **De bonis proscriptorum seu damnatorum**. Sentiat latro nefarius aut huiusmodi quis professis testatibus sceleribus involutus ultionem suam non posse tardari. Damnato etiam ita proscriptio infligenda est, ut dimidia parte aerario vindicata alia damnati filiis reservetur.

<sup>50</sup> Si veda F. Grelle, *Canosa romana*, pp. 240-241, in cui si discute della disposizione.

<sup>51</sup> 10.10.16 **De petitionibus et ultro datis et delatoribus**. Idem aaa. Nebridio comiti rerum privatarum. Nemo eas sine summo sacrilegio possessiones existimet postulandas, quae cum magno censu tectorum ambitu palatiis sint magis aptae quam praediis, aeoque hoc nomen refugiendum sibi esse cognoscat, ut sacrilegii vereatur invidiam, etiamsi laqueos deceptae ignorationis inciderit, cum semper in petendo debeat esse sollicitus, quicumque est in impetrandi occasione curiosus. Laudanda igitur experientia tua officio gravem poenam tali lege constituat, si umquam instructione deceperit et petenti nefaria collusione consenserit, illi etiam ut deprehenso beneficii aimat potestatem. Dat. XIII kal. iun. Constantinopoli Antonio et Syagrio cons. 10, 10, 24 Idem aa. et Theodosius a. Anthemio praefecto praetorio. Pro inelyti principis Constantini sanctione, quam nos etiam hac lege roboramus, in his possessionibus, quae velut de patrimoniali vel rei publicae aut templorum aut cuiuslibet huiusmodi tituli iure subtractae a nostra liberalitate poscuntur, cesset penitus delatorum nomen infestum omnesque se ab hac nefaria petitione retineant scientes nullum ex hoc posse fructum aquiri, sed huius decreti violatores sacrilegii poenam contrahere. Dat. VIII id. nov. Stilichone II et Anthemio cons.

<sup>52</sup> 11.39.7 **De fide testium et instrumentorum**. Imppp. Valens, Gratianus et Valentinianus aaa. a Antonium pf. p. Post alia: iubemus, omnes deinceps, qui scripturas nefarias comminiscuntur, quum quid in iudicio promiserint, nisi ipsi astruxerint veritatem, ut suspectae scripturae et falsi reos esse detinendos.

Una nuova occorrenza di *nefas* figura nel libro XIV, in una legge che si occupa della distribuzione del pane e che sanziona chi lo ottiene – si trattava del *panis gradilis*, distribuito dalle scale di un edificio la cui quantità variava in base allo *status* sociale, secondo un “gradino” sia materiale sia sociale – in maniera irregolare e in particolare gli «scribas, quos constiterit nefas vetitum perpetrasse»<sup>53</sup>. Nel XV libro – che raccoglie tutti i provvedimenti che abrogavano le decisioni e le leggi emanate da diversi usurpatori del potere imperiale – viene invece utilizzato l’attributo *infandissimus* per descrivere l’usurpatore Magno Massimo, che aveva tenuto sotto il suo controllo Britannia, Gallia e Spagna tra il 383 e il 388 prima della sconfitta patita per mano di Teodosio<sup>54</sup>.

La concentrazione più alta di termini legati alle categorie espresse da *nefas* e *perfidia* all’interno del *Theodosianus* è contenuta nel libro XVI – dedicato a regolamentare il rapporto tra il cristianesimo, le sue derive dottrinali considerate eretiche e le altre religioni – che include 16 delle 42 occorrenze totali di tutti i termini. In questo libro si trova il primo esempio di sistematizzazione della legislazione a favore del cristianesimo e di una repressione nei confronti della religione “pagana”, oltre a tutte le dottrine che venivano etichettate come eretiche. Si tratta di una storia di progressiva esclusione per tutte quelle correnti che non erano considerate conformi ai dettami della gerarchia ecclesiastica, che rivestiva ormai un ruolo fondamentale nel buon funzionamento della macchina statale<sup>55</sup>.

L’imperatore fungeva da mediatore tra Dio e l’uomo e aveva ricevuto da Dio il compito di mantenere in armonia l’aspetto temporale e quello religioso della vita dei fedeli. Il libro XVI è importante perché definisce una nuova categoria sociale che include la dimensione religiosa, prima esclusa dai provvedimenti legislativi<sup>56</sup>. Si tratta del prodotto ultimo generato dal tentativo di armonizzare due realtà diverse che avevano interessi non sempre coincidenti, ma che per il

<sup>53</sup> 14.17.6 **De annonis civicis et pane gradili.** Idem aaa. a Maximum praefectum annonae. Si quis umquam actor procurator servusve senatoris usurpatum gradilem, gratificante aut vendente scriba vel etiam consentiente, perceperit, subiciatur eculi quaestioni. Ac si eundem patuerit temeritate propria aque ignorante domino de perceptione panis illicite transegisse, ipse sub vinculis pistrino quod fraudabat inserviat si vero senatoris culpa id fuisse constiterit, domus eius fisci viribus agregetur. Ex aliis quoque, si quis rei familiaris facultatibus praeditus designatum crimen amiserit, cum his quae habet pistrini exercitio subiugetur. Si quis etiam pauperrimus rerum erit, cogetur exhibere operariam servitum. In scribas vero, quos constiterit nefas vetitum perpetrasse, vindex legum glaius exeratur. Dat. XIII kal. april. Treviris Valentiniano et Valente cons.

<sup>54</sup> 15.14.7 **De infirmendis his, quae sub tyrannis aut barbaris gesta sunt.** Idem aaa. Trifolio praefecto praetorio. Omne iudicium, quod vafra mente conceptum iniuriam, non iura reddendo Maximus infandissimus tyrannorum creditur promulgandum, damnabimus. Nullus igitur sibi lege eius, nullus iudicio blandiatur. Dat. VI id. octob. Mediolano Theodosio a. II et Cynegio cons. Emerge con maggior forza anche la dimensione propagandistica della legislazione teodosiana, che ripropone la dinamica dell’imperatore legittimo che ripara i torti commessi dall’usurpatore, si veda Palacios, *Propaganda* y Codex Theodosianus, p. 179. Per la discussione sulle leggi dirette contro Magno Massimo ma prive di riferimenti espliciti si vedano pp. 175-180.

<sup>55</sup> D. Hunt, *Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code*, p. 148.

<sup>56</sup> M.R. Salzman, *The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the “Theodosian Code”*, p. 362. Il ruolo di mediazione viene ribadito anche nella lettera di convocazione del concilio di Efeso del 7 giugno 431, si veda L. Cracco Ruggini, *Il Codice Teodosiano e le eresie*, pp. 27-28.

bene dello Stato dovevano essere tenute in eguale considerazione. Il ruolo di mediazione condotto da parte dell'imperatore risultava fondamentale al fine di mantenere l'armonia tra i due ordini e nelle leggi contro gli eretici risulta difficile separare la disobbedienza all'imperatore da quella contro Dio<sup>57</sup>.

Ricordo qui che la distinzione laico/religioso applicata ai sistemi politici antichi e tardo antichi è inadatta perché delinea una separazione che non esisteva, dato che l'elemento più prettamente politico era sempre corredato e connesso alla dimensione religiosa. Si può parlare – attraverso una terminologia impropria ma utile a far comprendere il concetto – di “stato confessionale”, dato che nel mondo romano la religione costituiva il fondamento e la giustificazione del diritto anche su un piano sacrale<sup>58</sup>.

A partire da Costantino ma ancora di più con Teodosio I, il cristianesimo di fede nicena diventò l'unica religione riconosciuta dallo Stato, che diede vita a un'opera di esclusione di eretici, pagani e limitò progressivamente le libertà degli ebrei<sup>59</sup>. In quello che a tutti gli effetti è un quadro di esclusione, il ricorso alla terminologia che evoca tutto ciò che non è lecito e non è consentito dalla volontà divina è frequente e serve a sottolineare il nuovo orientamento adottato dall'Impero. Nel Teodosiano non si impone la conversione, ma il linguaggio utilizzato per descrivere il paganesimo – definito *superstitio*, *pollutio*, abominevole e sacrilego – deve aver avuto il suo peso<sup>60</sup>. Attraverso il linguaggio si dava un riferimento preciso di quale orientamento religioso fosse gradito all'imperatore, mentre l'inasprimento delle punizioni nei confronti di chi aderiva in pubblico ai riti pagani costituiva un forte deterrente dal rimanere fedeli alle devozioni “tradizionali”<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Filoramo, *La croce e il potere*, p. 331.

<sup>58</sup> G. L. Falchi, *Église et Empire au IV<sup>e</sup> siècle. De l'Empire «laïc» à l'Empire «confessionnel»*, pp. 131-132. Si pensi alla funzione del *pantheon* all'interno del mondo romano, una realtà in cui i diversi culti vengono accettati in modo da favorire l'assimilazione dei gruppi inclusi all'interno dello Stato e di garantire il rispetto della legge.

<sup>59</sup> Le scelte operate avranno anche una ricaduta fondamentale sia sulla sistematizzazione del ruolo dottrinale della Chiesa sia sull'organizzazione dei suoi beni. Si vedano E. Soler, *L'Église catholique sous la dynastie théodosienne: la genèse d'une Église d'État*, in CTh XVI, p. 115 ; F. Richard, *L'Église comme protection spirituelle de l'Empire*. Per l'elaborazione teorica Filoramo, *La croce e il potere*, p. 332; Salzman, *The Evidence for the Conversion*, pp. 365-367 e C. Buenacasa Pérez, *Accroissement et consolidation du patrimoine ecclésiastique dans le CTh XVI*, per le questioni legate al patrimonio ecclesiastico.

<sup>60</sup> Per una panoramica dell'utilizzo del termine *sacrilegium* nella società romana si veda O. Robinson, *Blasphemy and Sacrilege in Roman Law*, in particolare pp. 366 e ss. Un altro lemma difficile da inquadrare è *superstitio*: i pagani lo utilizzavano per riferirsi a una religiosità irrazionale ed eccessiva, oltre alla divinazione e alla magia, mentre i cristiani lo riferivano alle credenze moralmente scorrette dei pagani. I due impieghi del termine coesistono all'interno del *Theodosianus*, ambiguità caratteristica dei documenti imperiali del tempo. Si vedano C.Th. 9.61.1 (anno 319/320) e 16.2.5 (anno 323); M. R. Salzman, 'Superstitio' in the "Codex Theodosianus" and the Persecution of Pagans, pp. 172 e 181-182; Hunt, *Christianising the Roman Empire*, p. 157.

<sup>61</sup> Resta il problema della definizione del paganesimo, che nasce dall'esclusione di tutto ciò che non era cristiano: si tratta di fatto di una divisione, non di un'appartenenza, ma non vengono forniti dei caratteri specifici e oggettivi. Si veda R. Rothaus, *Christianization and De-Paganisation: The Late Antique Creation of a Conceptual Frontier*.

Il titolo V del XVI libro è intitolato *De haereticis* e introduce una fitta serie di limitazioni per tutte le correnti che pur essendo di matrice cristiana erano classificate come “deviate”. Inutile dire che per sottolineare la gravità e la scabrosità delle “sette” il ricorso alla categoria dell’indicibile è molto frequente. Si tratta di provvedimenti fondamentali per la storia del cristianesimo e dell’impero perché sancirono la criminalizzazione giuridica dell’eretico, che divenne colpevole di un *crimen publicum*, un delitto non più solo religioso ma anche contro lo Stato<sup>62</sup>. La legislazione diede vita a un processo di indistinzione che mirava a estirpare la devianza, nel secolo IV ancora molto forte anche sul piano degli appoggi da parte dell’aristocrazia<sup>63</sup>. Tra i secoli IV e V l’impero non presentava uniformità dal punto di vista religioso; permaneva anzi una notevole diversità che la legislazione non riuscì a estirpare in breve tempo, a sottolineare come i provvedimenti presi dagli imperatori non rispecchiassero la realtà ma un tentativo di modificarla seguendo nuove linee guida<sup>64</sup>.

Nelle diverse leggi ci si scaglia in maniera frequente contro le «perfidae sectae», vietando le loro «nefariae conventiculae»<sup>65</sup>, la creazione di chierici, le pratiche del culto, insomma qualsiasi modalità associativa che potesse mantenere attivo un culto considerato eretico<sup>66</sup>. A

<sup>62</sup> Filoramo, *La croce e il potere*, pp. 334-335.

<sup>63</sup> Due leggi del titolo V sono esemplificative di questo processo e utilizzano il termine *nefarius* legandolo agli eretici. 16.5.5 Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. a Hesperium praefectum praetorio. Omnes vetitae legibus et divinis et imperialibus haereses perpetuo conquiescant. Quisquis opinionem plectibili ausu dei profanus inminuit, sibi tantummodo nocitura sentiat, aliis obfutura non pandat. Quisquis redempta venerabili lavacro corpora reparata morte tabificat, id auferendo quod geminat, sibi solus talia noverit, alios nefaria institutione non perdat. Omnesque perversae istius superstitionis magistri pariter et ministri, seu illi sacerdotali assumptione episcoporum nomen infamant seu, quod proximum est, presbyterorum vocabulo religionem mentiuntur, seu etiam se diaconos, cum nec christiani quidem habeantur, appellant, hi conciliabulis damnatae dudum opinionis abstineant. Denique antiquato rescripto, quod apud Sirmium nuper emerit, ea tantum super catholica observatione permaneant, quae perennis recordationis pater noster et nos ipsi victura in aeternum aequae numerosa iussione mandavimus. Dat. III non. aug. Mediolano, acc. XIII kal. sept. Auxonio et Olybrio cons. 16.5.15 Idem aaa. trifolio praefecto praetorio. Omnes diversarum perfidarumque sectarum, quos in deum miserae vesania conspirationis exercet, nullum usquam sinantur habere conventum, non inire tractatus, non coetus agere secretos, non nefariae praevaricationis altaria manus impiae officiis impudenter atollere et mysteriorum simulationem a iniuriam verae religionis aptare. quod ut congruum sortiatur effectum, in specula sublimitas tua fidissimos quosque constituat, qui et cohibere hos possint et deprehensos offerre iudiciis, severissimum secundum praeteritas sanctiones et deo supplicium duros et legibus. dat. xviii kal. iul. stobis d. n. theodosio a. ii et cynegio v. c. cons.

<sup>64</sup> H. O. Maier, *The Topography of Heresy and Dissent in Late-Fourth-Century Rome*.

<sup>65</sup> 16.5.57pr. Idem aa. aureliano praefecto praetorio ii. montanistae conveniendi vel celebrandi coetus aemptam sibi et creandi clericos omnem intellegant facultatem, ita ut, si conventus illicitos celebraverint, clerici eorum et episcopi sive presbyteri vel diaconi, qui nefaria conventicula ineunda temptaverint vel creare clericos ausi fuerint vel etiam creati aquieverint, stilum deportationis excipiant. Disposizione ripresa anche in particolar modo contro gli eunomiani in 16.5.58 Idem aa. Aureliano praefecto praetorio II. Domus eunomianorum propriae clericorum, quae apud inclytam urbem habentur, fisci viribus adicantur, in quibus nefarios conventus habitos vel iteratum baptismum claruerit, quod in modum semel nati hominis semel a deo conceditur. 1 Quod facinus ne etiam a ceteris haereticis perpetretur, commonemus, similem exspectaturis poenam etiam aliis clericis haereticis, si divinum baptismum nefarie crediderint iterandum [...].

<sup>66</sup> C’era anche un legame tra la punizione delle conventicole a sfondo religioso e a quelle organizzate dall’aristocrazia che si serviva di bande per contendersi il potere nelle città principali dell’impero, Costantinopoli e Roma su tutte. Si veda Cracco-Ruggini, *Il Codice Teodosiano e le eresie*, p. 29.

dimostrazione di come non si cercasse di colpire un credo specifico vengono citati i montanisti, i priscillianisti, gli eunomiani, definiti «nefariae superstitiones»<sup>67</sup> e colpevoli del «crimen perfidiae», di cui, insieme al «venenum arriani sacrilegii», vengono banditi i «nefanda prodigia»<sup>68</sup>. La legge 16.5.6 creò un'immagine dell'eretico che ebbe ricadute sul piano intellettuale, morale e religioso e che andò a scavare nella dimensione irrazionale di coloro che devono rispettare la legge. L'obiettivo era suscitare repulsione sul piano sociale, utilizzando il vituperio che di solito era adottato dalla gerarchia ecclesiastica nelle sue invettive. Gli eretici divennero portatori di una malattia diabolica che costituiva un fattore di possibile contagio per quella società che non avesse preso le debite contromisure escludendoli in tutti i sensi, e dipingendoli talvolta come prede di una malattia mentale<sup>69</sup>.

Menzione particolare merita la disposizione contro i Nestoriani – chiamati «nefarii» – e che bandiva gli insegnamenti del «nefandus et sacrilegus Nestorius»<sup>70</sup>. Inoltre occorre rilevare che tutte le «sectae» erano accomunate da un attributo comune, ossia la *perfidia*, che ancor più che gli attributi derivati da *nefas* serviva a qualificare la natura di coloro che rappresentavano la devianza religiosa. L'uso del termine è senza dubbio consono, perché pone l'accento sulla falsità dell'eretico, presentato come colui che non tiene fede a un accordo e ne viola il senso comune. Questa comunione nella falsità è anche attestata da una legge, che afferma: «diversa sunt nomina, sed una perfidia»<sup>71</sup>.

Sono presenti occorrenze dei due attributi infamanti anche nei titoli successivi, il 6 e il 7: nel primo l'attributo *nefarius* viene associato agli eunomiani, cui si cerca di impedire di compiere

<sup>67</sup> 16.5.48 Montanistas et priscillianistas et alia huiusmodi genera nefariae superstitionis per multiplicata scita divalia diversa ultionum supplicia contemnentis a sacramenta quidem militiae, quae nostris obsecundat imperiis, nequaquam amitti censemus [...].

<sup>68</sup> 16.5.6.1 Arceantur cunctorum haereticorum ab illicitis congregationibus turbae. Unius et summi dei nomen ubique celebretur; Nicaenae fidei dudum a maioribus traditae et divinae religionis testimonio atque asertione firmatae observantia semper mansura teneatur; fotiniana labis contaminatio, arriani sacrilegii venenum, eunomianae perfidiae crimen et nefanda monstruosis nominibus auctorum prodigia sectarum ab ipso etiam aboleantur auditu. Gli eunomiani sono oggetto di particolare accanimento in una legge successiva, dove in apertura si condanna la loro *perfidam mentem et nequissimam sectam*, si veda 16. 5.25.1.

<sup>69</sup> M. V. Escribano Paño, *The Social Exclusion of Heretics*, pp. 45-47.

<sup>70</sup> 16.5.66pr. Idem aa. leontio praefecto urbi. damnato portentuosae superstitionis auctore Nestorio nota congrui nominis eius inuratur gregalibus, ne christianorum appellatione abutantur: sed quemamodum arriani lege divae memoriae Constantini ob similitudinem impietatis porfyriani a Porfyrio nuncupantur, sic ubique participes nefariae sectae Nestorii simoniani vocentur, ut, cuius scelus sunt in deserendo Deo imitati, eius vocabulum iure videantur esse sortiti. 16.5.66.1 Nec vero impios libros nefandi et sacrilegi Nestorii aversus venerabilem orthodoxorum sectam decretaque sanctissimi coetus antistitum ephesi habiti scriptos habere aut legere aut describere quisquam audeat: quos diligenti studio requiri ac publice conburi decernimus.

<sup>71</sup> 16.5.60 Idem aa. Asclepiodoto praefecto praetorio. De haereticis omnibus, quorum et errorem execramur et nomen, hoc est de eunomianis arrianis macedonianis ceterisque omnibus, quorum sectas piissimae sanctioni taedet inserere, quibus cunctis diversa sunt nomina, sed una perfidia, illa praecipimus debere servari, quae divi avus et pater nostrae clementiae constituerunt, scituris universis, quod, si in eodem furore permanserint, interminatae poenae erunt obnoxii. Et cetera. Dat. VI id. iun. Constantinopoli Asclepiodoto et Mariniano cons. Altre attestazioni della perfidia ereticale nel titolo 5 oltre a quelle citate possono essere trovate nei paragrafi 16.5.12; 16,5,37 in cui si parla dei donatisti;

i loro riti e di ribattezzare i fedeli<sup>72</sup>. Nel capitolo successivo a essere presi di mira sono invece i Manichei e i loro «nefanda secreta», mentre il prosieguo della legge, di difficile interpretazione, associa ai Manichei anche la *perfidia*<sup>73</sup>. Ricorre anche l'attributo *infandissimus*, associato a coloro che «qui fide devii et mente caecati sacrosanctae religionis cultu et reverentia descivissent ac se sacrificiis mancipassent»<sup>74</sup>. Una legge che si occupa di impedire a coloro che deviano dalla fede di compiere negozi giuridici, afferma che se la *perfidia* di costoro verrà comprovata dopo la loro morte, i loro beni saranno confiscati<sup>75</sup>.

I due titoli seguenti invece sono dedicati a regolare i rapporti con gli ebrei: l'8 tratta «De iudaeis, caelicolis et samaritanis» e nel primo paragrafo viene di fatto proibito di aderire «a eorum nefariam sectam» sotto minaccia di una punizione<sup>76</sup>, mentre il successivo è dedicato a vietare agli ebrei, cultori di una «nefanda superstitio», il possesso di schiavi cristiani<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup> 16.6.7 **Ne sanctum baptismum iteretur.** Idem aa. anthemio praefecto praetorio. Nefarios eunomianorum coetus ac funesta conventicula penitus arceri iubemus: eos, qui episcoporum seu clericorum vel ministrorum nomine usurpato huiusmodi coetibus praesunt quorumve in domibus seu in agris conventicula eunomianorum celebrantur illicita, si non ab hoc facinore ignoratione defendantur, cum in hoc fuerint scelere deprehensi, stilum proscriptionis incurrere et bonorum amissione coherceri; eos vero, qui fide, ut dictum est, inbutos inmani furore rebaptizare deteguntur, cum his qui rebaptizantur si hac sint aetate, cui crimen possit opponi.

<sup>73</sup> 16.7.3 **De apostatis** Eos vero, qui manichaeorum nefanda secreta et scelerosos aliquando sectari maluere secessus, ea iugiter atque perpetuo poena comitetur, quam vel divalis arbitrii genitor Valentinianus ascripsit vel nostra nihilo minus saepius decreta iusserunt. Auctores vero persuasionis huius, qui lubricas mentes in proprium deflexerant consortium, eaemque reos erroris huiusmodi poena comitetur, quin etiam graviora plerumque pro motibus iudicum et qualitate commissi extra ordinem promi in nefarios sceleris huius artifices supplicia censemus. I Sed ne vel mortuos perpetua vexet criminationis iniuria vel hereditariae quaestiones temporum varietate longorum prorsus emortuae in redivivos semper agitentur conflictus, huiusmodi quaestionibus metam temporis ascribimus, ut, si quis defunctum violatae atque desertae christianae religionis accusat eumque in sacrilegia templorum vel in ritus iudaicos vel a manichaeorum dedecus transisse contendit eaque gratia testari minime potuisse confirmat, intra quinquennium iuge, quod inofficiosi actionibus constitutum est, proprias exerat actiones futurique iudici huiusmodi sortiatur exordium, ut eodem in luce durante, cuius praevaricatio criminanda est, flagitii huius et sceleris praesens fuisse doceatur publica sub testificatione testatus, probet indicium, neque enim eam superno nomine tacitus praestitisse perfidiam sceleribus aquiescens praevaricationem deinceps tamquam ignarus accuset. Dat. XII kal. iun. Patavi Merobaude II et Saturnino cons.

<sup>74</sup> 16.7.5 Idem aaa. Flaviano praefecto praetorio. Si quis splendor collatus est in eos vel ingenitus dignitatis, qui fide devii et mente caecati sacrosanctae religionis cultu et reverentia descivissent ac se sacrificiis mancipassent, pereat, ut de loco suo statuque deiecti perpetua urantur infamia ac ne in extrema quidem vulgi ignobilis parte numerentur. Quid enim his cum hominibus potest esse commune, qui infandis et feralibus mentibus gratiam communionis exosi ab hominibus recesserunt? Dat. V id. mai. Concordiae Tatiano et Symmacho cons.

<sup>75</sup> 16.7.7.3 Sed ne huius Interpretatio criminis latius incerto vagetur errore, eos praesentibus insectamur oraculis, qui nomen christianitatis induti sacrificia vel fecerint vel facienda mandaverint, quorum etiam post mortem comprobata perfidia hac ratione plectenda est, ut donationibus testamentisque rescissis ii, quibus hoc defert legitima successio, huiusmodi personarum hereditate potiantur. Dat. VII id. april. Ravennae Theodosio XII et Valentiniano II aa. cons.

<sup>76</sup> 16.8.1.1 Si quis vero ex populo a eorum nefariam sectam accesserit et conciliabulis eorum se applicaverit, cum ipsis poenas meritas sustinebit. dat. xv kal. nov. murgillo constantino a. iiii et licinio iiii cons. Sui *Celicolae* si veda Cracco-Ruggini, *Il Codice Teodosiano e le eresie*, pp. 31-34.

<sup>77</sup> 16.9.4 Idem aa. Monaxio praefecto praetorio. Iudaeus servum christianum nec comparare debet nec largitatis titulo consequi. Qui non hoc observaverit, dominio sibi petulanter adquisito careat, ipso servo, si quod fuerit gestum sua sponte duxerit publicandum, pro praemio libertate donando. Verum ceteros, quos rectae religionis participes constitutos in suo censu nefanda superstitio iam videtur esse sortita vel deinceps hereditatis seu fideicommissi nomine fuerit consecuta, sub hac lege possideat, ut eos nec invitos nec volentes caeno propriae sectae confundat, ita ut, si haec forma fuerit violata, sceleris tanti auctores capitali poena proscriptione comitante plectantur. Dat. III id. april. Constantinopoli Honorio a. XI et Constantio v. c. II cons. Concetto ribadito anche nel paragrafo

La condizione degli ebrei si configurava come essenzialmente ambigua, dato che essi erano osteggiati ma mai demonizzati con la stessa ferocia degli eretici e poi dei pagani; si cercava sostanzialmente di limitarne la capacità di fare proselitismo<sup>78</sup>. L'ultima occorrenza di un attributo derivato da *nefas* si ritrova nel titolo 10, *De paganis, sacrificiis et templis*, in un paragrafo del quale vengono vietati i sacrifici notturni<sup>79</sup>.

## 2.2 Il *Corpus Iuris Civilis*

### 2.2.1 Il *Codex*

Dopo la compilazione promossa da Teodosio II il punto culminante del pensiero giuridico del mondo antico – e ripeto cose assai note – è costituito dal *Corpus iuris civilis* – il cui nome odierno è stato coniato per la prima volta nel secolo XVI<sup>80</sup> – voluto dall'imperatore Giustiniano (527-565), la cui importanza trascende l'epoca in cui venne realizzato. Il lavoro di codificazione giustiniana andava a colmare le lacune della precedente legislazione teodosiana, che comprendeva solo le costituzioni imperiali trascurando il diritto civile, quello pretorio e le opere dei giureconsulti<sup>81</sup>. Come è noto, esso si articola in quattro sezioni: *Digesta*, *Institutiones*, *Codex* e *Novellae*, che avevano scopi differenti e che vennero ultimate in anni diversi.

La prospettiva offerta dal *Codex*<sup>82</sup> è completamente ribaltata rispetto alla compilazione teodosiana, dato che si apre con un libro dedicato alle questioni religiose: nella visione di Giustiniano l'impero doveva costituire una compagine unita anche e soprattutto sul piano religioso, in base a una fede comune i cui confini dovevano essere definiti dall'imperatore<sup>83</sup>. L'importanza dell'elemento religioso nel mondo e nella politica di Giustiniano è notevole, dato che nella sua epoca l'Impero era attraversato da una serie di controversie dottrinali che ebbero

---

successivo: 16.9.5 Idem aa. Asclepiodoto praefecto praetorio. Post alia: christiana mancipia iudaeorum nemo audeat comparare. Nefas enim aestimamus religiosissimos famulos impiissimorum emptorum inquinari dominio. Quod si quis hoc fecerit, statutae poenae absque omni erit dilatione obnoxius. et cetera. Dat. V id. april. Constantinopoli Asclepiodoto et Mariniano cons. s.

<sup>78</sup> A tal proposito si veda Filoramo, *La croce e il potere*, pp. 340-347. La questione del rapporto tra Roma e gli ebrei è stata ripresa da E.S. Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History*, pp. 313-322 e L. Cracco Ruggini, *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*. Sull'esclusione parallela degli ebrei dalle cariche e dalle funzioni pubbliche si veda C. Nemo-Pekelman, *L'exclusion des juifs des fonctions et dignités*.

<sup>79</sup> 16.10.5 Idem a. a. Cerealem praefectum urbi. Aboleantur sacrificia nocturna Magnentio auctore permissa et nefaria deinceps licentia repellatur. et cetera. dat. viii kal. dec. constantio a. vi et caes. ii cons. s.

<sup>80</sup> M. Meier, *Giustiniano*, p. 39. Per un breve raffronto delle diverse modalità di compilazione tra le due opere si veda G. B. Sommariva, *Il codice teodosiano e giustiniano posti a confronto*.

<sup>81</sup> G. Tate, *Giustiniano. Il tentativo di rifondazione dell'impero*, pp. 489-490. Per la legislazione del periodo giustiniano in generale pp. 485-506.

<sup>82</sup> *Codex Iustinianus*.

<sup>83</sup> Meier, *Giustiniano*, pp. 35-37: i non ortodossi vennero esclusi dalla vita pubblica e politica, con restrizioni dal punto di vista patrimoniale ed ereditario. Inutile dire che anche i pagani vennero messi al bando e fortemente perseguitati, in particolare tra il 528-529, occasione utile a Giustiniano anche per collocare in posti chiave di governo persone a lui fidate. Anche per quanto riguarda gli ebrei venne mantenuta la legislazione precedente e con essa le ambiguità che erano proprie del trattamento a essi riservato.

strascichi anche successivi e furono alla base di forti tensioni che ne minarono l'unità. Giustiniano rappresentò il compimento di quel processo iniziato sotto Teodosio che aveva condotto alla progressiva compenetrazione tra la figura dell'imperatore come capo dello Stato e quella del sovrano come rappresentante di Dio. L'imperatore diede vita a un'intolleranza attiva e persecutoria, riprendendo con maggior vigore la politica di esclusione e persecuzione dei pagani che fino a quel momento erano stati perlomeno tollerati<sup>84</sup>.

Giustiniano reintrodusse anche una serie di distinzioni tra cristiani e tutti gli "altri" sul piano concettuale. I cristiani del tardo antico e dell'alto medioevo si concepivano come un unico popolo, sulla base del modello costituito da quello del popolo eletto dell'Antico Testamento. All'epoca di Giustiniano si contrapponeva il modello del popolo eletto, il *populus*, a quello delle *gentes* cui veniva associato il concetto dell'alterità religiosa e persino l'eresia; le varie *gentes* costituivano di conseguenza una minaccia non solo politica ma anche religiosa<sup>85</sup>.

Nel contesto di rinnovata lotta al "diverso" vennero riprese dai compilatori alcune leggi di Teodosio in cui compare il termine *nefandus/nefarius* e anche il tema della *perfidia* degli eretici, come nelle leggi che si scagliavano contro Nestorio e i nestoriani<sup>86</sup>. In realtà a differenza di quanto visto nella sistematizzazione precedente, l'utilizzo di tali attributi è estremamente circostanziato e manca l'impiego diffuso che caratterizzava il libro XVI del *Theodosianus*. Le sole due occorrenze legate a *nefas* in ambito religioso compaiono in una legge che punisce con la perdita delle sue proprietà e della vita chiunque «ex cultu christianae religionis in nefandam sectam ritumve traduxerit»<sup>87</sup> e chi riapre al culto i templi pagani e vendere «infandis execrandisque simulacris»<sup>88</sup>.

Per quanto riguarda invece il tema della *perfidia*, nel libro I si vieta a chiunque, chierico o ufficiale imperiale di discutere di questioni di fede davanti a una folla, cercando da questo

---

<sup>84</sup> Tate, *Giustiniano*, pp. 456-457. Per l'esame in dettaglio della politica religiosa giustiniana si veda C. Capizzi, *Giustiniano I tra politica e religione*; P. Blaudeau, *L'utopia giustiniana e gli sviluppi fino al VII secolo*, in particolare pp. 359-375.

<sup>85</sup> G. Heydemann, *People(s) of God? Biblical Exegesis and the Language of Community in Late Antique and Early Medieval Europe*, pp. 27-29 e 44-48.

<sup>86</sup> 1.5.6 = 16.5.66pr *Codex Theodosianus*; 1.5.6.1 = 16.5.66.1 *CTh*. Viene inoltre mantenuta la disposizione che sequestrava i beni degli apostati e ne impediva la trasmissione agli eredi 1.7.4.3 = 16.7.7 *CTh*. A queste dobbiamo aggiungere altri 4 casi in cui la legislazione che contiene i termini oggetto della nostra ricerca è mutuata direttamente dalla compilazione di epoca teodosiana, cfr. 4.19.24 = *CTh* 11.39.7; 7.51.3 = *CTh* 4.18.2; 9.41.16.1 = *CTh* 9.35.2; 9.47.22 = *CTh* 9.40.18; 9.47.21 = *CTh* 9.40.14, con modifiche minori rispetto al testo della compilazione teodosiana. Aggiungiamo anche la legge 11.33.2.1 **De periculo nominatorum**, in cui ricorre *nefas*, ma è contenuto nell'espressione formulare *nefas est* già vista sopra.

<sup>87</sup> 1.7.5 **De apostatis**. Imperatores Theodosius, Valentinianus. Eum, quicumque servum seu ingenuum, invitum vel suasionem plectenda, ex cultu christianae religionis in nefandam sectam ritumve traxerit, cum dispendio fortunarum capite puniendum censemus.

<sup>88</sup> 1.11.7pr **De paganis sacrificiis et templis**. Imppp. Vaentinianus et Marcianus AA. Pallaio pp. Nemo venerantis aorantisque animo dleubra, quae olim iam clausa sunt, reseret: absit a saeculo nostro infandis execrandisque simulacris honorem pristinum reddi, redimiri sertis templorum impios postes, profanis aris accendi ignes, aoleri in isdem thura, victimas caedi, pateris vina libari et religionis loco existimari sacrilegium.

«occasionem tumultus et perfidiae». La *perfidia* è legata sia all'ambito religioso sia a quello proprio dell'ordine pubblico, mettendo in luce così come nel caso di *nefas* e dei suoi attributi una sua possibile duplice interpretazione<sup>89</sup>.

La perfidia compare poi in due paragrafi successivi dello stesso titolo, in cui dei monaci vengono accusati di seguire come gli ebrei («iudaicae») la «perfidiam Nestorii», associazione ripetuta nel paragrafo successivo e ripresa in seguito<sup>90</sup>. Il primo caso in cui una popolazione “barbarica” viene descritta impiegando uno dei termini oggetto della ricerca è quella dei vandali, che vengono inclusi nel novero delle genti perfide, a causa dei soprusi commessi ai danni della chiesa africana<sup>91</sup>.

Un'area in cui anche la legislazione giustiniana interviene in maniera decisa facendo ricorso alla terminologia da *nefas* è quella delle unioni matrimoniali. Le leggi che si occupano di simili problematiche sono contenute nel libro V dove si dà particolare rilievo alla condanna delle nozze incestuose. In diverse occasioni vengono menzionate unioni *nefariae* e *incestae*<sup>92</sup>, anche se è difficile stabilire in base a quale elemento queste si meritassero tali attributi. Anche per condannare i matrimoni illegittimi si ricorre all'attributo *nefandus*: la prima occorrenza

---

<sup>89</sup> 1.1.4 **De summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat.** Imperator Marcianus. Nemo clericus vel militans vel alterius cuiuslibet condicionis de fide christiana publice turbis coaunatis et audientibus tractare conetur in posterum, ex hoc tumultus et perfidiae occasionem requirens.

<sup>90</sup> 1.1.8.21 Unde properavimus haec a notitiam deferre vestrae sanctitatis per Hypatium et Demetrium, beatissimos episcopos, ut nec vestram sanctitatem lateat, quae a quibusdam paucis monachis male et iudaice secundum nestorii perfidiam denegata sunt. 22. Petimus ergo vestrum paternum affectum, ut vestris a nos destinatis litteris et a sanctissimum episcopum huius almae urbis et patriarcham vestrum fratrem, quoniam et ipse per eosdem scripsit a vestram sanctitatem festinans in omnibus sequi sedem apostolicam beatitudinis vestrae, manifestum nobis faciatis, quod omnes, qui praedicta recte confitentur, suscipit vestra sanctitas et eorum, qui iudaice ausi sunt recte denegare fidem, condemnat perfidiam. Per quanto riguarda l'associazione della perfidia agli ebrei, le radici di quella che divenne una vera e propria prassi hanno origine scritturistiche: già Agostino nel suo *De civitate Dei* parlava della *perfidia* del deicidio degli ebrei, si veda in proposito Cracco-Ruggini, *Il Codice Teodosiano e le eresie*, p. 21.

<sup>91</sup> 1.27. 2. **De officio praefecti praetorio Africade et de omni eiusdem dioeceseos statu.** Nam animas quidem diversa tormenta atque supplicia non ferentes rebaptizando a suam perfidiam transferebant: corpora vero liberis natalibus clara iugo barbarico durissime subiugabant.

3. Ipsas quoque dei sacrosantas ecclesias suis perfidiis maculabant: aliquas vero ex eis stabula fecerunt.

<sup>92</sup> 5.4.23.7 **De nuptiis.** Immo et illud removendum esse censuimus, quod etiam in priscis legibus, licet obscurius, constitutum est, ut matrimonia inter impares honestate contrahenda non aliter quidem valeant, nisi dotalia instrumenta confecta fuerint, his vero intercedentibus omnimodo firma sint sine aliqua distinctione personarum, si modo liberae sint et ingenuae mulieres, nullaque nefariarum vel incestarum coniunctionum suberit suspicio. 7a Nam nefarios et incestos coitus omnibus modis amputamus, sicut et illos, qui praeteritarum legum sanctione specialiter vetiti sunt, exceptis videlicet his, quos praesenti lege permisimus legitime matrimonii iure muniri praecipimus. 5.27.7pr **De naturalibus liberis et matribus eorum et ex quibus casibus iusti efficiuntur.** Imp. Iustinus A. Marino pp. Legem Anastasii divinae recordationis, quae super naturalibus filiis emissa est, in his valere tantum casibus concedimus, qui nunc usque subsecuti sunt pro eiusdem legis tenore in matrimoniis tunc constantibus vel postea contractis, ita tamen, ut non aliunde progenitis subvenisse credatur quam non ex nefario nec incesto coniugio. 1 Naturalibus insuper filiis seu filiabus ex cuiuslibet mulieris cupidine non incesta non nefaria procreatis et in paterna per arogationem seu per aoptionem sacra susceptis ex divinis iussionibus, sive antequam eaem lex inreperit seu post eandem legem usque a praesentem diem, non sine ratione duximus suffragandum, ut aoptio seu arogatio firma permaneat, nullis prorsus improbanda quaestionibus, quasi quod impetrarunt lege quam interdictum sit, quoniam, et si qua prius talis emergebat dubitatio, remittenda fuit movente misericordia, qua indigni non sunt qui alieno laborant vitio.

compare in un provvedimento emanato dall'imperatore Zenone (474-491), che imponeva a tutti i sudditi dall'astenersi «ab incestis nuptiis», un riferimento ai matrimoni accordati durante il «tyrannidis tempore» dell'usurpatore Basilisco – fratellastro di Zenone che tenne il potere per breve tempo nel 475 – per non legittimare tale «nefanda licentia»<sup>93</sup>. A Zenone va inoltre attribuita la condanna di chi si unisce in matrimonio con il coniuge di una sorella o di un fratello, atto definito «nefandissimus scelus» e più avanti accostata a un contagio, secondo una terminologia sovrapponibile a quella impiegata nei riguardi degli eretici<sup>94</sup>. È bene ricordare che, come nel caso del *Theodosianus*, tali provvedimenti non sembrano essere stati presi perché quelle unioni erano contrarie ai dettami del cristianesimo, ma perché lontani dai costumi romani che ben prima di Teodosio non ammettevano pratiche diffuse invece nel mondo orientale e anche in territori annessi all'impero, come nel caso dell'Egitto tolemaico, senza dover per forza vedere nella legislazione un legame forte col cristianesimo<sup>95</sup>. Inoltre per quanto riguarda l'incesto *nefas* e le sue aggettivazioni esprimono un atto inaccettabile dal punto di vista etico-sociale, che viola le leggi della natura, ma che acquisisce anche carattere morale<sup>96</sup>.

Il *Codex* giustiniano contiene un provvedimento emanato da Zenone con cui si vieta di istituire carceri private non gestite dallo Stato e dai suoi ufficiali. Dato rilevante è l'equiparazione di tale atto a un «nefandissimus scelus», manifestazione dell'«adrogantia nefandissimorum hominum» che si sostituiscono allo Stato<sup>97</sup>.

Sono presenti due occorrenze di *nefarius* rispettivamente nel libro X – dove si parla del permesso dato al «vir spectabilis Orientis» di bloccare i «nefarios conatus» compiuti da parte

---

<sup>93</sup> 5.5.9 **De incestis et inutilibus nuptiis.** Imperator Zeno a Sebastiano pp. Ab incestis nuptiis universi qui nostro reguntur imperio noverint temperandum. Nam rescripta quoque omnia vel pragmaticas formas aut constitutiones impias, quae quibusdam personis tyrannidis tempore permiserunt scelesto contubernio matrimonii nomen imponere, ut fratris filiam vel sororis et eam, quae cum fratre quondam nuptiali iure habitaverat, uxorem legitimam turpissimo consortio liceret amplecti, aut ut alia huiusmodi committerentur, viribus carere decernimus, ne dissimulatione culpabili nefanda licentia roboretur.

<sup>94</sup> 5.8.2pr **Si nuptiae ex rescripto petantur.** Imperator Zeno a Basilio pp. Nefandissimum scelus fratris sororisve filiae nuptiarum, quod sacratissimis constitutionibus sub gravissimae poenae interminatione damnatum est, iterato praesentis divinae sanctionis tenore modis omnibus prohibemus. I Precandi quoque in posterum super tali coniugio, immo potius contagio, cunctis licentiam denegamus, ut unusquisque cognoscat impetrationem quoque rei, cuius est denegata petitio, nec si per subreptionem post hunc diem obtinuerit, sibimet profuturam.

<sup>95</sup> P.O. Cuneo, *Le mariage dans le Code Théodosien et dans la société de l'Antiquité tardive*, pp. 153-154.

<sup>96</sup> Cipriano, *Fas e nefas*, p. 62. Il tema dell'atto sessuale come *nefandus* ricorre già in Fedro, si veda Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré*, p. 135.

<sup>97</sup> 9.5.1 **De privatis carceribus inhihendis.** Imperator Zeno a Basilio pp. Iubemus nemini penitus licere per Alexandrinam splendidissimam civitatem vel Aegyptiacam dioecsin aut quibuslibet imperii nostri provinciis vel in agris suis aut ubicumque domi privati carceris exercere custodiam, viro spectabili pro tempore praefecto augustali, et viris clarissimis omnium provinciarum rectoribus daturis operam semperque futuris in speculis, ut saepe dicta nefandissimorum hominum adrogantia modis omnibus opprimatur. I Nam post hanc saluberrimam constitutionem et vir spectabilis pro tempore Augustalis et quicumque provinciae moderator maiestatis crimen procul dubio incursum est, qui cognito huiusmodi scelere laesam non vindicaverit maiestatem: primatibus insuper officiorum eiusdem criminis laqueis constringendis, qui, simulatque noverint memoratum interdictum facinus in quocumque loco committi, proprios iudices de opprimendo nefandissimo scelere non protinus curaverint, instruendos.

degli incaricati di raccogliere le tasse a danno dei contribuenti e dell'erario – e nel libro XI dove invece viene punito chi intercede con «*nefariis actibus*» usufruendo dei servigi di pubblici ufficiali per fini privati<sup>98</sup>.

Per quanto riguarda invece la *perfidia* e relativi attributi le attestazioni all'interno del *Codex* oltre a quelle già viste sono tre. La prima cita la perfidia in relazione a un giuramento prestato al momento di una vendita da parte di una persona minore di 25 anni e in seguito non rispettato<sup>99</sup>. La seconda invece è volta a impedire che chi ha ricevuto una somma di denaro a titolo di deposito non cerchi di appropriarsi di una parte della medesima se non precedentemente specificato, in modo che il contratto nato «*ex bona fide*» non volgesse «*a perfidiam*»<sup>100</sup>. La terza e ultima invece impedisce a chi riceve una dote – nel diritto romano il marito e la sua famiglia – di stabilire un garante della dote della moglie che ne tutelasse l'integrità. Si abolisce quindi la pratica di nominare un intercessore per evitare che nasca una «*causa perfidiae*» all'interno del matrimonio<sup>101</sup>. Nei casi citati il termine tornava quindi a essere impiegato in contesti legati alla stipula di contratti di vario genere, come in alcuni casi contemplati dalla legislazione teodosiana.

### 2.2.2 Le *Novellae*

In piena continuità con quanto visto fino a ora, anche nella raccolta delle nuove leggi<sup>102</sup> promulgate da Giustiniano i termini analizzati ricorrono varie volte. La prima riguarda,

---

<sup>98</sup> 10.23.3.2 **De canone largitionalium titularum.** Insuper virum spectabilem orientis comitem eiusque officium licentiam habere conatus nefarios inhibendi tam moderatorum quam cohortalis officii, cum de hac re amoniti fuerint a palatinis et eandem poenam formidantibus, si non omnibus modis pietatis nostrae decreta congruum mereantur effectum.

11.54.1.1 **Ut nemo a suum patrociniū suscipiat vicos vel rusticanos eorum.** Eae autem personae, quae contra publicam commoditatem in clientelam suam suscepisse collatores detectae fuerint, nobiliores quidem centum librarum auri condemnationem subire cogentur, mediocris vero fortunae facultatum suarum amissione plectentur: eae poena multandis etiam his, qui intercedentes ministerium suum huiusmodi nefariis actibus improba mente praebuerint.

<sup>99</sup> 2.27.1 **Si aversus venditionem.** Imperator Alexander Severus. Si minor annis viginti quinque emptori praedii cavisti nullam de cetero te esse controversiam facturum, idque etiam iureiurando corporaliter praestito servare confirmasti, neque perfidiae neque periurii me auctorem futurum sperare tibi debuisti.

<sup>100</sup> 4.34.11pr **Depositum.** Imperator Justinianus. Si quis vel pecunias vel res quasdam per depositionis accepit titulum, eas volenti ei qui deposuerit reddere ilico modis omnibus compellatur nullamque compensationem vel deductionem vel doli exceptionem opponat, quasi et ipse quasdam contra eum qui deposuit actiones personales vel in rem vel hypothecarias praetendens, cum non sub hoc modo depositum accepit, ut non concessa ei retentio generetur, et contractus qui ex bona fide oritur a perfidiam retrahatur.

<sup>101</sup> 5.20.2. **Ne fideiussores vel mandatores dotium dentur.** Imperator Justinianus A Iuliano pp. Generali definitione constitutionem pristinam ampliantes sancimus nullam esse satisfactionem vel mandatum pro dote exigendum vel a marito vel a parte eius vel ab omnibus qui dotem suscipiunt. Si enim credendam mulier se suamque dotem parti mariti existimavit, quare fideiussor vel alius intercessor exigitur, ut causa perfidiae in conubio eorum generetur.

<sup>102</sup> *Novellae.*

nuovamente, le nozze illecite e contro natura, che sono definite «incestas et nefandas et damnatas»<sup>103</sup>.

Una nuova occorrenza di *nefandus* è legata alla legge che riguarda la chiesa africana, i cui territori – riconquistati sotto Giustiniano dopo la conquista vandala – avevano visto la diffusione di esponenti di movimenti eterodossi come quello donatista. Le disposizioni del titolo 5 della legge impediscono ad ariani, donatisti ed ebrei di accedere ai riti ecclesiastici e li escludono «a sacris et templis». Essi vengono definiti «nefandi» e gli viene vietata la possibilità di ordinare vescovi e chierici e di battezzare chiunque e «a suum furorem trahere», condannando quelle che vengono definite *sectae* guidate «a sceleratissimis nec non inquinatis hominibus», già punite da leggi precedenti e allontanate dalla comunione col resto della società<sup>104</sup>.

Una lunga riflessione di sapore biblico con esplicito riferimento a Sodoma e alla sua fine viene dedicata alla condanna dell'omosessualità, bollata come «impia et nefaria actio» in un editto rivolto agli abitanti di Costantinopoli<sup>105</sup>. La repressione dell'omosessualità nella tarda

---

<sup>103</sup> **XII De incestis et nefariis nuptiis.** Imp. Iustinianus A. Floro comiti divinae rei privatae. I Sancimus igitur, de cetero, si quis illicitas et contrarias naturae, quas lex incestas et nefandas et damnatas vocat, contraxerit nuptias, si quidem non habuerit filios ex prioribus legitimis et inculpabilibus sibi contractis nuptiis, mox ei suarum rerum casum imminere, simul autem et ea, quae nomine dotis data sunt ei, in nullo potiri, sed omnia aerario assignari, eo quod, dum licuerit nuptias facere legitimas, contra leges amaverit, et confuderit quidem sobolem, nocuerit autem et generi, egerit vero quae impia sunt et scelestas, et talia concupierit qualia plurima etiam irrationabilia amovent animalia: sitque ei poena non confiscatio solum, sed etiam cinguli privatio et exilium, et si vilis fuerit, etiam corporis verberatio, quatenus discat caste vivere et intra naturam se continere, non autem delectari et amare ultra terminum et traitis nobis a natura etiam his legibus repugnare. Muliere quoque, si legem sciens hanc quidem neglexerit, incestis autem semetipsam traiderit nuptiis, sub eaem constituenda poena.

<sup>104</sup> **XXXVII De africana ecclesia** 5. Curae autem erit tuae sublimitati, quatenus neque Arianis neque Donatistis nec Iudaeis nec aliis qui orthodoxam religionem minime colere noscuntur aliqua detur communio penitus a ecclesiasticis ritibus, sed omnimodo excludantur a sacris et templis nefandi, et nulla eis licentia concedatur penitus ordinare vel episcopos vel clericos aut baptizare quascumque personas et a suum furorem trahere, quia huiusmodi sectae non solum a nobis, sed etiam ab anterioribus legibus condemnatae sunt et a sceleratissimis nec non inquinatis coluntur hominibus.

<sup>105</sup> **CXLI Edictum Iustiniani a constantinopolitanos de luxuriantibus contra naturam.** 1 Scimus enim ex sacris scripturis edocti, quale Deus iustum supplicium iis qui Sodomis olim habitaverunt, propter hunc in commixtione furorem intulerit, aeo ut in hunc usque diem regio illa inextincto igni ardeat, cum Deus per hoc nos erudiat, ut impiam istam actionem aversemur. Rursum scimus, qualia de his talibus sanctus apostolus dicat, et qualia rei publicae leges praecipiant. Itaque omnes timori Dei intenti abstinere debent impia et nefaria actione, quae ne a brutis quidem animalibus invenitur commissa; et qui quidem nullius eiusmodi rei sibi conscii sunt, in futurum quoque tempus sibi caveant, qui autem hoc affectu iam computruerunt, non solum in posterum ab eo desistant, sed etiam meritam paenitentiam agant et Deo se submittant, et beatissimo patriarchae morbum denuntient et sanationis rationem accipiant, et secundum id quod scriptum est fructum ferant paenitentiae, ut clemens Deus pro copia misericordiae suae nos quoque clementia sua dignetur, et omnes ei gratias agamus pro eorum qui paenitentiam agunt salute: quos nunc quoque magistratus persequi iussimus deum conciliantes, qui merito nobis irascitur. Et nunc quidem a sacrorum dierum religionem respicientes benignum Deum rogamus, ut qui in tali impiae huius actionis coeno volutantur, ita a paenitendum agantur, ut alia rei persequendae occasio nobis non iam praebatur. Denuntiamus autem omnibus deinceps qui eiusmodi alicuius peccati sibi conscii sunt, nisi et peccare desierint et se ipsi beatissimo patriarchae deferentes propriae saluti prospexerint, pro impiis eiusmodi actionibus deum intra sanctos dies festos placantes, acerbiores sibi poenas arcessituros esse, quippe qui nulla in posterum venia digni sint. Neque enim remittetur neque neglegetur rei inquisitio et emendatio aversus eos qui intra sanctos dies festos se non detulerint, vel etiam in eaem impia actione perseveraverint: ne per neglegentiam hac in re commissam Deum contra nos iritemus, si actionem tam impiam et prohibitam praetermittamus quaeque idonea sit a bonum

antichità è un argomento non facile da inquadrare, spesso collegato in maniera troppo superficiale all'avvento del cristianesimo. Oltre alla Bibbia, le influenze che portarono alla condanna dell'omosessualità da parte della Chiesa furono la scuola giudaico-platonica di Alessandria, l'avversione dualistica per il corpo e per i piaceri e il concetto derivato dallo stoicismo di sessualità "naturale"<sup>106</sup>. La prima occasione in cui la proibizione dell'omosessualità venne fatta oggetto di legge fu nel 533, allorché Giustiniano inserì una legge nelle *Institutiones* della sua compilazione giuridica, dove viene condannata come una «infandam libidinem»<sup>107</sup>. Rimanendo nell'ambito del controllo della sessualità, la raccolta delle nuove leggi ne contiene una che tratta di chi rapisce e prende in moglie una donna senza il consenso dei parenti, menzionando i «nefarios coitus» avvenuti senza la consensualità delle parti, che potevano mettere a rischio l'integrità del patrimonio a cui essa era legata e di cui si voleva impadronire chi la costringeva a sposarsi<sup>108</sup>.

Considerazione a parte merita la *Constitutio Pragmatica*, dove *nefas* si lega in particolare alla figura di Totila. I riferimenti presenti non sono in realtà legati solo al re goto: se nella prima occorrenza si parla del «nefandissimus Totila»<sup>109</sup>, negli altri due casi si parla del «tempus

---

Deum in omnium perniciem irritandum. Proponatur Constantinopolitanis civibus nostris. Dat. id. Mart. CP. <imp.> dn. Iustiniani pp. Aug. anno XXXII. post cons. Basili v. anno XVIII.

<sup>106</sup> In realtà nel tardo impero romano furono dapprima alcune tradizioni filosofiche a sviluppare il disprezzo per il piacere sessuale di tutti i tipi e i loro precetti si intersecavano spesso con quelli del cristianesimo, rendendo difficile stabilire chi avesse per primo sollevato la questione e imposto limitazioni e condanne. I concili del tardo antico difficilmente avrebbero potuto avere come principale oggetto di discussione l'omosessualità, dato che erano dedicati alla risoluzione di problemi più stringenti di carattere dottrinale, tanto che il primo concilio che ne trattò apertamente fu il III lateranense del 1179. Si veda J. Boswell, *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità*, p. 164.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 219. 4.18.4 Item lex Iulia de adulteriis coercendis, quae non solum temeratores alienarum nuptiarum gladio punit, sed etiam eos, qui cum masculis infandam libidinem exercere audent. Sed eam lege Iulia etiam stupri flagitium punitur, cum quis sine vi vel virginem vel viduam honeste viventem stupraverit. Poenam autem eam lex irrogat peccatoribus, si honesti sunt, publicationem parti dimidia bonorum, si humiles, corporis coercionem cum relegatione.

<sup>108</sup> **CL De raptus mulieribus et quae raptoribus nubunt.** I Sancimus itaque, id rapta mulier, cuiuscumque sit conditionis vel aetatis, raptoris nuptias eligendas esse censuerit, parentibus praesertim non consentientibus, nec ex beneficio legis nec ex testamento raptoris hereditatem accedere iubemus vel quocumque modo substantiam vindicare, sed praemium quod per legem nostram raptae mulieri datum est, ut raptoris et eorum qui auxilium ei tempore invasionis praebuerint substantiam vindicet, hoc a patrem vel a matrem, si ambo vel si unus supersit, qui nuptiis specialiter non probantur consensisse, ex tempore raptus ipso iure transferri, et patrimonium raptoris non iam raptam habere mulierem quam coniugio se raptoris inquinare non piguit, sed in personas transferri quas superius nominavimus eorum non consentientes coniugio. Nam nefarios huiusmodi coitus poenis corrigi, non praemiis competit honorari. Quodsi parentes iam decesserunt vel huiusmodi sceleri consenserunt, substantia raptoris atque aliorum qui facinoris fuerunt participes fisci viribus vindicetur. Quam interpretationem non in futuris tantummodo casibus, verum etiam in praeteritis valere sancimus, tamquam si nostra lex ab initio cum interpretatione tali promulgata fuisset, Leo parens carissime atque amantissime. Dat. XII. kal. Iun. CP. imp. dn. Iustiniani pp. Aug. anno XXXVII. pc. Basili v. anno XXII.

<sup>109</sup> VII 8. **De rebus mobilibus vel immobilibus.** Res insuper mobiles vel immobiles seseque moventes, quas a Theodorici regis temporibus usque a nefandissimi Totilae superventum quocumque iure vel titulo Romani possedisse noscuntur per se vel usufructuarias vel alias personas, per quas unumquemque praecepit possidere, in posterum sine aliqua concussionem apud eos servamus, eo videlicet ordine, quo per praedicta tempora easdem res possedisse noscuntur.

nefandorum tyrannorum»<sup>110</sup> e dei servi che avevano sposato donne libere durante i «nefandissima tempora gothicae ferocitatis»<sup>111</sup>. La condanna giustiniana si rivolge quindi a tutti coloro che avevano sovvertito l'ordine costituito e in particolare a Totila, che in un certo senso aveva incarnato il momento di massima opposizione all'Impero<sup>112</sup>. Nell'editto *nefas* e le sue aggettivazioni vengono utilizzati per condannare una persona o un gesto che contravvengono all'ordine "giusto" salvaguardato dalla divinità e dell'imperatore. L'azione di Giustiniano mira a ricomporre tutto quello che nell'ottica imperiale era stato sovvertito e l'uso di *nefandus* si attaglia perfettamente alla necessità di condannare chi aveva sconvolto l'ordine precedente stabilito da Dio e di cui l'imperatore era garante.

I temi legati alle occorrenze viste nella compilazione giustiniana ricalcano almeno in parte quanto visto nel *Theodosianus*. Si ricorre alla terminologia afferente al campo semantico di *nefas* quando si condannano l'eresia e le nozze contro natura, temi che ricorrono sia nel *Codex* sia nelle *Novellae*. La condanna dell'operato di Totila può invece essere collegato al termine *tyrannus*, legame che compare peraltro anche nel *Theodosianus* nella legge 15.14.7, dove Magno Massimo viene definito «infandissimus tyrannorum». In entrambi i casi l'attributo infamante è legato a chi usurpa il potere sostituendosi all'unico rappresentante riconosciuto dell'Impero e della divinità. La posizione ufficiale tenuta in ambito imperiale riguardo a Totila trova un riflesso anche in una lettera di papa Pelagio I che, nello scrivere al patrizio Valeriano esortandolo a reprimere gli scismatici tricapitolini, gli ricorda il periodo in cui «et Hystriam et Venetias tyranno Totila possidente»<sup>113</sup>. La condanna dell'operato del re goto, vicina a quanto

<sup>110</sup> VII 12. **De suffragio collatorum.** Provinciarum etiam iudices ab episcopis et primatibus uniuscuiusque regionis idoneos eligendos et sufficientes a locorum amministrazione ex ipsis videlicet iubemus fieri provinciis, quas amministrantur sunt, sine suffragio, solitis etiam codicillis per competentem iudicem eis praestandis ita videlicet, ut si aliquam collatoribus laesionem intulisse inveniantur aut supra statuta tributa aliquid exegisse, vel in coemptionibus mensuris enormibus aliisque praeiudiciis vel gravaminibus aut iniquis solidorum ponderibus possessores damnificasse, ex suis satisfaciant facultatibus. Quod etiam si quis de amministratoribus aut actionariis de praeteritorum nefandorum tyrannorum tempore fecisse invenitur, ex suis facultatibus ei, a quo abstulit, restituere iubemus, cum nos indemnitatem subiectorum undique volumus procurari. Dat. id. Aug. CP. imp. dn. Iustiniani pp. Aug. anno XXVIII. pc. Basilli vc. anno XIII.

<sup>111</sup> VII 15. **De servis, qui tyrannorum tempore liberas duxerunt uxores.** Illud etiam praeteritis capitulis inserendum esse censuimus, ut, si qui per Gothicae ferocitatis nefandissima tempora servi constituti liberas uxores inveniantur duxisse, vel etiam liberis hominibus ancillae coniunctae, licentiam quidem liberae personae discedendi per praesentes nostros mereantur affatus, ancilla videlicet vel servo in dominorum suorum iura remeantibus, nullo praeiudicio dominis servorum vel ancillarum ex praeterito tempore generando. Si vero in posterum etiam coniugia tenenda esse putaverint, nullum praeiudicium circa libertatem propriam patiantur, filii vero maternam condicionem sequantur; quod etiam in illis, qui ex tali coniugio nati sunt, obtinere iubemus. Dat. id. Aug. CP. imp. dn. Iustiniani pp. Aug. anno XXVIII. pc. Basilli vc. anno XIII.

<sup>112</sup> Per una panoramica sulle operazioni di Totila dalla sua elezione nel 541 alla sua morte in battaglia a *Busta Gallorum* nel 552 si veda E. Wolfram, *Storia dei Goti*, pp. 604-616. Per altri aspetti come i provvedimenti "sociali" si vedano rispettivamente J. Moorhead, *Totila the Revolutionary* e Tate, *Giustiniano*, pp. 890-891.

<sup>113</sup> *Pelagii I papae epistolae quae supersunt*, Ep. 52, pp. 138-139: «Recolere enim debet, celsitudo vestra, quid Deus per vos fecerit tempore illo, quo et Hystriam et Venetias tyranno Totila possidente, Francis cuncta vastantibus, non ante tamen Mediolanensem episcopum fieri permisistis, nisi a clementissimum principem exinde retulissetis, et quid fieri debuissetis eius iterum scriptis cognovissetis, et inter ubique ferventes hostes Ravennam

visto anche nel caso dei longobardi con Pelagio II, ha secondo Francesco Mores un legame con la difesa del *res mobiles vel immobiles* protette dal provvedimento giustiniano<sup>114</sup>. Tale lettura mette tuttavia eccessivamente in secondo piano il dato religioso che pure resta fondamentale e che in particolare verrà ripreso nell'epistolario di Gregorio Magno, all'insegna di una rottura della continuità dei significati e del loro utilizzo.

Nel corso dell'analisi sulle fonti legislative emerge la difficoltà nel separare in maniera efficace politica e religione, soprattutto dopo aver colto appieno il ruolo dello Stato romano tardoantico nel rimodellare la società attorno a nuove categorie sociali e nuove limitazioni di carattere religioso.

### 2.3 L'uso di *nefas* e *perfidia* nelle lettere papali da Leone I a Pelagio II

I lemmi oggetto di approfondimento infatti non erano solo appannaggio del linguaggio giuridico, dato che ricorrono anche nelle lettere di numerosi pontefici precedenti a Pelagio II. Come punto di partenza si trarranno alcuni esempi dall'epistolario di Leone I (440-461), contemporaneo dell'emanazione del *Codex Theodosianus*, in modo da poter mettere in evidenza i legami tra ambienti culturali diversi ma profondamente connessi. In linea di massima si può affermare che all'interno delle lettere papali *nefas* e *perfidia* sono generalmente impiegati per condannare l'eresia e gli scismatici, con particolare riferimento ai conflitti interni alla Chiesa che si svilupparono nel corso del secolo V e che videro una prima fase di assestamento solo col regno di Giustino I (518-527) per poi riprendere sotto Giustiniano. Per questioni di spazio e di argomento si presenteranno solo alcuni esempi, anche perché in molti casi le missive, pur avendo destinatari diversi, sviluppano il medesimo tema.

L'epistolario di Leone I è in tal senso esemplificativo: nelle lettere del celebre pontefice si trovano rispettivamente ben 18 occorrenze di *nefas* e 19 di *perfidia*<sup>115</sup>, a cui si può aggiungere una solitaria menzione dell'attributo *infandus*<sup>116</sup>, tutti però legati all'eresia. Leone Magno operava infatti in un periodo particolarmente delicato per quanto riguarda le controversie cristologiche negli anni cruciali compresi tra i due concili di Efeso (431 e 449) e in quello di

---

tamen et is qui ordinabatur et is qui ordinaturus erat providentia culminis vestri deducti sunt. Explete ergo nunc consuetudinem vestram et habebitis in hac parte et animae mercedem et opinionis gloriam».

<sup>114</sup> F. Mores, *Invasioni d'Italia*, Pisa 2011, pp. 176-177.

<sup>115</sup> Leone I Magno, *Epistolae*, PL 54. Di seguito si riportano solo il numero della lettera e la pagina della citazione. *Nefas* Ep. IX, col. 625; Ep. XV, coll. 679, 681, 687, 689, 690; Ep. XX, col. 713; Ep. XLVII, col. 839; Ep. CIII, col. 989; Ep. CXVI, col. 1036; Ep. CXX, col. 1051; Ep. CXLVI, col. 1115; Ep. CLV, col. 1125; Ep. CLVI, coll. 1130, 1131; Ep. CLXIX, col. 1231; Ep. CLXX, col. 1214. *Perfidia* Ep. XV, col. 679; Ep. XXVIII, col. 779; Ep. XLVII, col. 839; Ep. L, col. 841; Ep. LXXX, col. 915; Ep. LXXXI, col. 916; Ep. LXXXIV, col. 922; Ep. XCIX, col. 967; Ep. CIII, col. 989; Ep. CXIV, col. 1029; Ep. CXVII, col. 1037; CXX, col. 1052; Ep. CXXVII, col. 1071; Ep. CXXXII, col. 1083; Ep. CXXXVI, col. 1100; Ep. CXL, col. 1109; Ep. CLXI, col. 1143; Ep. CLXIII, col. 1147; Ep. CLXV, col. 1179. Nelle pagine seguenti le lettere citate sono tutte da riferirsi all'epistolario di Leone.

<sup>116</sup> Ep. LII, col. 851.

Calcedonia (451). Se nel secondo concilio efesino si affermò il partito di coloro che affermavano la sola natura divina del Cristo – in particolare i fautori del monaco costantinopolitano Eutiche, che aveva ripreso e accentuato le speculazioni di Nestorio, associato alla dottrina monofisita – in quello di Calcedonia invece, anche grazie all'appoggio del nuovo imperatore Marciano (450-457), si registrò una vittoria netta del partito favorevole a una duplice natura del Cristo<sup>117</sup>.

Le lettere di Leone, a parte poche eccezioni, utilizzano in maniera univoca la terminologia esaminata per enucleare un'immagine stereotipata degli avversari, sulla falsariga di quanto visto nella legislazione imperiale. Ne consegue che l'eresia è generalmente definita «nefanda»<sup>118</sup> – come quella priscillianista, che in un caso viene bollata come una «nefandissimam sectam»<sup>119</sup> – oppure sia etichettata come un «nefandum virus»<sup>120</sup> al pari della dottrina predicata dal Eutiche. Il vescovo di Tessalonica Alessandro è invitato a vegliare «quia ergo prorupit in apertum perfidia quae latebat» e molti membri della Chiesa erano passati a una «nefandissimum haeresim»<sup>121</sup>, mentre il presule alessandrino di fede scismatica viene additato come il devastatore dell'Egitto «qui tamquam saevissimus tyrannus Ecclesiae, nefandas blasphemias per violentam seditiosorum turbam, et per cruentas manus militum venerandis fratribus imponebat»<sup>122</sup>. Discorso simile riguarda la *perfidia*, spesso associata al monaco Eutiche o a Nestorio e che risulta in tutte le sue occorrenze impiegata per descrivere il tradimento commesso dagli eretici ai danni dell'ortodossia e della Chiesa che la difende<sup>123</sup>.

La prossimità sul piano semantico fa emergere una notevole consonanza tra papato e impero nell'utilizzo di un determinato linguaggio per individuare un “altro da sé” sul piano religioso. Conferma di tale uniformità viene fornita anche da una lettera del patriarca di Costantinopoli Flaviano in cui si parla della *perfidia* di Eutiche<sup>124</sup> e da una missiva inviata al papa dagli imperatori Valentiniano e Marciano in cui si congratulano con Leone della vittoria sui «perfidi», la cui sollevazione aveva costretto i regnanti ad avvicinarsi ancora di più a Dio<sup>125</sup>.

Guardando invece alle assenze, si può rilevare che *nefas* e *perfidia* non vengono mai associate da Leone alle popolazioni “barbariche” con le quali il pontefice si era trovato costretto a confrontarsi: secondo la tradizione egli convinse Attila nel 452 a lasciare l'Italia quando era

---

<sup>117</sup> Si vedano S. Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, pp. 343-353 e A. Camplani, *I concili di Efeso e Calcedonia*, pp. 309-328.

<sup>118</sup> Ep. XV, col. 679.

<sup>119</sup> *Ivi*, col. 691.

<sup>120</sup> Ep. XX, col. 713.

<sup>121</sup> Ep. XLVII, col. 839.

<sup>122</sup> Ep. CXX, col. 1051.

<sup>123</sup> Si vedano ad esempio Ep. CIII, col. 989; Ep. CXIV, col. 1089; CXXXII, col. 1083; Ep. CLXI, col. 1143.

<sup>124</sup> Ep. XXII, col. 730.

<sup>125</sup> Ep. C, coll. 970-971.

diretto verso Roma, mentre nel 455 riuscì a limitare i danni per la popolazione dell'Urbe ma non poté evitarne il saccheggio per opera dei vandali di Genserico. Non si può forzare troppo l'interpretazione delle fonti ragionando sui silenzi, ma è importante sottolineare che nella retorica anticalcedoniana e in particolare negli scritti di Timoteo Erulo, le disfatte militari subite da Roma nel secolo V e il dominio di Odoacre erano state lette come una punizione divina per le risoluzioni di Calcedonia e il *Tomus ad Flavianum* di Leone<sup>126</sup>. Un'eccezione al "bombardamento" retorico contro gli scismatici è costituita da una lettera datata al 449 e indirizzata al vescovo di Arles Ravennio<sup>127</sup>. Il papa invita il confratello transalpino a espellere dalla comunione della Chiesa un tale Petroniano, che si presentava come diacono della chiesa romana. Egli condanna la «nefanda audacia» del presunto diacono, invitando Ravennio a espellerlo «ab omnium ecclesiarum communione».

Nelle lettere di papa Simplicio (468-483) si trovano diverse attestazioni dei lemmi messi in evidenza: se ne registra una nella missiva destinata ad Acacio di Costantinopoli e una invece all'imperatore Basilisco, che aveva usurpato il trono di Zenone, datate tra il 9 e il 10 gennaio del 476. In entrambe si invitano i due interlocutori a risolvere la questione relativa alla guida del patriarcato di Alessandria, controversia che legò i due vescovi Timoteo Eluro e Timoteo Solofaciolo e che poneva le sue radici nelle agitazioni anticalcedoniane. Alla morte dell'arcivescovo Dioscoro, contrario a Calcedonia, la fazione a lui fedele elesse Timoteo Eluro, che però venne poi esiliato dall'imperatore Leone nel 457. Gli successe il Solofaciolo, di fede calcedonese e promotore di una politica moderata anche nei confronti degli avversari. La questione tuttavia proseguì perché Timoteo Eluro tornò a Alessandria nel 475 per opera dell'usurpatore imperiale Basilisco, che condannava Calcedonia e sperava di trovare appoggio politico. Con la sconfitta di Basilisco le sorti dell'Eluro stavano per cambiare di nuovo, ma egli morì. Il clero a lui fedele nominò Pietro Mongo mentre Zenone impose di nuovo Solofaciolo, la cui morte poco dopo lasciò di fatto Pietro alla guida della chiesa alessandrina<sup>128</sup>.

Nella prima lettera il papa invita ad assolvere i congiurati che si erano legati «in causis nefariae conversationis»<sup>129</sup>. Nella seconda invece Timoteo Eluro viene paragonato a Caino e nel terzo paragrafo nientemeno che al demonio, dato che «Altissimo similem se faciens, sibi perfidus» si era impegnato a distruggere la sede alessandrina. Per tale ragione poco dopo Simplicio prega l'Augusto di espellere dalla Chiesa i «nefandae praesumptionis operarios» che

---

<sup>126</sup> Sul tema si veda E. Watts, *John Rufus, Timothy Aelurus, and the Fall of the Western Roman Empire*.

<sup>127</sup> *Epistolae arelatenses genuinae*, Ep. 10, p. 16.

<sup>128</sup> Camplani, *I concili di Efeso e Calcedonia*, pp. 318-320.

<sup>129</sup> *Epistolae romanorum pontificum genuinae et quae a eos scriptae sunt* Ep. II, p. 179. Di seguito e fino all'epistolario di Ormisda, dove non diversamente specificato, si farà riferimento a questa edizione, riportando solo il numero della lettera e la pagina a cui si può ritrovare la citazione.

vi si erano insinuati usurpando il seggio alessandrino<sup>130</sup>. In una missiva sempre databile al 476 e diretta al clero costantinopolitano il pontefice condanna la perversità dei dogmi dei «nefandorum Nestorii, Eutychetis Dioscorique» seguendo un uso ormai consolidato che abbiamo visto presente anche nella codificazione giuridica teodosiana<sup>131</sup>.

Un riferimento vago alla «perniciem perfidorum», ossia agli eretici, compare nella prima lettera diretta al nuovo imperatore Zenone il 9 ottobre 477. Nel 482 l'attenzione di Simplicio torna sulla questione relativa alla successione della sede alessandrina affidata a Pietro Mongo: il papa lamenta il fatto che non solo non si incentiva la diffusione della retta fede, ma di fatto si legittima quella del nefando dogma («nefandi dogmatis») che tempo prima si era cercato di combattere<sup>132</sup>. L'ultima comunicazione di Simplicio è nuovamente indirizzata a Zenone ma rimane legata alla questione della Chiesa alessandrina, dato che il papa si lamenta della possibilità data al controverso successore Pietro Mongo di diffondere *perfidiae suae virus* presso le povere anime che gli sono state assegnate<sup>133</sup>. In tutti i casi citati i contesti in cui vengono utilizzati i termini oggetto di indagine corrispondono a quelli registrati nell'analisi della legislazione di epoca tardoromana.

Anche in alcune lettere del successore di Simplicio, Felice II (483-492), compaiono i lemmi messi in evidenza: la prima è indirizzata a Zenone nel 483, dove tra le altre cose ricorda all'imperatore come grazie ai suoi meriti e alla sua retta fede egli fosse stato in grado di sconfiggere i nemici che erano caduti «nefanda dogmatis receptione», per avere accolto il nefando dogma, recuperando il trono. Si tratta di un riferimento al fatto che l'usurpatore Basilisco aveva rinnegato il concilio di Calcedonia e gli scritti di Leone I<sup>134</sup>. Nella seconda lettera, destinata a Acacio, torna invece sul tema della successione alessandrina, accusando il presule costantinopolitano per il suo silenzio riguardo alla questione e affermando di seguito che il suo operato potrebbe farlo apparire come un reo di abbandonare la sua fede oppure come il fautore «perfidiae alienae», dato che chi non vigila permette agli errori di fiorire e chi non li condanna di fatto li conferma<sup>135</sup>.

Simili tensioni vanno a inserirsi in un quadro religioso e politico più ampio: nel 482 Zenone emanò l'*Enotikon*, "l'editto di unione", sostenuto dal patriarca Acacio, in cui il concilio di Calcedonia era posto in secondo piano rispetto a Nicea e Costantinopoli. Felice II rifiutò il nuovo editto e scomunicò Acacio, provocando una rottura con Costantinopoli fino al 519,

---

<sup>130</sup> Ep. III, pp. 180-182.

<sup>131</sup> Ep. IV, p. 184.

<sup>132</sup> Ep. XVIII, p. 211.

<sup>133</sup> Ep. XIX, p. 212.

<sup>134</sup> Ep. I, p. 225.

<sup>135</sup> Ep. II, p. 236.

quando l'imperatore Giustino tornò su posizioni calcedoniane<sup>136</sup>. L'*Enotikon* rappresentò tra le altre cose il tentativo di trovare una riconciliazione con Pietro Mongo – che riuscì a farsi riconoscere come legittimo vescovo di Alessandria da Acacio – e venne accolto anche da Pietro il Fullone di Antiochia, ugualmente avverso a Roma. Il contrasto tra favorevoli a Calcedonia e contrari portò a una progressiva polarizzazione di due schieramenti, incentrati uno su Roma, l'altro sugli episcopati orientali, anche perché dopo la morte di Zenone (491), il suo successore Anastasio I (491-518) favorì in Oriente l'elezione di vescovi manifestamente anticalcedoniani<sup>137</sup>. Il primo riflesso di tale rottura può essere riscontrato in una lettera a Zenone del 483, in cui Felice accusa Acacio, tra le altre cose, di avere compiuto «multa nefaria» contro le deliberazioni emanate in precedenza<sup>138</sup>.

La lotta si estese anche su altri piani, come emerge dalla comunicazione inviata ai religiosi di Costantinopoli e Bitinia a rimuovere dai vari monasteri i «perfidii», in modo che non potessero corrompere il resto dei fedeli<sup>139</sup>, una ripresa del tema dell'eresia come tumore o come malattia da separare dal resto della società per evitarne la diffusione. La caratterizzazione negativa di Acacio prosegue in due lettere inviate all'inizio del 490 al nuovo patriarca di Costantinopoli Flavita e a Zenone, in cui si parla rispettivamente della sua «damnata perfidia» – oltre a condannare anche Pietro, anche se in maniera meno grave rispetto a Acacio – e di come egli fosse un «perfidus virus». Nel maggio dello stesso anno, il papa si rivolge al vescovo Vetrone pregandolo di prodigarsi per recuperare l'unità della Chiesa, accusando Acacio di essersi legato «communione nefariae» con i sopracitati Timoteo e Pietro, seguaci di coloro che erano stati condannati come eretici durante il concilio di Calcedonia<sup>140</sup>.

Per quanto riguarda invece l'epistolario di papa Gelasio I (492-496), figura importante nella storia della Chiesa ma anche nella teorizzazione dei rapporti di potere tra papato e Impero, bisogna segnalare che la grande maggioranza delle occorrenze dei termini oggetto della nostra indagine si riferiscono alla figura di Acacio, di Pietro Mongo e più in generale a tutti coloro che restavano su posizioni anticalcedoniane. Le lettere in questione sono 10 e al loro interno sono contenute rispettivamente 10 occorrenze di *nefas* e degli attributi derivati e 30 occorrenze di *perfidia* e relativi attributi, tutti legati alla dimensione dell'eresia o di quella che i papi ritenevano tale<sup>141</sup>. Le accuse mosse verso coloro che si rendono colpevoli di commettere una

---

<sup>136</sup> Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, p. 403.

<sup>137</sup> Camplani, *I concili di Efeso e Calcedonia*, p. 320.

<sup>138</sup> Ep. VIII, p. 249.

<sup>139</sup> Ep. XII, p. 258.

<sup>140</sup> Ep. XIV, p. 268; XV, p. 272; XVII, p. 275.

<sup>141</sup> Di seguito si elencano le lettere con i numeri di pagina a cui si possono trovare i lemmi messi in evidenza: *Nefas* Ep. I, p. 291, 295, 297, 298, 300; Ep. XIV, p. 378; Ep. XVIII, p. 384; Ep. XXVI, p. 403; Ep. XXVII, p. 425; Ep. XXX, p. 442. *Perfidia* Ep. I, p. 301; Ep. III, p. 318, 319, 320; Ep. VII, p. 337; Ep. VIII, p. 338; Ep. XII, p.

perfidia o di essere perfidi riprendono in particolar modo il tema del morbo contagioso, citando spesso un «contagium perfidiae» causato dal partito avverso a Roma che andava bloccato ed eliminato<sup>142</sup>.

Oltre al massiccio impiego dei termini infamanti contro Acacio e i vescovi orientali anticalcedoniani, si possono trovare altre occorrenze degne di interesse: la prima è contenuta nel testo destinato al vescovo della Dalmazia Onorio del 18 luglio 493, invitato a combattere l'eresia pelagiana e a non ritrattare la condanna dei «nefaria dogmata» già messi al bando dai suoi predecessori<sup>143</sup>. La condanna del pelagianesimo viene ripresa anche nella comunicazione diretta ai vescovi del Piceno del 1 novembre 493, con cui si vieta l'accesso ai riti della Chiesa a chi preferisce seguire quella «nefaria professione» di fede<sup>144</sup>. Un riferimento alla *perfidia* eretica ma slegato dallo scisma acaciano è presente nella missiva al vescovo Succonio, fuggito dall'Africa e rifugiatosi a Costantinopoli dopo l'arrivo dei vandali datata alla fine del 493, dove Gelasio accusa il presule fuggitivo di aver instaurato un dialogo con gli eretici barbari, atto che il papa definisce un «nefas»<sup>145</sup>.

Nella lettera XIV compaiono due *nefas est* formulari, mentre nella lettera ai vescovi visitatori Maiorico e Giovanni del 13 aprile 496 si parla di un *nefas* commesso ai danni della Chiesa di Squillace, che aveva visto morire di morte violenta due suoi pastori di anime<sup>146</sup>. L'ultima missiva di Gelasio oggetto di analisi è in realtà un frammento intitolato dal curatore *De comunione Eutychiana vitanda*, in cui ancora una volta ricorrono i temi dell'eresia come morbo o peste e della necessità di evitare la *perfidia* degli eretici e dei loro complici<sup>147</sup>. Gelasio poi compose diversi trattati, che l'edizione curata da Andreas Thiel riporta ma che per questioni di spazio non verranno adesso esaminati, ma se ne può restituire brevemente il contenuto. Anche all'interno di alcuni di essi compaiono i lemmi messi in evidenza: nel primo si trovano due occorrenze dei «perfidis haereticis», nel II, dedicato alla dannazione di Pietro e Acacio, due occorrenze di *perfidia* e una di *nefas*, nel IV una di *perfidia* e infine nel VI, diretto contro alcuni senatori romani che appoggiavano la celebrazione dei *Lupercalia*, la *perfidia* viene utilizzata

---

353, 354, 355; Ep. XVIII, p. 384; Ep. XXVI, p. 394, 400, 405 (due occorrenze), 410 (due occorrenze), 411, 412; Ep. XXVII, p. 423 (due occorrenze), 424, 426, 435 (due occorrenze); Ep. XXX, p. 439, 442.

<sup>142</sup> Si vedano Ep. III, p. 318; Ep. VII, p. 337; Ep. VIII, p. 338; Ep. XII, p. 355; Ep. XXVI, p. 398; Ep. XXX, p. 439; Ep. XVII, p. 423.

<sup>143</sup> Ep. IV, p. 322.

<sup>144</sup> Ep. VI, p. 334.

<sup>145</sup> Ep. IX, p. 340.

<sup>146</sup> Ep. XXXVI, p. 451.

<sup>147</sup> Fragmentum I, pp. 483-484.

per additare i fautori dell'antica festività romana<sup>148</sup>. Del successore di Gelasio, papa Anastasio II (496-498) solo una lettera del 497 destinata all'imperatore Anastasio parla tra l'altro anche dell'eresia nestoriana e in particolare delle «nefandissimi Nestorii blasphemias» difese da alcuni nemici della fede<sup>149</sup>.

Le attestazioni successive ricorrono in alcune lettere di papa Simmaco (498-514), la prima delle quali, datata dopo il 506 e indirizzata all'imperatore Anastasio, torna sulla questione acaciana sostenendo che l'imperatore non dovesse scagliarsi contro chi preferiva allontanarsi «a contagione perfidorum», un ennesimo riferimento allo scontro dottrinale che era ancora in corso<sup>150</sup>. Una lettera di datazione incerta (507-512) rivolta ai vescovi africani parla sempre degli eretici come perfidi, riferendosi alla situazione di estrema difficoltà dovuta alla dominazione vandalica. Il papa consola i presuli affermando che era calato su di loro il «gladium perfidorum», che aveva eliminato le membra marce della loro Chiesa e che attraverso questa purificazione, seppur dolorosa, aveva spianato loro la strada verso la salvezza eterna<sup>151</sup>. Una nuova accusa a Pietro Fullone, patriarca di Antiochia, viene mossa in una missiva diretta ai vescovi orientali dell'8 ottobre 512 dove si condannano i «nefanda ludibria» dell'antiocheno che avevano infangato il sacerdozio<sup>152</sup>. L'ultima lettera di Simmaco citata risale all'ottobre 513, quando il pontefice invia a Cesario di Arles una serie di regole di condotta da imporre a tutti i rappresentanti della chiesa arelatense. Tra queste se ne trova una che riflette in maniera evidente la legislazione imperiale, poiché intima di punire severamente i «raptores viduarum et virginum», che devono essere sospesi «a comunione» per il loro «nefandissimus crimen»<sup>153</sup>.

L'epistolario di papa Ormisda (514-523), il cui pontificato si colloca tra i regni di Anastasio I e Giustino I vede come nel caso di Gelasio un impiego frequente del lemma *perfidia* e dei suoi attributi per definire gli avversari scismatici, morti o vivi che fossero. Il tema ricorre in particolare in diverse lettere rivolte a Anastasio e a altri interlocutori quali a esempio Avito di Vienne e ai membri del sinodo dell'Epiro, redatte tra il 515 e il 517. In esse *perfidia* e i suoi attributi compaiono 13 volte, mentre per quanto riguarda *nefas* e i suoi attributi le occorrenze sono 10. In particolare a *nefas* è legata la condanna di Nestorio e di Eutiche, tacciati di aver

---

<sup>148</sup> *Tractatus* I, pp. 519, 522; *Tractatus* II, pp. 526, 527, 529; *Tractatus* IV, p. 570; *Tractatus* VI, p. 603. Sulla questione della polemica gelasiana contro questa antica festa romana si veda N. McLynn, *Crying Wolf: The Pope and the Lupercalia*.

<sup>149</sup> Ep. V, p. 629.

<sup>150</sup> Ep. X, p. 705.

<sup>151</sup> Ep. XI, p. 708.

<sup>152</sup> Ep. XIII, p. 719.

<sup>153</sup> *Epistolae arelatenses genuinae*, Ep. 26, pp. 37-39.

diffuso dogmi nefandi e più in generale un credo eretico<sup>154</sup>. Il periodo di tempo sopraindicato fu ricco di scambi epistolari con l'Oriente e con l'imperatore, visto che le due parti tentavano di ricucire lo strappo che per troppo tempo aveva lacerato l'unità dottrinale della Chiesa e che si era rivelato dannoso anche sul piano politico. Fu un lungo braccio di ferro tra due contendenti che si rifiutavano di cedere e che di fatto si risolse solo con la morte di Anastasio<sup>155</sup>.

Tra il 517 e il 518, Ormisda mantenne anche i contatti con i presuli orientali, cercando di compattare un fronte che facesse pressione sull'imperatore e che consolidasse la sua posizione. In quattro distinte comunicazioni, inviate rispettivamente «a universos episcopos Orientis», alla popolazione «ortodossa» di Costantinopoli, a Giovanni di Nicopoli e agli archimandriti di Siria, ricorrono per 5 volte i riferimenti alla *perfidia* degli eretici da cui Ormisda invita a liberarsi, così come 3 occorrenze di *nefas* e affini<sup>156</sup>. Un altro tema su cui Ormisda si trovò a intervenire fu quello del teopaschismo, dottrina propugnata dai monaci della Scizia – tra cui va ricordato Dionigi il Piccolo – che proponeva un'integrazione sul piano dottrinale alle definizioni calcedoniane<sup>157</sup>. Dopo un periodo di attesa il papa si pronunciò per una condanna della nuova dottrina, che sul piano terminologico venne associata alle altre eresie. Se ne trova traccia nella lettera indirizzata al vescovo africano Possessore nell'agosto del 520, in cui afferma che i «semina nefanda» della zizzania diabolica sparsi dai monaci non avevano attecchito solo grazie alla costanza del popolo dei fedeli<sup>158</sup>. A fine marzo 521 il papa, in conclusione, invia una comunicazione a Giustino I in cui si condannano Nestorio ed Eutiche, inventori di «nefanda dogmata» e seminatori dei semi della perfidia, espressioni utilizzate con notevole frequenza anche nelle lettere precedenti<sup>159</sup>. Dopo Ormisda il numero delle lettere papali a disposizione varia in maniera evidente a seconda del pontefice, ma in diversi casi si possono trovare riscontri che confermano il quadro interpretativo proposto.

Papa Giovanni I (523-526), rivolgendosi a tutti i vescovi di Italia, invita ad armarsi della spada dello spirito santo per difendere dall'«Arianam perfidiam» la fede cattolica<sup>160</sup>, mentre in una lettera di papa Felice IV (526-530) a Cesario di Arles, si parla della «nefanda praesumptio» di coloro che dopo essere stati ordinati tornano a uno stile di vita più consono ai laici<sup>161</sup>.

---

<sup>154</sup> *Epistolae romanorum pontificum*. Si tratta delle Epp. VIII, p. 756; XIII, p. 767; XIV, p. 769; XVIII, pp. 778-779; XXII, p. 784; XXVII, pp. 797-799. A queste va aggiunta la lettera V al vescovo di Tessalonica Doroteo in cui compare un *nefas est* formulare.

<sup>155</sup> Per la descrizione degli intrecci diplomatici si veda T. Sardella, *Ormisda, santo*.

<sup>156</sup> Ep. XXIX, p. 802; XXXII, p. 806; XXXV, p. 810; XL, p. 825, 828, 830.

<sup>157</sup> Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, pp. 417-420.

<sup>158</sup> Ep. CXXIV, p. 928.

<sup>159</sup> Ep. CXXXVII, pp. 959-960, a cui vanno aggiunte anche la CXXXIII, p. 956 e la CXLIX, p. 987, in cui ricorrono due *nefas est* formulari.

<sup>160</sup> Giovanni I, *Epistolae*, PL 63, Ep. II, pp. 531-534; p. 531.

<sup>161</sup> *Epistolae arelatenses genuinae*, 31, MGH, pp. 44-45.

Tralasciando una lettera di Bonifacio II (530-532) che contiene un *nefas est* formulare<sup>162</sup>, si giunge all'epistolario di Giovanni II (533-535), contenente alcune missive dirette dai sovrani coevi al papa. Tra queste, oltre a una del re goto Atalarico che contiene un altro *nefas est* formulare<sup>163</sup>, si trova una lettera dell'imperatore Giustiniano che al suo interno ospita una lunga professione di fede e sottolinea l'importanza della sede romana in qualità di guida della cristianità. L'imperatore ribadisce l'autorità dei concili di Nicea, Efeso e Calcedonia, in contrasto con pochi monaci, probabile riferimento ai teopaschisti, che avevano negato i dettami della sede apostolica «iudaice secundum Nestorii perfidiam»; infine prega di condannare la perfidia di coloro che negavano «iudaice» la retta dottrina («eorum qui Iudaice ausi sunt rectam denegare fidem, condemnat perfidiam»). La lettera mostra come il punto di vista su coloro che si opponevano all'ortodossia fosse stato condensato in un'espressione formulare che riassumeva l'avversione per gli ebrei e per gli eretici, categorie distinte ma progressivamente accomunate per il loro rifiuto della giusta dottrina<sup>164</sup>.

Tale espressione ricorre in maniera identica in una lettera di Giustiniano al successore di Giovanni, Agapito I (535-536), e come nel caso precedente è posta in chiusura della lettera<sup>165</sup>. La risposta del papa, che in due lettere distinte conferma la professione di fede dell'imperatore e lo ringrazia per essersi congratulato con lui della sua elezione, contiene a sua volta due riferimenti alla *perfidia* legata a un non meglio specificato *Ciro* e all'eresia ariana<sup>166</sup>.

Anche l'epistolario di Vigilio (537-555) dà diversi riferimenti e soprattutto torna a utilizzare le aggettivazioni di *nefas*, scarsamente utilizzate rispetto a quelle derivate da *perfidia* nelle missive dei suoi predecessori. Nella sua prima lettera il pontefice afferma che i seguaci dell'eresia priscillianista erano simili ai «nefandissimi Manichei»<sup>167</sup>. Le altre occorrenze sono invece destinate, secondo una prassi consolidata e quasi formulare, alla dannazione di Nestorio ed Eutiche, di cui condanna la *perfidia* in una lettera a Giustiniano<sup>168</sup>. Nell'enciclica del 5 febbraio 552 condanna tra gli altri Nestorio «cum nefariis doctrinis suis», mentre nel suo *Constitutum* sui Tre Capitoli, ultimato il 14 maggio del 553, condanna la «perfidiam» di Nestorio e lo definisce insieme a Eutiche «nefandissimus»<sup>169</sup>.

<sup>162</sup> Bonifacio II, *Epistola et decreta*, PL 65, Ep. I, col. 31

<sup>163</sup> Giovanni II, *Epistola Athalarici regis a Ioannem*, PL 66, coll. 11-12.

<sup>164</sup> *Ivi*, *Epistola Iustiniani imperatoris a Ioannem papam*, coll. 14-17.

<sup>165</sup> *Ivi*, *Epistola Iustiniani imperatoris a Agapetum*, coll. 36-37.

<sup>166</sup> Vigilio, *Epistolae et Decreta*, PL 69, Epp. I e IV, coll. 37-38.

<sup>167</sup> *Ivi*, Ep. I, col. 16.

<sup>168</sup> *Ivi*, col. 21. Nella lettera ricorre anche un riferimento più vago all'«haereticam perfidiam», col. 23.

<sup>169</sup> *Ivi*, coll. 53, 108, 112. A questi bisogna aggiungere due occorrenze dell'espressione formulare *nefas est* che ricorrono nella lettera a Rustico e Sebastiano, PL 69, coll. 48, 49.

La questione dei Tre Capitoli divenne la questione principale del pontificato di Vigilio, dato che Giustiniano, animato dal profondo desiderio di ricondurre a una salda unità tutta la Chiesa eliminando al contempo qualsiasi traccia delle altre religioni presenti sui territori dell'impero, fece condannare gli scritti di Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Cirro e Ibas di Edessa, tutti di scuola antiochena e fautori delle due nature di Cristo. La condanna venne approvata nel corso del V concilio ecumenico del 553 a Costantinopoli e Vigilio, dapprima contrario, fu costretto a approvare le decisioni imperiali<sup>170</sup>. A queste lettere si può aggiungere anche il testo redatto dal pontefice, intitolato *Pro damnatione trium capitulorum*, in cui si condanna in maniera definitiva i cosiddetti Tre capitoli, uniformandosi alla volontà imperiale<sup>171</sup>. Ancora una volta gli attributi derivati da *nefas* vengono utilizzati molto più frequentemente rispetto a quanto accade con quelli legati a *perfidia*, dato che compaiono 12 volte contro una sola.

L'epistolario del successore di Vigilio, Pelagio I (556-561), presenta un *corpus* di lettere abbastanza consistente, che tuttavia non si rivela particolarmente ricco di dati per la ricerca: l'unica occorrenza di un'aggettivazione di *nefas* su 96 lettere totali è legata all'eresia nella lettera al vescovo di Volterra Gaudenzio, cui chiede di reprimere tramite gli «iudices» chi con «nefandis ausibus» cerca di corrompere i «filios populi christiani»<sup>172</sup>. Non viene menzionata in realtà un'eresia specifica, ma si sottolinea come tali eretici sostenessero che il battesimo dovesse seguire il rituale di una sola immersione – seguita dagli ariani, così come dagli eunomiani e dagli eziani – a fronte della tradizionale della triplice immersione. In altre lettere i termini *heresis/heretici* non sono collegati agli attributi sopracitati, tranne che in una missiva datata tra il 557 e il 558, con cui Pelagio invia a tutti i fedeli la sua professione di fede: all'interno delle questioni legate allo scisma tricapitolino il papa condanna coloro che con «nefaria animositate» si separano dal grembo della Chiesa<sup>173</sup>.

La problematica dello scisma tricapitolino si ripropone anche in tre lettere inviate da papa Pelagio II ai vescovi istriani, che si erano separati dalla comunione con Roma. La divisione era stata accentuata anche sul piano geopolitico, dato che di fronte all'avanzata longobarda del 568 e degli anni seguenti, le popolazioni dell'area veneta più vicina alla laguna avevano dovuto abbandonare Aquileia, caduta quasi subito in mani longobarde, trovando rifugio a Grado. Il vescovo Paolino portò con sé il tesoro della chiesa metropolitana e il suo successore, Elia, fece costruire là la nuova cattedrale di Sant'Eufemia, consacrata nel 579<sup>174</sup>. Lo scisma non si spense

---

<sup>170</sup> Blaudeau, *L'utopia giustiniana*, pp. 366-368.

<sup>171</sup> Vigilio, *Pro damnatione trium capitulorum*, PL 69, coll. 144-178.

<sup>172</sup> Pelagii I papae epistulae quae supersunt, Ep. 21, p. 64.

<sup>173</sup> Ivi, Ep. 11, p. 36.

<sup>174</sup> G. Ortalli, *Venezia dalle origini a Pietro II Orseolo*, p. 347.

con la sua morte, tanto che Elia convocò a Grado un concilio, che finì con lo sconfessare i provvedimenti presi nel corso del V concilio ecumenico. Pelagio II tentò invano di ricucire lo strappo e all'interno di due delle tre lettere indirizzate al clero scismatico, si trovano delle occorrenze della *perfidia* ereticale. Bisogna inoltre sottolineare come la terza e ultima, che contiene 5 riferimenti alla *perfidia*, di cui due associati a Nestorio, sia attribuita non a Pelagio II bensì a Gregorio Magno, che deve aver aiutato il suo predecessore nella ricomposizione dello scisma dopo essere tornato da Costantinopoli in qualità di apocrisario<sup>175</sup>.

Da simili suggestioni si può dedurre che il mondo ecclesiastico avesse fatto proprio un determinato linguaggio impiegandolo però in un ambito che, come nel caso della legislazione imperiale, di fatto era nuovo pur rimanendo il concetto di base inalterato. Gli illeciti causati da una serie di stili di vita corrotti rispetto ai dettami della Chiesa o da chi si separa dalla comunità ecclesiale aderendo a un credo diverso da quello accettato dal resto dell'ecumene cristiana, rientrano tutti a buon diritto in atti e pratiche classificabili nell'ambito semantico di ciò che è *nefas* e viene definito con gli attributi da esso derivati. L'impiego dei termini ha minore valenza politica, semplicemente per il fatto che i pontefici del periodo avevano maggior interesse e possibilità di intervento nella sfera religiosa. Al contempo la profonda interconnessione tra questi due elementi non può che continuare a mantenere elevato il livello di compenetrazione e ambiguità nell'utilizzo della terminologia messa in evidenza. Come rilevato nel caso di Leone I, in tutte le comunicazioni pontificie fino a Pelagio II lo sguardo sul mondo barbarico è quasi completamente assente o perlomeno non è connesso all'utilizzo dei termini posti in risalto. Quelle contenute nelle missive di Pelagio II appaiono quindi come testimonianze importanti di un nuovo modo di caratterizzare le popolazioni barbariche, dato interessante soprattutto se posto in relazione con la mancanza di riferimenti a eventi importanti come la guerra greco-gotica che devastò per quasi un ventennio la Penisola coinvolgendo direttamente in diverse occasioni alcuni pontefici.

#### **2.4 Non solo papi e imperatori: due esempi letterari del secolo VI**

Oltre all'esame dei dati forniti dalla legislazione imperiale e dalle lettere papali può essere utile fare un'incursione nel mondo letterario, per capire quanto e come fosse stata recepita la terminologia in ambiti diversi da quelli visti fino a ora. Si accenna solo a due scrittori attivi nella prima metà o a cavallo della metà del secolo VI, i cui scritti sono indicativi in quanto dimostrano come l'uso di certi attributi si fosse diffuso anche al di fuori degli ambienti

---

<sup>175</sup> Gregorio Magno, *Registrum Epistolarum*, II, Appendix III, pp. 449-467; pp. 455, 459 (due occorrenze), 460 e 466. Sul tema dell'attribuzione a Gregorio si veda per una sintesi del dibattito e per l'aggiunta di elementi derivati dall'analisi testuale e lessicale P. Meyvaert, *A Letter of Pelagius II Composed by Gregory the Great*.

ecclesiastici e giuridici durante l'epoca giustiniana. Il primo è Marcellino Comite, autore poco conosciuto di una cronaca che va dal 378 al 534 redatta nella prima metà del secolo VI, quando poté vedere con i suoi occhi l'ascesa al potere di Giustino e poi di Giustiniano, oltre ad assistere a una parte delle controversie religiose cui si è accennato<sup>176</sup>.

La cronaca contiene tre occorrenze di *nefas* e sue aggettivazioni: la prima di riferisce al concilio di Calcedonia, organizzato contro Eutiche «nefandissimorum praesulem monachorum». All'anno 453 si riferisce dell'apparizione della testa di Giovanni Battista a due monaci, in occasione della celebrazione della resurrezione di Cristo. L'autore afferma che la testa del Battista era stata fatta mozzare per la «impia nefandaque postulatione» di Erodiade<sup>177</sup>. Infine si narra di come nel 532 i tre nipoti dell'imperatore Anastasio, Ipazio, Pompeo et Probo si ribellarono allo zio, definito «piissimus princeps», saccheggiando Costantinopoli per cinque giorni, per poi finire arrestati nell'ultimo giorno «huius nefandi facinoris» mentre tentavano di dare l'assalto al palazzo imperiale<sup>178</sup>. Gli esempi descritti appaiono interessanti perché mettono in evidenza un duplice impiego che tuttavia rimanda a una dimensione univoca: il primo è connesso alla condanna di atti e comportamenti scorretti legati alla dimensione religiosa, mentre il secondo appare legato al potere imperiale, ammantato anch'esso di un'aura di sacralità derivatagli dal suo rapporto col divino.

Come accade in molte lettere pontificie il numero di occorrenze di *perfidia* è più alto rispetto a quello di *nefas*, dato che essa compare per nove volte. La prima è legata al teologo Gregorio di Nazianzo, che l'autore descrive impegnato nella lotta contro l'eresia e perseguitato dagli eretici ariani, le cui «perfidiae» riuscì a sconfiggere con la grazia di Cristo<sup>179</sup>. Si accenna poi a san Gerolamo, grazie al quale l'edificio della Chiesa cattolica divenne immune dagli «iacula perfidorum». Inoltre egli non si risparmiò mai dal condannare i «perfidi» e gli invidiosi nella sua grandissima produzione letteraria ed epistolare<sup>180</sup>. Marcellino poi menziona il primo concilio di Efeso all'interno del quale venne condannato Nestorio «perfidus antistes» della chiesa di Costantinopoli, a causa del quale la «Nestoriana perfidia» si diffuse in tutto l'impero<sup>181</sup>. L'eresia nestoriana è successivamente connessa anche all'usurpatore Basilisco, che aveva abbracciato la «Nestoriana perfidia» e voleva combattere la fede cattolica<sup>182</sup>. All'anno

---

<sup>176</sup> Marcellini V.C. comiti, *Chronicon*. Per il contesto generale dell'opera e uno studio degli elementi testuali si veda l'introduzione del suddetto volume e B. Croke, *Count Marcellinus and his Chronicle*. Di seguito le citazioni dei passi verranno abbreviate in *Chronicon*.

<sup>177</sup> *Chronicon*, p. 84.

<sup>178</sup> *Chronicon*, p. 103.

<sup>179</sup> *Chronicon*, p. 61.

<sup>180</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 91.

494 invece è l'imperatore Anastasio a venire additato come nemico della fede, poiché aveva deciso di combattere l'ortodossia trasformando nel primo capro espiatorio della sua «perfidiam» il vescovo Eufemio di Costantinopoli che aveva osato opporglisi<sup>183</sup>.

La caratterizzazione negativa di Anastasio continua anche negli anni 512-513: egli ordina di aggiungere all'inno della Trinità cantato in chiesa un passaggio tratto dagli scritti dei teopaschiti e molti tra i presenti si rifiutano di cantare la nuova versione, cantando quella vecchia e redarguendo i «perfidios praecones», gli araldi che erano incaricati di far cantare il nuovo inno, finendo per morire in carcere. L'anno seguente l'imperatore fece vescovo di Costantinopoli Severo, chiamato «Eutychetis perfidiae cultor»<sup>184</sup>. Come per le lettere pontificie la *perfidia* è legata all'eresia e a coloro che mettono in discussione l'ortodossia, a testimonianza del fatto che Marcellino utilizzava secondo gli stessi parametri il linguaggio adottato in ambito ecclesiastico.

Altra figura degna di attenzione è quella di Corippo, autore originario dell'Africa romana che scrisse un poema fortemente ispirato all'Eneide<sup>185</sup> con cui intendeva lodare le gesta di Giovanni Troglita, inviato da Giustiniano per sedare la rivolta dei Mauri scoppiata dopo la riconquista bizantina del nord Africa<sup>186</sup>. Pur sapendo poco della vita e della carriera dell'autore, l'opera resta un'importante testimonianza del livello letterario e culturale dell'epoca<sup>187</sup>, perché delinea sul piano letterario una connessione tra età augustea e giustiniana. A differenza del testo virgiliano, cui Corippo si rifà spesso offrendo al lettore attento molte citazioni, sin dalle prime pagine il poema appare come un componimento di matrice essenzialmente cristiana: per esempio prima dello sbarco dell'esercito in terra africana, appare a Giovanni un angelo maligno a cui segue la visione di un angelo benigno; il protagonista molto spesso si dedica alla preghiera prima o dopo gli scontri<sup>188</sup>.

Corippo viene considerato come un poeta di passaggio tra antichità e medioevo anche perché pur essendo molto legato all'elemento cristiano (delinea un mito delle origini di Roma in chiave cristiana, anche se non è il primo), la sua opera ricade ancora nello schema del panegirico e

---

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 94.

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 97-98.

<sup>185</sup> Si veda B. Baldwin, *Corippus and Ennius*, in cui si propongono paralleli non solo con l'Eneide ma anche con il poeta e scrittore Ennio. Secondo alcuni l'Eneide più che un modello è un codice, a cui sia l'autore che il suo pubblico fanno riferimento, ma che al contempo risulta difficile concepire come modello perché il tempo che divide Virgilio da Corippo è molto, si veda. P. Hajdu, *Corippus's Attempt at Writing a Continuous Narrative Again*, p. 172.

<sup>186</sup> Corippo, *Iohannidos seu De bellis libycis*.

<sup>187</sup> Si vedano le opinioni divergenti riguardo alla carriera di Corippo in B. Baldwin, *The Career of Corippus* e A. Cameron, *The Career of Corippus Again*. Per la storia del manoscritto, pervenutoci non completo, si veda G. Caramico, P. Riedlberger, *New evidence on the beginning of Iohannis, book V*.

<sup>188</sup> R. Dodi, *Corippo poeta della romanitas africana*, pp. 112, 115.

dell'epopea storica. La sua cultura è propria di un *grammaticus* che conosce i classici, ma ci sono elementi che lo collocano in un tempo di segno marcatamente cristiano, come un'epica in cui la natura è svuotata dell'elemento misterioso e fantastico e un *pantheon* privato di ogni profondità così come lo sono gli uomini<sup>189</sup>.

All'interno del testo, in controtendenza rispetto a quanto visto nel *Chronicon* di Marcellino ma in linea invece con il linguaggio di epoca giustiniana, *nefas* e le sue aggettivazioni compaiono per ben 21 volte, mentre si trovano 16 occorrenze di *infandus* e solo 7 di *perfidia*. Delle prime, molte sono impiegate per caratterizzare negativamente i mauri, che, oltre a numerosi stereotipi propri dei barbari dell'età classica, sono anche definiti per ben sette volte «gentes nefandas»<sup>190</sup>, così come «nefandas» sono le schiere del nemico che si appresta a dare battaglia contro le truppe romane<sup>191</sup>. Inoltre è la stessa terra abitata dai mauri – *gens* infedele e pressoché silvestre negli usi e costumi – a venire caratterizzata come *nefanda* in due occasioni<sup>192</sup>.

Ciò accade perché nella narrazione di Corippo lo scontro non è solo tra romani e barbari, ma anche tra cristiani e pagani: la visione dell'autore aderisce all'idea secondo cui Bisanzio, in contrapposizione con i nuovi regni romano-barbarici, è l'unica realtà che raccoglie l'eredità di Roma. Nell'opera i romani non possono che essere cristiani e al contempo i barbari non possono che essere pagani, mediante una polarizzazione che dimentica per esempio che esistevano anche dei mauri cristiani. Se la materia trattata è profana, l'approccio è religioso e, pur essendo presente la dimensione morale propria della letteratura antica, la vicenda è modellata sul confronto e sulla contrapposizione religiosa tra “berberi” e bizantini. Il paganesimo non è un omaggio o un vezzo letterario, ma è incarnato dai culti dei berberi con cui il cristianesimo non può intavolare un dialogo<sup>193</sup>. Tale contrapposizione è confermata dalla descizione delle divinità dei mauri: non si ha più a che fare con divinità classiche come Baal-Saturno o Tanit-Caelestis, ma con veri e propri demoni<sup>194</sup>. Nel ripudiare la realtà dei mauri si saldano l'orrore romano e più in generale classico per la *superstitio* – da intendersi come mancanza di misura del sacro – con il disgusto cristiano per le manifestazioni sataniche<sup>195</sup>.

---

<sup>189</sup> V. Zarini, *La recherche su Corippe: bilan et perspectives*, pp. 23-24.

<sup>190</sup> *Iohannidos*, pp. 20, 74, 95 (due occorrenze), 101, 106.

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>192</sup> *Ivi*, pp. 19, 82

<sup>193</sup> Zarini, *La recherche su Corippe*, pp. 22, 25.

<sup>194</sup> Le divinità citate sono Gurzil/Agurzil, Giove Ammone, Sinifero e Mastiman, cui si accompagnano anche veri e propri riti demoniaci.

<sup>195</sup> P. Mattei, *Présence du christianisme dans la Johannide de Corippe*, pp. 174-175.

Occorre inoltre aggiungere che Corippo menziona i longobardi, seppur di sfuggita, nella prefazione al suo panegirico dedicato a Giustino II (565-578)<sup>196</sup>. L'autore si limita a fare un accenno agli innumerevoli successi di Giustino e alle *gentes* sgominate, tra le quali figurano quelle dei «Langobardorum populos Gipedumque feroces» che si sono dilaniate tra loro a causa della loro «feritate» mentre i soldati dell'impero erano rimasti illesi e al sicuro<sup>197</sup>. La citazione della *ferocia* e della *feritas* – attributi della *barbaritas* classica che compariranno nuovamente nel corso dell'analisi – di longobardi e gepidi colloca entrambe le popolazioni in un quadro fortemente stereotipato, all'interno del quale però non vengono impiegati *nefas* e *perfidia*, che a differenza dell'elogio riservato a Giovanni non trovano spazio nel panegirico dedicato all'imperatore.

Il rapido sguardo gettato su due esempi tratti dalla letteratura conferma la prospettiva dell'epoca, che utilizza le risorse linguistiche a disposizione per delimitare un quadro in cui il potere temporale e quello spirituale sono uniti nel governare una società il cui punto di riferimento è l'imperatore. Le missive di Pelagio II analizzate in apertura appaiono di conseguenza inserite in un contesto culturale diffuso e ormai radicato presso la corte imperiale e il soglio di Pietro, presso cui *nefas*, *perfidia* e le loro aggettivazioni trovano notevole spazio nella rappresentazione degli avversari di Roma e Bisanzio. Il successore di Pelagio II, Gregorio Magno, consentirà di approfondire l'analisi e porla maggiormente in relazione con i longobardi, in virtù dello sguardo specifico gettato dal pontefice su di essi e dalla mole notevole di fonti a disposizione.

---

<sup>196</sup> Corippo, *In laudem Iustini Augusti minoris libri IV*.

<sup>197</sup> *Ivi*, p. 115.

### 3 Gregorio Magno

Avvicinarsi a un personaggio storico dello spessore di Gregorio Magno non è ovviamente impresa facile, per l'aura quasi mitologica che lo attornia, per la mole e la complessità dei suoi scritti e per la quantità infinita di opere storiografiche che nel corso dei secoli (è il caso di dirlo) hanno contribuito a scandagliare tutti o quasi gli aspetti della sua vita e del suo pensiero. Personaggio spesso dipinto come posto al passaggio dal mondo antico a quello medievale, si tende spesso a presentare Gregorio come diviso da propensioni e ruoli che si scontrano e si sovrappongono: teologo/politico, continuatore della classicità/primo papa medievale, vescovo dell'impero/primo papa a rivendicare l'autonomia del soglio di Pietro. Questi sono solo alcuni dei molti aspetti contrastanti che secondo gli storici hanno caratterizzato la sua figura. Ben lungi dal voler rispondere a molte delle domande che ancora non hanno trovato risposte soddisfacenti e che probabilmente non le troveranno mai, in questa sede ci limiteremo a esaminare il rapporto e la rappresentazione dei longobardi attraverso le lettere del papa. Essi vengono menzionati in 35 lettere: non molte, se pensiamo che tutto il *Registrum epistularum*<sup>198</sup> ne conta ben 684.

Di seguito commenteremo rapidamente tutte le lettere in cui compaiono i longobardi cercando poi di analizzare le espressioni ricorrenti nel loro definito contesto di riferimento. Prima di dedicarsi all'analisi delle singole lettere occorre ragionare sulla fonte che ha permesso di conoscerle in maniera così approfondita, ossia il *Registrum* gregoriano, la raccolta di lettere inviate da Gregorio Magno nel corso del suo pontificato. Pur non essendo un *unicum*, dato che era uno strumento proprio di tutti i vescovi utilizzato a scopo dottrinale e politico, il *Registrum* degli archivi laterani era particolarmente rilevante in quanto sostegno del primato romano, al quale forniva la documentazione che testimoniava i precedenti interventi in senso "universale" del vescovo di Roma e le sue pretese primaziali<sup>199</sup>. Secondo molti è proprio con Gregorio che si consolida la prassi di raccogliere tutte le lettere in un registro, senza dimenticare che lui stesso operò una selezione delle lettere da inserire, scegliendo quindi consapevolmente che immagine dare di sé ai posteri<sup>200</sup>.

L'ampiezza del *corpus* di lettere è un altro dato che permette di comprendere l'importanza assunta da Gregorio nel corso dei secoli. Se la sua figura non fosse stata così rilevante e la posterità non gli avesse riconosciuto e attribuito questa importanza, difficilmente sarebbero pervenute fino a noi così tante lettere. Il *Registrum* venne messo in circolazione solamente alla fine del secolo VIII per opera di papa Adriano, mentre per la fase precedente non si dispone

---

<sup>198</sup> Gregorio Magno, *Registrum epistularum/Lettere*.

<sup>199</sup> M. F. Patrucco, *Registrum epistularum*, p. 339.

<sup>200</sup> S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, pp. 60-61.

che di raccolte parziali. Le lettere pontificie erano conservate in origine come le altre nel registro laterano, che però è andato perduto. Prima della compilazione adrianea, che riunisce tutte le lettere di Gregorio conosciute, si può far conto su di una serie di *collectiones excerptae* che raccolgono un numero variabile di lettere: quella di Notelmo chiamata più comunemente di Beda, la *collectio P* di 54 lettere divise in tre gruppi<sup>201</sup>, la *collectio C* (*Coloniensis*) di 200 lettere. Oltre a ciò occorre dire che la *collectio R* voluta da papa Ariano è pervenuta sia intera sia distinta in una prima (*r*) e in una seconda (*e*) parte<sup>202</sup>. Si dispone anche di collezioni autonome, come la *Collectio Hispana*, con lettere destinate a Leandro di Siviglia e a re Reccaredo, attribuibile forse a Isidoro di Siviglia<sup>203</sup>.

Già nel corso dei secoli altomedievali sono numerose le personalità autorevoli a utilizzare le lettere gregoriane, come Beda o il monaco missionario Winfrith/Bonifacio. Il monaco di Jarrow le utilizzò per esaltare il loro autore e fu il primo a far ricopiare delle lettere dall'archivio romano. Bonifacio invece, che a differenza di Beda ebbe la fortuna di potersi recare a Roma personalmente per documentarsi, impiegò le lettere di Gregorio al fine di trovare dei validi esempi organizzativi per la sua opera di evangelizzazione nei territori pagani<sup>204</sup>. Se nel secolo VII la diffusione delle lettere di Gregorio parte da una serie di iniziative "locali" e confinate in un contesto abbastanza ristretto, sul piano sia geografico sia culturale, nel secolo VIII è invece frutto di un'iniziativa romana volta a diffondere in maniera uniforme i testi spesso ripresi come fondamento sul piano legislativo e organizzativo della Chiesa.

La collezione *R* nasce con grande probabilità in un contesto emulativo, dato che già esistevano *C* e *P* e che Carlo Magno chiede a Roma testi normativi come la *Collectio Dionysio-Hadriana* – realizzata nel 774 – e nel 791 fa redigere il *Codex Carolinus*<sup>205</sup>. La circolazione del registro nella sua interezza è quindi posteriore e di molto alla morte del suo autore. Passiamo ora a analizzare le lettere oggetto della ricerca, dapprima in ordine cronologico e in seguito per tematiche specifiche.

---

<sup>201</sup> Si veda B. Judic, *La production et la diffusion du registre des lettres de Grégoire le Grand*, pp. 79-80. Un'ipotesi legata alla tradizione *P* del registro gregoriano vuole Paolo Diacono come autore. Il manoscritto si apre con una lettera di un certo Paolo a Adalardo di Corbie che ricalca lo stile del Diacono. Ewald rifiuta tale ipotesi ricostruttiva, anche perché le lettere in questione non si ritrovano né nell'*HL* né nella *Vita Gregorii* scritte da Paolo Diacono. Judic invece non è d'accordo e sottolinea come un esame più attento permetta di trovare dei punti di contatto tra le lettere e queste opere

<sup>202</sup> Si veda Introduzione, in *Lettere*, p. 23. Per una contestualizzazione più ampia e la ricostruzione ecdotica dei rapporti tra i vari manoscritti a disposizione *Registrum Epistularum*, pp. V-XII.

<sup>203</sup> Judic, *La production et la diffusion du registre*, p. 73.

<sup>204</sup> *Ivi*, pp. 77-78.

<sup>205</sup> *Ivi*, pp. 84-85.

### 3.1 I longobardi nelle lettere gregoriane

La prima lettera del *Registrum* in cui compaiono i longobardi è destinata a tutti i vescovi di Italia del gennaio 591<sup>206</sup>, esortati a predicare la fede cattolica in opposizione alla confessione ariana alla quale secondo il papa appartenevano i longobardi. Egli critica aspramente l'operato di Autari, definito «nefandissimus» poiché resosi colpevole della proibizione di far battezzare i figli «in fide catholica» e per tale ragione colpito a morte dalla maestà divina. Pur disprezzando l'operato del defunto re, il pontefice non rinuncia a propugnare l'importanza della conversione dei longobardi alla vera fede – spinto anche dall'incombente «gravis mortalitas» menzionata nella lettera – senza escludere a priori la possibilità di salvare le loro anime, conquista che porterebbe maggior lustro all'operato dei vescovi.

Il registro gregoriano include lettere di più facile lettura e altre che possono risultare fuorvianti, come quella datata al febbraio del 591 e indirizzata all'ex console Giovanni, patrizio e questore di Costantinopoli<sup>207</sup>, dove emergono le preoccupazioni di Gregorio che si dice «non Romanorum, sed Langobardorum episcopus, quorum sinthichiae spatae sunt et gratia poena». L'esagerazione retorica è funzionale nell'incentivare l'immagine di accerchiamento e di pericolo proposta dal pontefice e deriva senza dubbio da una situazione difficile, ma al di là di questa considerazione non si può trarre dalle parole del pontefice qualcosa di più concreto riguardo alle problematiche legate alla presenza longobarda in Italia. In realtà – a differenza di quanto scrive spesso la storiografia, che si limita a riportare la frase sopracitata – il significato cambia radicalmente se si guarda al testo nella sua interezza:

Bona vestrae excellentiae expertus tanto erga vos amore constririgor, ut vestra memoria de meo pectore aboleri nullatenus possit. Sed contra amorem non modice contristor, quia quietem me quaerere cognovistis et in inquietudinem perduxistis. Vobis quidem omnipotens Deus, quia hoc bono animo fecistis, bona aeterna retribuatur, sed me a tanto loci huius periculo qualiter voluerit absolvat; quia sicut peccata mea merebantur, non Romanorum, sed Langobardorum episcopus factus sum, quorum sinthichiae spatae sunt et gratia poena. Ecce ubi me vestra patrocinia perduxerunt. Gemo cotidie occupationibus pressus et respirare non valeo. Sed vos, qui ahuc valetis, mundi huius occupationes fugite; quia quanto in eo quisque profecerit, tanto, ut video, ab amore Dei amplius decrescit.

I longobardi appaiono solo uno tra i tanti elementi nella lamentela relativa all'abbandono del monastero e della vita contemplativa verso un'esistenza oppressa dalle contingenze terrene. Essi sono la pena comminatagli per i suoi peccati, tematica che ricorre in molte altre lettere indirizzate ai confidenti di Gregorio, come quella destinata alla sorella dell'imperatore Teoctista<sup>208</sup> dell'ottobre 590 (poco tempo dopo la sua elezione) o quella all'amico Narsete<sup>209</sup>

<sup>206</sup> Gregorio Magno, *Registrum*, I, 17 (d'ora in avanti se non diversamente specificato i riferimenti si intendono tutti alle lettere del *Registrum* nella sua edizione inclusa nella collana *Opere di Gregorio Magno*, 1996-1999).

<sup>207</sup> I, 30.

<sup>208</sup> I, 5.

<sup>209</sup> I, 6.

scritta nello stesso periodo, dove si lamenta a lungo dell'abbandono dell'approdo sicuro del monastero, rievocando le immagini delle figure bibliche di Marta e Maria, che rappresentano la vita attiva e la vita contemplativa.

Gregorio infatti aveva trascorso alcuni anni della sua vita in monastero, divenendo abate del cenobio romano di Sant'Andrea al Celio fondato su una delle sue proprietà<sup>210</sup>. Il tema della sofferenza a causa dell'abbandono della vita contemplativa torna anche più avanti, sempre quando il papa si rivolge a confidenti, che spesso sono anche personalità ecclesiastiche di grande caratura intellettuale<sup>211</sup>. La problematica convivenza dei due principi della vita attiva e di quella contemplativa rappresenta un *Leitmotiv* nella vita di Gregorio, presente in particolar modo nei *Moralia in Iob*<sup>212</sup> e nella *Regula pastoralis*<sup>213</sup>, in cui si cerca di motivare l'idea, che prevede la contemplazione come funzionale alla missione pastorale che il ministro deve assumere all'interno della comunità cristiana<sup>214</sup>. Il lamento per i bei tempi andati relativo all'impossibilità di restare in monastero costituisce uno degli elementi che compongono la "retorica della riluttanza"<sup>215</sup>, di fatto non un vero e proprio *topos*, ma una consuetudine retorica in un certo senso necessaria al *leader* che si accingeva a governare<sup>216</sup>.

La situazione di difficoltà militare oltre che esistenziale ricorreva già nel settembre 590, quando il neoeletto papa risponde allo scolastico dell'esarca<sup>217</sup>, dicendosi tutt'altro che felice di aver ricevuto l'incombenza del governo delle anime dell'Urbe. Gregorio chiede al suo interlocutore di collaborare con il *chartularius* Maurenzio che era arrivato presso Paolo per aiutare Roma, «quia hostilibus gladiis foris sine cessatione confodimur, sed seditione militum interno periculo gravius urguemur». Già in questa sede viene denunciato lo stato di difficoltà in cui versava Roma, ma dei longobardi non si ha che una menzione indiretta: il papa è maggiormente preoccupato del fatto che i soldati posti a difesa della città si possano rivoltare a causa della mancato pagamento del soldo.

---

<sup>210</sup> Gregorio fu il primo monaco a diventare papa come sottolineato da C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, p. 132. Sulla scelta di giungere al porto del monastero da parte di Gregorio, Sofia Boesch Gajano riflette sul fatto che «la vita monastica doveva apparire ormai qualitativamente superiore rispetto alla vita secolare, priva del fascino della cultura e di reale prestigio, oltre che di reali prospettive di carriera». La scelta di Gregorio quindi si delinea più come una scelta culturale ed esistenziale particolarmente meditata anziché come il frutto di un cambio di vita repentino, si veda Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, p. 37.

<sup>211</sup> Si vedano I, 7 a Anastasio di Antiochia, I, 41 a Leandro di Siviglia e VI, 61 a Eulogio di Alessandria.

<sup>212</sup> Gregorio Magno, *Moralia in Iob*.

<sup>213</sup> Gregorio Magno, *Regula Pastoralis*.

<sup>214</sup> Markus, *Gregorio Magno*, pp. 28-32.

<sup>215</sup> Si veda R. Lizzi Testa, *Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d. C.)* per il periodo precedente a Gregorio e C. Leyser, *'Let Me Speak, Let Me Speak': Vulnerability and Authority in Gregory the Great's Homilies on Ezekiel*.

<sup>216</sup> C. Leyser, *Expertise and Authority in Gregory the Great: The Social Function of Peritia*, p. 40.

<sup>217</sup> I, 3.

Se nella lettera destinata a Giovanni i longobardi, pur nella cornice della lamentela per la perduta tranquillità della vita contemplativa, non sono una presenza positiva, in quella del settembre 591 al vescovo Preiectizio di Narni costituiscono invece oggetto di preoccupazione pastorale<sup>218</sup>. A causa dell'imperversare di una pestilenza il presule viene invitato a predicare la fede cattolica senza distogliersi «a Langobardorum sive Romanorum, qui in eodem loco degunt, admonitione sive exhortatione», con particolare attenzione ai gentili e agli eretici, in modo che – venissero risparmiati dalla misericordia divina o colpiti dal morbo – le loro anime fossero comunque salve. Come già avvenuto nella missiva di condanna ad Autari, si manifesta la preoccupazione per la cura delle anime e per la conversione di chi ancora non ha abbracciato il cattolicesimo. Emerge anche un dato interessante, ossia la convivenza – non è dato sapere in quale misura pacifica – di romani e longobardi in uno stesso luogo, peraltro non lontano da Roma. Gregorio non è interessato alla dimensione politica o alle problematiche legate alla presenza longobarda nei territori vicini a Roma, ma solo alla salvezza delle anime. I longobardi non appaiono più come un problema o una minaccia, anche perché cambia il destinatario e anche il contesto.

Nel periodo compreso tra il 592 e il 598, anno in cui viene stipulata la pace con i longobardi, le lettere di Gregorio consentono di prendere atto di una dialettica mutevole tra gli attori principali del territorio della Penisola, in cui il papa, l'esarca, i duchi e il re longobardo si scontrano e si confrontano a più riprese, seguendo linee di condotta a volte parallele e a volte divergenti, sempre legate alla costante evoluzione dei rapporti tra le varie parti. La nomina a papa di Gregorio coincide con l'avvento di Agilulfo (590-616) come re dei longobardi. Sposata a novembre Teodolinda, vedova di Autari, il neoelto re dovette attendere fino a maggio per l'insediamento ufficiale, che avvenne a Milano e non a Pavia<sup>219</sup>. La sua politica si pose in netta contrapposizione con quelle dei suoi predecessori, avendo come obiettivo primario quello di ristabilire la centralità della figura del re per limitare le spinte autonomistiche dei ducati periferici, oltre a contenere le offensive bizantine attraverso una serie di campagne militari<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> II, 2.

<sup>219</sup> Sul ruolo di Milano e soprattutto di Pavia come città chiave del regno longobardo si vedano G. P. Brogiolo, *Capitali e residenze regie nell'Italia longobarda*; D. Harrison, *The early state and the towns: forms of integration in Lombard Italy, A 568-774*, pp. 54-97. Sull'opposizione interna a Agilulfo si veda W. Pohl, *Gregory of Tours and Contemporary Perceptions of Lombard Italy*, p. 141.

<sup>220</sup> Per inquadrare il periodo si vedano P. Delogu, *Longobardi e romani: altre congetture*, p. 120; Delogu, *Il regno longobardo*, pp. 36-44; S. Gasparri, *La regalità longobarda. Dall'età delle migrazioni alla conquista carolingia*, pp. 214-215; Gasparri, *I duchi longobardi*, pp. 15-16. Egli cercò di introdurre elementi prettamente romani per coadiuvare la sua azione di governo, tramite un supporto ideologico che fornisse nuova linfa all'immagine del re anche nei confronti di coloro che non erano legati alla cultura longobarda, si veda Gasparri, *La regalità longobarda*, p. 216. Questo processo era già iniziato con Autari, con cui emerge la volontà da parte del re di rendere l'istituto della monarchia polo di riferimento anche per i romani, si veda Delogu, *Longobardi e Romani*, pp. 124-125.

La progressiva costruzione, o ricostruzione, del potere regio e le difficoltà oggettive da parte di Bisanzio di controllare le truppe longobarde sotto il suo comando portarono a una situazione in cui i rivolgimenti di fronte erano frequenti e che si rifletterono anche sulle scelte di Gregorio. Il pontefice venne costretto in più di un'occasione a prendere su di sé responsabilità che non gli competevano poiché pressato dalle necessità del momento. Nello stesso mese in cui è datata la lettera a Preiectizio si colloca un'altra missiva diretta al *magister militum* Veloce<sup>221</sup> – che operava ai confini del ducato di Roma insieme con altri due *magistri militum*, Vitaliano e Mauricio – per tenere aperto il collegamento fra Ravenna e Roma, corrispondente alla via Flaminia<sup>222</sup>. Il papa, che riferisce di aver trattenuto a Roma i soldati destinati a rinforzare il contingente di Veloce perché aveva saputo da una sua lettera precedente che riferiva che gli *inimicos* si stavano dirigendo lì, esorta il *magister* a prendere alle spalle le milizie del duca di Spoleto Ariulfo, definito *nec dicendum*, unico attributo negativo utilizzato da Gregorio in tutto l'epistolario oltre alle espressioni legate ai longobardi che verranno analizzate più avanti<sup>223</sup>.

La situazione di grande fluidità è espressa anche in una lettera che l'imperatore Maurizio invia a Gregorio sempre nel 591, proibendo al papa di obbligare i rappresentanti del clero scismatico di fede tricapolina di Aquileia – guidato da Severo e in quel tempo stabilitosi a Grado per sfuggire ai longobardi – a recarsi a Roma per essere sottoposti a giudizio<sup>224</sup>. L'imperatore fa un rapido accenno ai longobardi, riferendosi alle «civitatum et castrorum, quos Longobardi tenere dinoscuntur», senza che essi siano caratterizzati in maniera negativa attraverso gli attributi visti sopra. In fondo alla lettera viene descritta in sintesi la situazione politica movimentata che in quel periodo Roma e Bisanzio devono affrontare, parlando della «praesentem rerum Italicarum confusionem».

In una temperie politica e religiosa estremamente incerta il dialogo con gli ufficiali imperiali preposti al comando delle truppe proseguì anche in altre due lettere, entrambe datate al giugno del 592 e indirizzate ai *magistri militum* Mauricio e Vitaliano<sup>225</sup> e collegate alla precedente inviata a Veloce, perché relative agli scontri con il duca di Spoleto Ariulfo, che cercava di ottenere il controllo della via Flaminia. A differenza della missiva precedente il duca spoletino

---

<sup>221</sup> II, 4.

<sup>222</sup> *Lettere*, vol. 1, p. 278, nota 1.

<sup>223</sup> Per un inquadramento generale della storia dei ducati longobardi di Spoleto e di Benevento si vedano C. Azzara, *Spoleto e Benevento e il regno longobardo d'Italia*, E. Cuzzo, *Strutture politico-amministrative nella Longobardia minore dal VI al IX secolo*, e W. Pohl, *Le identità etniche nei ducati di Spoleto e Benevento*. Sulla storia longobarda di Benevento si veda anche M. Rotili, *I Longobardi: migrazioni, etnogenesi, insediamento*, pp. 32-38; G. Morra, *Fasi della conquista longobarda in Campania: l'occupazione di Venafro*, p. 561.

<sup>224</sup> Gregorio Magno, *Registrum Epistularum*, I, I, 16b. Per la questione dello scisma di Aquileia si vedano Ortalli, *Venezia dalle origini a Pietro II Orseolo*, pp. 347 e ss.; M. Pavan, G. Arnaldi, *Le origini dell'identità lagunare*, pp. 411-419; *Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, I, pp. 14-19.

<sup>225</sup> II, 27 e 28.

non è caratterizzato negativamente, ma ciò che più interessa è l'aggressività longobarda nei confronti dei territori del ducato romano e della risposta offerta da Gregorio, che dà anche consigli tattici agli ufficiali, esortandoli a assicurarsi la fedeltà delle comunità della *res publica*, come abbiamo visto nella lettera con gli abitanti di Saona (II, 28). Dalle parole di Gregorio emerge una situazione politico-militare molto fluida, in cui diversi contingenti di truppe si muovono all'interno della Penisola in modo non unitario. Sul finire della lettera, il papa esorta addirittura i *magistri* a saccheggiare il territorio di Narni, in cui si riteneva si fossero fermati i longobardi (un rimando alla missiva diretta a Preiectizio; II, 2), qualora essi si fossero diretti verso Roma.

Difficoltà analoghe si ripropongono anche nella lettera del luglio 592 indirizzata al vescovo di Ravenna Giovanni<sup>226</sup>, in cui Gregorio parla della pace da trattare con i duchi longobardi, in quel momento la minaccia più pressante per Roma. Le modalità di comunicazione cambiano insieme all'interlocutore, dato che il pontefice parla di Ariulfo come della punizione per i suoi peccati: «peccatis meis facientibus, eo tempore, quo Ariulfus ad Romanam urbem veniens alios occidit, alios detruncavit, tanta maestitia affectus sum, ut in coli molestiam caederem». L'immagine proposta rientra in una tipologia di comunicazione che verrà analizzata più avanti e accostata anche alla condotta dell'esarca Romano, dato che il papa afferma che «peccatis ergo hoc meis deputo, quia iste qui nunc interest, et pugnare contra inimicos nostros dissimulat et nos facere pacem vetat». Gregorio si lamenta allo stesso modo dei longobardi e della posizione tenuta da Romano, dato che vede ostacolati i suoi tentativi di difendere Roma e le popolazioni limitrofe. Il testo prosegue affermando che la pace è ostacolata dal fatto che Ariulfo aveva preso sotto il suo comando le truppe dei comandanti Autari e Nordulfo, i quali reclamavano la paga dovuta come condizione imprescindibile trattare la cessazione delle ostilità.

La situazione è critica anche perché, oltre a dover tollerare le leggerezze dell'esarca, le milizie erano state tolte dalla difesa di Roma e gli elementi della *legio Theodosiacorum* che erano rimasti, non ricevendo la paga, «vix a murorum quidem custodiam se accomodant». Gregorio chiede quindi al presule ravvenate di fare tutto ciò che è in suo potere per stipulare la pace tra l'esarca e i duchi longobardi, poiché le difese cittadine sono al collasso. Inoltre notifica a Giovanni che Arechi, «cum Ariulfo se fecit, et reipublicae contra fidem venit». Un altro capo militare longobardo precedentemente legato all'impero era venuto meno agli accordi presi e minacciava i territori – nello specifico la città di Napoli – che era stato chiamato a difendere.

La comunicazione riassume efficacemente la fluidità delle dinamiche politico-militari all'interno della Penisola all'inizio del pontificato gregoriano: Autari e Arechi erano figure

---

<sup>226</sup> II, 38.

integrate nel sistema militare bizantino dal quale percepivano una paga, la stessa reclamata da Ariulfo per poter ventilare l'ipotesi di scendere a patti con Roma. Non c'era una completa estraneità culturale che impediva il dialogo; l'uso della forza era funzionale all'acquisizione di ricchezze da redistribuire per consolidare una posizione di potere all'interno dei diversi gruppi militari<sup>227</sup>. Contrariamente a quanto affermato da alcuni studiosi<sup>228</sup> – che vedono il papa utilizzare in maniera conscia tali dinamiche in modo da garantire la salvezza per sé e per Roma – le lettere poste sotto esame sembrano rivelare una situazione mutevole cui il pontefice fatica a rispondere sempre in maniera efficace e coerente. Inoltre lo sguardo del pontefice verso i longobardi si struttura su piani diversi, quello politico-militare e pastorale, rendendo riduttiva la sua descrizione come quella di consumato stratega. Non da ultimo si può notare come Gregorio parli della *fides* violata dai capi longobardi, adoperando il termine nella sua accezione classica il cui contraltare era la *perfidia*, che tuttavia non trova spazio nella missiva del pontefice.

Un'altra ragione per negare un coinvolgimento pienamente consapevole del papa nelle questioni temporali può essere trovata in una lettera del settembre 593 indirizzata al vescovo di Milano Costanzo<sup>229</sup>, fuggito a Genova per evitare i longobardi. Il pontefice chiede al presule fuggiasco di interessarsi sia alla regina Teodolinda, alla quale invia una lettera (IV, 4) sia a quanto accade tra Agilulfo, chiamato Agone nella lettera, e i Franchi. Il dato è importante per capire come nel momento in cui venne redatta la lettera i rapporti tra il papa e il re longobardo non fossero ancora definiti, anzi il tramite per avere notizie di quello che avviene nel settentrione della Penisola è proprio il vescovo in esilio. La prospettiva del papa e le sue preoccupazioni sono limitate a Roma e alle sue immediate vicinanze, anche perché i longobardi con cui Gregorio ha a che fare con maggior frequenza sono slegati dal controllo del re. Il fatto che egli avesse a che fare con i longobardi non significa che avesse chiaro il quadro della situazione politica di tutta la Penisola. Il pontefice si preoccupa della regina longobarda, che aveva preso le distanze da Costanzo rifiutandosi di condannare la dottrina dei Tre capitoli. Il papa – che non attribuisce grande importanza dal punto di vista dottrinale allo scisma tricapitolino, definendolo «scissura pro nulla re facta» – ritiene fondamentale ricomporre tale

---

<sup>227</sup> Per una sintesi sul ruolo dei barbari nell'esercito romano si vedano G. Ravegnani, *Soldati e guerre a Bisanzio*, pp. 43-44; 79 e W. Pohl, *Pistis e potere: coesione etnica negli eserciti barbarici nel periodo delle migrazioni*. Un riferimento sempre valido per il caso specifico longobardo resta G.P. Bognetti, *L'influsso delle istituzioni militari romane nelle istituzioni longobarde del secolo VI e la natura della «fara»*, pp. 36-38. Si vedano inoltre Jarnut, *Gens, Rex and Regnum of the Lombards*, p. 425 e Gasparri, *I duchi longobardi*, pp. 73-75; 86-87.

<sup>228</sup> W. Pohl, *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi*, p. 23.

<sup>229</sup> IV, 2. Per il contesto politico extraitalico in cui Teodolinda aveva un ruolo molto importante si veda F. Borri, *I longobardi, l'impero e i barbari al tempo di Teodolinda*, pp. 82-88.

frattura anche in virtù del ruolo di possibile collegamento tra sé e Agilulfo ricoperto dalla regina longobarda<sup>230</sup>.

Gregorio non manca inoltre di servirsi di Costanzo per conoscere «de Agone rege vel de Francorum regibus quae gesta sunt», ossia l'esito delle trattative fra Longobardi e Franchi, grazie alle quali Agilulfo riuscì a spezzare l'alleanza tra il regno franco e Bisanzio<sup>231</sup>. Il papa riferisce a Costanzo che «quia cum patricio nihil facit Ago Langobardorum rex, de nobis ei, promittite, quia paratus sum in causa eius me impendere, si ipse aliquid utiliter cum republica voluerit ordinare», ventilando l'opzione di un accordo svincolato dall'impero e dal suo rappresentante in Italia, l'esarca Romano. Da quest'ultima informazione si comprende come la situazione nel nord della Penisola fosse ancora poco chiara per Gregorio, che aveva bisogno delle informazioni del presule in esilio per ricostruire il quadro generale. Ragionare su tali dinamiche è importante per metter nella giusta prospettiva le espressioni negative utilizzate da Gregorio per descrivere i longobardi.

La missiva in realtà non arrivò mai nelle mani della destinataria, visto che il presule milanese, dopo averla letta, consigliò di non fare menzione della condanna dei Tre capitoli del 553 a opera di Giustiniano, perché la regina era di fede tricapitolina<sup>232</sup>. Il papa quindi riscrisse la lettera, omettendo qualsiasi riferimento al V concilio ecumenico<sup>233</sup>, la cui versione definitiva, datata al luglio 594, appare riportata una seconda volta *Registrum* (IV, 33 e V, 52). Nel novembre 594 inoltre Gregorio accenna rapidamente ai longobardi allorché biasima la condotta del presule ravennate Giovanni, affermando che questi aveva evitato una severa punizione solo perché i «Langobardi inter me et Ravennatem civitatem positi fuerant», riferimento indiretto alla difficoltà di comunicare con i territori rimasti in mano imperiale sull'Adriatico, in cui non è possibile cogliere alcunché sul pensiero gregoriano relativo ai longobardi<sup>234</sup>.

La lettera successiva in cui compaiono i longobardi, datata fra il settembre e l'ottobre del 594, è diretta all'apocrisario Sabiniano<sup>235</sup>, cui Gregorio riferisce delle manovre di Massimo per usurpare il seggio vescovile di Salona. La lettera viene spesso citata quando si studia il rapporto

---

<sup>230</sup> L'importanza di Teodolinda non è solo quella di fungere da mediatrice perché nel mondo longobardo, come in tutte le società "romano-barbariche", era la donna a trasmettere le qualità che andavano a definire i figli sul piano giuridico-sociale. Si veda T. Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo*, pp. 27-28. Sulla politiche matrimoniali che portarono al matrimonio tra Teodolinda e Autari prima e Agilulfo dopo si vedano C. Azzara, *Teodolinda, tra storia e mito*, pp. 24-26 e E. Piazza, *Teodolinda "disponsata": la principessa bavara tra franchi e longobardi*.

<sup>231</sup> I. Wood, *The Merovingian Kingdoms, 450-751*, p. 167. Per la fortuna della figura di Teodolinda nel corso dei secoli si veda G. Maroni, *Teodolinda: immagini e metamorfosi di una regina tra medioevo e età moderna*.

<sup>232</sup> Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, pp. 421-424.

<sup>233</sup> *Lettere*, Introduzione, p. 26 nota 89; vol. 2 pp. 22-23, nota 1. Sul tema della fede tricapitolina, spesso viziato da contrastanti letture offerte dagli studiosi, si veda Azzara, *Teodolinda*, pp. 27-29.

<sup>234</sup> V, 15.

<sup>235</sup> V, 6.

tra il papa e i longobardi perché nel testo egli afferma che se avesse voluto i longobardi a quella data non avrebbero avuto né re né duchi e sarebbero divisi «in summa confusione». Si tratta di un'affermazione spesso ripresa dagli studiosi per testimoniare l'instabilità del regno longobardo e il pieno coinvolgimento del pontefice nelle dinamiche politiche del tempo, che tuttavia assume un'altra sfumatura se posta nel giusto contesto:

Pervenit vero a me quia transmisit nescio quem clericum, qui diceret quia Malchus episcopus in custodia pro solidis occisus sit. De qua re unum est quod breviter suggeras serenissimis domnis nostris, quia, si ego servuus eorum in morte Langobardorum me miscere voluissem, hodie Langobardorum gens nec regem nec duces nec comites haberet atque in summa confusione esset divisa; sed quia Deum timeo, in morte cuiuslibet hominis me miscere formido.

Collocata all'interno di un ragionamento più ampio, l'affermazione acquisisce la giusta prospettiva e assume un altro significato: commentando la morte di Malco, vescovo e rettore del *patrimonium* di Roma in Dalmazia, Gregorio nega che egli sia morto in prigione. Al papa non interessa tanto menzionare i longobardi, quanto testimoniare la sua innocenza e la sua estraneità rispetto a quanto accaduto, citando la situazione in cui versa la Penisola a titolo di esempio senza voler fare dei longobardi oggetto di un riferimento specifico.

Le problematiche relative alla pace a lungo cercata emergono di nuovo nella lettera a Severo, scolastico dell'esarca, del maggio 595<sup>236</sup>, con cui il pontefice esorta il suo interlocutore a convincere l'esarca a stipulare una tregua con Agilulfo. A quanto si legge il re longobardo, «generalem pacem facere non recusat, si tamen domnus patricius iudicium esse voluerit» e acconsentirà secondo il papa a stipulare un accordo dopo aver ricevuto un indennizzo a causa delle devastazioni subite nel suo territorio. Questa lettera testimonia come l'interessamento di Gregorio per la politica fosse coltivato tentando di non sopravanzare il rappresentante ufficiale dell'imperatore in Italia, ossia l'esarca. Il pontefice però antepone alla volontà dell'imperatore e dei suoi ufficiali la «salutem ac quietem», utile per poter ristorare le forze atte a resistere a eventuali nuovi attacchi, dato che egli si dice pronto a stipulare una «specialem pacem», qualora l'esarca non fosse disposto a trattare. Egli interviene nel confronto politico rivendicando la necessità di pace e salvezza per sé e per i propri protetti, mettendo in secondo piano le questioni politiche di più ampio respiro.

È datata al giugno 595 una serie di lettere destinate all'imperatore Maurizio o a suoi familiari, come a vescovi residenti nei territori orientali dell'impero, in cui la retorica papale raggiunge momenti molto alti ed elabora un'immagine estremamente fosca della situazione. Ciò avviene perché il pontefice doveva giustificare le sue azioni di fronte alle accuse dell'esarca e dell'imperatore, che non avevano gradito i suoi tentativi di stipulare autonomamente la pace

---

<sup>236</sup> V, 34.

col re longobardo. Nella prima missiva all'imperatore del periodo, Gregorio si lamenta delle critiche ricevute per le sue iniziative diplomatiche. L'imperatore lo aveva definito «fatuus», sciocco, biasimando i suoi tentativi di raggiungere un accordo con i longobardi senza rispettare le direttive dell'esarca. Il pontefice accusa il duca spoletino Ariulfo per le sue astuzie, affermando che se non fosse stato sciocco non avrebbe potuto sopportare «quaequae inter Langobardorum gladios hoc in loco patior»<sup>237</sup>.

Gregorio sostiene che Ariulfo era «toto corde venire a rempublicam paratus», nonostante le accuse mosse da parte imperiale che lo tacciavano di aver mentito sulla disponibilità a scendere a patti da parte del duca longobardo. Qualche riga più avanti un'altra immagine che suggerisce lo stato di grave difficoltà in cui si trova il ducato di Roma e tutta la Penisola è quella di un'Italia «cotidie ducitur sub Langobardorum iugo captiva», dove le «vires hostium immaniter excrescunt». Il papa si lamenta anche del fatto che non è stata rispettata la tregua stipulata «sine ullo reipublicae dispendio» con i longobardi stanziati in Tuscia e che gli sono state sottratte le forze a protezione di Roma, mandate a difendere Perugia. Così Roma veniva abbandonata mentre una «plaga gravior» si abbatteva su di essa, ossia l'attacco di Agilulfo (collocabile tra la fine del 593 e l'inizio del 594), che ebbe come risultato la schiavitù di molti Romani che, legati al collo «more canum», sarebbero stati venduti nel regno franco. Nella seccata risposta a Maurizio si sommano due piani, quello che richiama fatti ed eventi concreti, che avevano senza dubbio suscitato grande emozione nei contemporanei, e quello che invece utilizza la retorica per dare maggior credito alle scelte operate dal pontefice e non apprezzate dall'imperatore.

La memoria delle violenze del periodo lascia una traccia anche nelle *Homiliae in Hiezechihalem*: pur partendo dal presupposto che revisione definitiva del testo è datata al 601, il commento omiletico condotto davanti ai fedeli ebbe luogo tra fine 593 e inizio 594<sup>238</sup>. Le date coincidono con l'arrivo di Agilulfo alle porte di Roma, come vuole rimarcare lo stesso autore, che nella prefazione al II libro scrive delle difficoltà insite nell'esegesi del testo, soprattutto quando l'animo è distratto dalla notizia che «iam Agilulfum Langobardorum regem ad obsidionem nostram summosphere festinantem Padum transisse cognovimus»<sup>239</sup>. Difficile scindere il dato storico dall'amplificazione retorica volta a costruire un'immagine ben definita a uso e consumo dei lettori<sup>240</sup>. Ciò non significa che la lettera debba essere dismessa come mero

---

<sup>237</sup> V, 36.

<sup>238</sup> F. Santi, *Homiliae in Hiezechihalem prophetam*, p. 151.

<sup>239</sup> *Homiliae in Hiezechihalem*, II, *Praefatio*.

<sup>240</sup> Sulla capacità persuasiva della retorica gregoriana rifletteva già G. Vinay, *Il messaggio inceppato di Gregorio Magno*, p. 16, dove sottolinea come «...la retorica gregoriana è di per sé un fatto storicamente relevantissimo: rientra in una insuperata tecnica della persuasione che è stata una delle grandi forze alienanti del cristianesimo medievale come lo è nelle moderne ideologie», affermazione senz'altro provocatoria ma utile a mettere in discussione l'affidabilità del testo.

esempio di climax ascendente di sofferenze, ma che la retorica era uno strumento adottato per dare maggior credito difesa dell'operato di Gregorio nei confronti dell'imperatore.

Nel giugno 595, Gregorio invia una lettera anche a Costantina Augusta, moglie dell'imperatore, lamentandosi a dell'eccessiva tassazione che gravava sulle isole del Tirreno<sup>241</sup>. I longobardi non sono l'oggetto principale della missiva, ma compaiono perché il pontefice afferma che i *possessores* della Corsica, per evadere dalla tassazione oltremodo gravosa che secondo il papa costringe i tassati a vendere i figli per pagare il dovuto, preferiscono abbandonare la loro terra per fuggire presso la «nefandissima gens Langobardorum». Più avanti il papa si domanda: «Quid enim gravior, quid crudelius a barbaris pati possunt, quam ut constricti atque compressi suos vendere filios compellantur?». Quello fiscale rimase un problema di difficile soluzione per tutto il pontificato gregoriano, dato che Costantinopoli gravava sull'economia della Penisola con pesanti tributi. Il papa si schiera al fianco dei *pauperes* fortemente vessati, anche perché spesso i giudici erano corrotti e nelle cause che contrapponevano i funzionari e i ceti elevati a quelli di rango inferiore favorivano i primi<sup>242</sup>. Si può notare come la caratterizzazione etnica non sia costante: se prima si parla di “Longobardi” nella frase viene fatto un semplice riferimento ai “barbari”. La sovrapposibilità dei due termini è data dal fatto che i longobardi svolgono il ruolo di semplici antagonisti, rendendo le due parole interscambiabili.

A Costantina venne consegnata una seconda lettera<sup>243</sup>, in cui il papa si concentrava sulla *querelle* relativa alla qualifica di *universalis* che il patriarca di Bisanzio Giovanni, detto il Digiuatore, si era attribuito. Al suo interno il papa lamenta il fatto che ormai da 27 anni a Roma vivono «inter Langobardorum gladios» e che egli era diventato tesoriere dell'imperatore, poiché versava una consistente somma di denaro ai longobardi. In realtà l'oggetto principale della comunicazione non è la condizione di accerchiamento o le difficoltà nel reperire denaro per gli onerosi donativi, ma è il fatto che «haec ecclesia, quae uno eodemque tempore clericis, monasteriis, pauperibus, populo atque insuper Langobardis tam multa indesinenter expendit, ecce ahuc ex omnium ecclesiarum afflictione premitur, quae de hac unius hominis superbia multum gemunt, etsi dicere nihil praesumunt». Gregorio è costretto a farsi carico di tutto ciò che riguarda il sostentamento della città e dei suoi abitanti oltre a frenare l'aggressività longobarda: e ciononostante qualcuno mette a repentaglio l'unità della Chiesa con la sua superbia.

---

<sup>241</sup> V, 38.

<sup>242</sup> S. Gasparri, *Gregorio e l'Italia meridionale*, pp. 85-86.

<sup>243</sup> V, 39.

L'accusa a Giovanni lascia presupporre che venivano versati tributi ai longobardi, con tutta probabilità per comprare la pace o una tregua temporanea, prassi piuttosto usuale e alternativa allo scontro militare. Bisogna inoltre sottolineare che il riferimento è un inciso di una decina di righe all'interno di un testo molto più lungo dedicato esclusivamente a accusare Giovanni per la sua presunzione. La menzione della difficoltà incontrate dal papa sul piano economico e militare è un modo per testimoniare l'intatta fedeltà all'impero nonostante le difficoltà, mentre il suo parigrado cercava di porsi al di sopra delle altre chiese e dei loro rappresentanti utilizzando qualifiche che non gli competono; il problema principale non sono i longobardi, ma la superbia di Giovanni.

Il pontefice si preoccupa di eliminare ogni possibile fattore di divisione tra i rappresentanti delle diverse chiese, seguendo uno dei concetti che ricorre in tutte le sue opere, quello della diversità nell'unità. A essa è legata anche la sua concezione della Chiesa, vista come un'assemblea di una moltitudine di chiese, ciascuna retta dal suo vescovo. Tale concezione si rifletteva nell'organizzazione pentarchica ancora in vigore che comprendeva le chiese di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme come superiori alle altre per autorità in campo disciplinare e dottrinale<sup>244</sup>. Da qui si comprende meglio quanto fosse inaccettabile ai suoi occhi che il patriarca di Costantinopoli assumesse tale titolo<sup>245</sup>.

La questione era precedente a Gregorio, dato che già Pelagio II aveva respinto gli atti di un concilio tenutosi a Costantinopoli nel 587 proprio a causa del rifiuto dell'appellativo: era in gioco un principio pastorale ed ecclesiologico fondamentale nella concezione di Chiesa. Le ragioni dell'indignazione del pontefice non sono state del tutto chiarite, poiché in greco l'appellativo non era correlato a una pretesa superiorità nei confronti delle altre chiese, ma era legato a tutti i territori su cui l'imperatore aveva la potestà<sup>246</sup>. Nell'accezione in uso in Oriente, il titolo equivaleva a quello di "ortodosso" ed era entrato nell'uso corrente presso il clero costantinopolitano già a partire dal 518, rimarcandone l'adesione alla comune dottrina calcedonese<sup>247</sup>. L'equivoco si verifica allorché il termine viene tradotto in latino con *universalis*, che prospetta un'area di competenza diversa e molto più ampia rispetto a quella

---

<sup>244</sup> La pentarchia come istituzione ecclesiale venne definita sul piano canonistico al concilio di Costantinopoli del 381, anche se di fatto non venne usato mai questo nome. In realtà la legislazione civile riconoscerà la pentarchia non con Teodosio, che aveva impiegato le decisioni di quel concilio all'interno delle leggi di diritto pubblico, ma con Giustiniano. La *Novella CXXXI* del 545 equipara a leggi dello Stato i canoni emanati nei primi quattro concili ecumenici. La definizione dei cinque patriarcati è contenuta nelle *Novellae VI, 8*, nella prefazione alla *CIX* e nella *CXXIII, 3* del 546, si veda V. Peri, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, pp. 228-229.

<sup>245</sup> Markus, *Gregorio Magno*, p. 86.

<sup>246</sup> C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand, Consul Dei. La mission prophétique d'un pasteur*, p. 39.

<sup>247</sup> A. Tuilier, *Le sens de l'ajectif "oecuménique" dans la tradition byzantine*, p. 268; B. Saitta, *Gregorio magno e la primazia della sede romana*, p. 250.

prevista dal suo omologo greco. Tale interpretazione è stata messa in discussione da altri studiosi, dato che l'ambito in cui ci si muove non è quello dottrinale, ma ecclesiastico-giurisdizionale. Si tratta infatti di un termine che veniva premesso a quello di "patriarca", che nel corso del secolo V si andava estendendo a tutta la cristianità<sup>248</sup> ed era legato a quello dei rappresentanti della pentarchia, sottolineandone le prerogative e l'autorità<sup>249</sup>.

A fronte delle diverse interpretazioni la questione resta di difficile soluzione, perché la veemenza con cui Gregorio si scaglia contro il termine non sembra riconducibile a una sua volontà di difendere il primato petrino, ma di frenare le ambizioni di Giovanni, dato che egli riflette sulla necessità di non cedere alla superbia derivata da un titolo altisonante, che ha come risultato finale quello di elevare sopra i confratelli, minando quindi l'unità della Chiesa, colui che se lo attribuisce. Il tema è connesso anche al problema della conoscenza del greco da parte di Gregorio, su cui molti studiosi si sono interrogati dando luogo a un lungo dibattito<sup>250</sup>.

Partendo dal rapido sguardo gettato sulle intricate questioni primaziali del tempo è possibile comprendere come i longobardi non fossero l'oggetto principale delle lamentele di Gregorio, come accade anche quando – in contemporanea alle lettere precedenti – scrive al vescovo di Risano Sebastiano, lamentandosi dell'esarca Romano di cui biasima la malvagità che ha superato anche i «gladios Langobardorum», tanto che «benigni videantur hostes, qui nos interimunt, quam reipublicae iudices, qui nos malitia sua, rapinis atque fallaciis in cogitatione consumunt»<sup>251</sup>. Attraverso un ribaltamento retorico i nemici che minacciano la vita del pontefice e dei suoi protetti sono da considerarsi pene più lievi rispetto agli ufficiali e ai

---

<sup>248</sup> Nel lessico imperiale romano il termine era legato alla comunità ebraica e, fino al 429, aveva designato la posizione detenuta dai sommi sacerdoti ebrei legalmente riconosciuti dall'impero e solo successivamente venne impiegato dai vescovi; Peri, *La pentarchia*, pp. 253-261.

<sup>249</sup> E. Morini, *Roma nella Pentarchia*, pp. 877-879.

<sup>250</sup> Sul percorso educativo di Gregorio, per la maggior parte avvolto nel mistero si veda Gajano, *Gregorio Magno*, pp. 27-29. Si vedano inoltre L. Cracco Ruggini, *Grégoire le Grand et le monde byzantin* e C. Dagens, *Grégoire le Grand et le monde oriental*. Secondo L. Cracco Ruggini, *Gregorio Magno e il mondo mediterraneo*, pp. 14-15, nonostante fosse rappresentante di un mondo prettamente "latino" il papa era aperto a tutto ciò che c'era di "greco", dato il dialogo con la capitale imperiale e le sedi apostoliche di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme a cui si aggiunge la Sicilia, altro punto di riferimento non solo economico per il pontefice. J. Richards, *Il console di Dio: la vita e i tempi di Gregorio Magno*, pp. 44-45 afferma che il pontefice non conosceva il greco, citando a sostegno della sua tesi numerose lettere. G. J. M. Bartelink, *Pope Gregory the Great's Knowledge of Greek*, pp. 119-120, sottolinea che il suo soggiorno presso Costantinopoli in qualità di apocrisario non significa che egli padroneggiasse per forza il greco: se da alcuni passi delle sue opere si coglie l'influenza di autori di lingua greca, un'analisi più accurata rivela che aveva impiegato una loro rilettura latina. A p. 129 afferma che il pontefice avesse una conoscenza di base del greco, la quale non era sufficiente per consentirgli di leggere un testo, conclusione confermata da C. Moreschini, *Gregorio Magno e la cultura classica*, p. 95. La problematica emerge anche la terza lettera di Pelagio II diretta al clero scismatico delle Venezie. Lo scritto, che molti elementi tra cui l'assenza del *cursus* (si veda R. M. Pollard, *A Cooperative Correspondence: The Letters of Gregory the Great*, p. 300) hanno indotto gli studiosi ad attribuire a Gregorio, include una serie di citazioni di autori di lingua greca che dovevano sfuggire a Pelagio II, mentre invece si può pensare che nel suo periodo di permanenza a Bisanzio egli sia potuto entrare in contatto col *milieu* culturale greco e soprattutto usufruire di un aiuto da parte di collaboratori della sede costantinopolitana.

<sup>251</sup> V, 40.

funzionari imperiale. In particolare Gregorio mira a gettare discredito su Romano affermando che faticava a descrivere tutto quello che «de amici vestri domni Romani persona in hac terra patimur», tramite un'invettiva utile a giustificare le proprie azioni e per cercare l'appoggio del confratello, definito «amicus» dell'esarca. Il papa vuole accattivarsi parte di coloro che sono vicini ai principali responsabili della politica imperiale in Italia – come avviene anche nel caso dell'imperatrice – cercando il loro appoggio nei confronti di coloro che lo avevano osteggiato per le iniziative intraprese.

L'ultima lettera del giugno 595 in cui compaiono i longobardi è destinata al vescovo di Antiochia Anastasio<sup>252</sup> e come nella precedente tra le lamentele ci sono le sofferenze causate «de Langobardorum gladiis», solo uno tra i tanti motivi causa di preoccupazione per il pontefice insieme alle iniquità degli «iudices, de insolentia atque importunitate causarum, de cura subiectorum, de molestiis etiam corporis». Tutte le sofferenze possono essere descritte a stento dalla penna del pontefice, che cerca la consolazione del fratello. Qui però il contesto è decisamente più sfumato, dato che non c'è traccia di alcun accenno al tanto vituperato esarca e nemmeno di una descrizione dettagliata di quello che accade nella Penisola, anche se, come nelle due lettere precedenti, Gregorio propone un'immagine parziale della sua situazione per cercare comprensione e appoggio in chi legge.

Nonostante il severo rimprovero dell'imperatore e l'ostilità dell'esarca, i tentativi di Gregorio di instaurare la pace con Agilulfo proseguirono anche in seguito. In una lettera a Secondo, monaco di Ravenna, datata all'aprile 596<sup>253</sup>, si trova notizia delle immutate intenzioni del papa in tal senso. Gregorio esorta il suo interlocutore «ut pax ista debeat ordinari», perché a quanto pare alcuni lo volevano impedire (forse un riferimento agli ufficiali imperiali?): «in hoc impedire conantur». Il pontefice esorta a raggiungere rapidamente un accordo, sottolineando come molte città siano in pericolo, oltre alle isole. Gregorio non dice altro riguardo alla questione, ma si può notare come il tono enfatico con cui si descrivevano nelle lettere precedenti l'accerchiamento delle spade dei *nefandissimi* longobardi non trovi spazio. Agilulfo appare citato direttamente nel testo senza nessun attributo positivo o negativo: non c'è la necessità di utilizzare alcun tipo di connotazione. Si tratta di lettere che, anche a causa del destinatario meno importante e dalla minore distanza dagli eventi, non hanno bisogno di un arricchimento retorico per essere efficaci nella comunicazione.

---

<sup>252</sup> V, 42.

<sup>253</sup> VI, 33.

Le immagini stereotipate menzionate altrove tornano in una lettera del luglio 596<sup>254</sup>, in cui Gregorio si lamenta col vescovo di Alessandria Eulogio delle sofferenze quotidiane vissute a causa dei «Langobardorum gladiis». Il pontefice vive «in cotidiana nostrorum civium depraedatione vel detruncatione atque interitu», ma non prosegue oltre nella descrizione delle sue sofferenze «ne, dum nostros dolores loquimur, ex compassione quam nobis impenditis vestros augeamus». È necessario tuttavia sottolineare che un simile sfogo personale è contenuto in un breve inciso all'interno di un testo dove le difficoltà politico-militari di Gregorio sono messe in secondo piano.

I longobardi tornano a essere oggetto di interesse per il papa quasi un anno dopo nella missiva inviata nel giugno 597 alla sorella dell'imperatore Teoctista e ad Andrea, incaricato insieme a lei di provvedere all'educazione dei figli della coppia imperiale<sup>255</sup>. Il pontefice ringrazia per il denaro ricevuto, impiegato per comprare coperte per delle monache e riscattare i prigionieri dalle mani dei «nefandissimi Langobardi» che l'anno prima avevano conquistato Crotona. Le monache secondo Gregorio sono tremila e vivono in ristrettezze, ma egli afferma che «harum vero talis vita est atque in tantum lacrimis et abstinencia stricta, ut credamus quia, si ipsae non essent, nullus nostrum iam per tot annos in loco hoc subsistere inter Langobardorum gladios potuisset». Di esse si ha notizia già in una lettera del marzo 595 dove il pontefice ringrazia l'imperatore per avergli inviato trenta libbre d'oro a favore dei poveri, dei sacerdoti e dei bisognosi di Roma. Il papa afferma che le «sanctimoniales foeminae» erano giunte in città «post captivitatem fugientes»<sup>256</sup>.

Nell'ottobre 598 Gregorio torna a occuparsi di problematiche più stringenti nella lettera a Gennaro vescovo di Cagliari<sup>257</sup>, rimproverato per non aver vigilato a sufficienza contro le incursioni degli «hostes». Il papa riferisce che un abate inviato presso Agilulfo sta trattando la pace, ma raccomanda di mantenere alta l'attenzione fino alla conferma della cessazione delle ostilità. Lo sguardo alla situazione politica è ristretto a poche righe, visto che il pontefice passa poi a parlare di problemi relativi alla conduzione della chiesa di Cagliari da parte di Gennaro, ma emerge in controluce lo stato di incertezza relativo alla stipula della pace, a causa del quale non ci si poteva considerare pienamente fuori pericolo.

A fronte dei tentativi papali di tutelarsi di fronte a un possibile rovescio degli eventi, non devono passare in secondo piano i lunghi intervalli che intercorrono tra una menzione e l'altra dei longobardi, perché accorpare tutte le occorrenze di un determinato oggetto di indagine falsa

---

<sup>254</sup> VI, 61.

<sup>255</sup> VII, 23.

<sup>256</sup> V, 30.

<sup>257</sup> IX, 11.

non poco la prospettiva, rischiando di presentare la realtà longobarda come una preoccupazione costante per Gregorio. Il dato cronologico permette di ridimensionare almeno in parte il coinvolgimento del papa nel complicato scacchiere della Penisola e il suo interesse nei confronti dei longobardi, oltre a ridurre l'impatto di determinate espressioni che egli non utilizza in maniera costante.

La tanto agognata pace viene stipulata poco dopo, come si apprende da una lettera dell'ottobre 598 inviata per ringraziare il *curator* di Ravenna Teodoro, che ha avuto parte attiva nella risoluzione diplomatica del conflitto. La pace tuttavia non è completa, dato che Ariulfo aveva chiesto come garanzia la promessa della cessazione di qualsiasi intervento militare contro di lui o contro Arechi<sup>258</sup>. Si profila la distanza fra i longobardi del *regnum* e quelli dei ducati meridionali, le cui scelte politiche e la cui storia non sono sempre congiunte, ma seguono spesso strade diverse. Stipulare la pace con Agilulfo non significa legare anche i duchi che occupavano vaste zone del meridione e che continuavano a perseguire una propria politica senza riconoscere l'autorità del re longobardo. Il pontefice continua a temere che «in his partibus», ossia nei territori limitrofi a Roma, «nullum paene remedium habere possimus, quia de eisdem hostibus de quibus suspecti nunc usque fuimus ahuc et in posterum suspecti sumus».

Tra il novembre e il dicembre dello stesso anno il papa scrive a Agilulfo<sup>259</sup>, ringraziandolo per aver acconsentito a stabilire la pace. Inutile dire che i toni utilizzati sono estremamente concilianti: il papa loda la «prudencia» e la «bonitas» di Agilulfo, al quale si rivolge sempre chiamandolo «excellencia vestra», titolo generalmente associato agli ufficiali bizantini. Dato interessante è la richiesta fatta al re longobardo di inviare lettere ai vari duchi longobardi, con particolare riferimento a quelli stanziatisi nelle zone limitrofe al ducato di Roma, («et maxime in his partibus constitutis») per spingerli a mantenere la pace, a dimostrazione di come le sorti del *regnum Langobardorum* fossero separate da quelle dei due ducati meridionali.

Come nella lettera precedente il timore principale di Gregorio è la possibile mancanza di fedeltà al trattato di pace a opera di uno dei duchi stanziatisi nel centro e nel sud Italia, di cui Agilulfo non ha pieno controllo. Il pontefice ha ormai coscienza del fatto che la situazione politica longobarda non presenta al suo interno una completa unità, ma che sia invece divisa in varie entità, molto più pericolose perché autonome rispetto al potere regio. In ciò risiedono i timori di Gregorio, che si trova a suo agio a trattare con un solo interlocutore – come accade

---

<sup>258</sup> IX, 44 «Indicamus itaque Ariulfum de servanda pace, non ut rex ipsius iuravit, sed sub condicione: si sibi in quoquam excessum non fuerit aut si nullus contra Arogis ambulaverit, sacramenta praestasse».

<sup>259</sup> IX, 66.

per gli altri *regna* romano-barbarici – ma che ha più difficoltà nel gestire simultaneamente rapporti differenziati con diversi capi longobardi.

In parallelo a quella destinata a Agilulfo viene indirizzata una lettera a Teodolinda<sup>260</sup>, dove Gregorio ringrazia la regina per l'impegno posto nel cercare la pace, esaltandone il ruolo di mediazione tra sé e Agilulfo. Il papa infatti esorta la regina, a cui sono legate le espressioni «*excellentia vestra*» e «*excellentissima filia*», a fare in modo che il suo «*excellentissimus coniunx*» non rifiuti l'alleanza con la «*christiana res publica*». Si tratta dell'unica lettera in cui si fa menzione esplicita del ruolo politico giocato dalla regina in favore della instaurazione della pace, mentre nella precedente erano state trattate solo questioni dottrinali oppure problemi legati alla comunione col vescovo di Milano.

La ricerca della stabilità sul piano politico offre un'altra testimonianza, seppur frammentaria, nella forma di una comunicazione al presunto duca longobardo Wiffone del febbraio 599<sup>261</sup>. Sul duca non sono note altre informazioni e la lettera non si è conservata che per poche e frammentarie righe, ma il frammento testimonia nuovamente l'impegno del papa nella conservazione della pace e il suo dialogo con i diversi duchi longobardi. Tale dialogo non è solo intavolato quando sorge la necessità di controllare una situazione potenzialmente conflittuale, come dimostrano due missive datate tra il febbraio e l'aprile del 599. Nella prima Gregorio si rivolge al *magister militum* di Napoli Maurenzio<sup>262</sup>, cui chiede di farsi da tramite per una lettera destinata al duca beneventano Arechi, in modo da agevolare la missione del suddiacono Savino. Nella missiva indirizzata ad Arechi il papa chiama il duca «*gloria vestra*» e decanta i vantaggi spirituali derivanti dalle azioni compiute in aiuto del suo inviato. Gregorio confida nel duca «*sicut re vera de filio nostro*», confidando che egli non vorrà scontentarlo, soprattutto «*in tali re, unde vestra anima multum poterit adiuvari*».

Arechi è pregato di fornire il legname per provvedere alla riparazione del tetto delle chiese di San Pietro e San Paolo. Oltre ai benefici per l'anima Gregorio promette anche un dono, giusto premio dovuto «*filiis nostris, qui bonam nobis voluntatem exhibent*». Nella frase finale Aroge viene addirittura definito «*gloriosus*», termine associato ai *magistri militum* bizantini. La corresponsione di un donativo rimane sempre un elemento importante nel dialogo tra il papa e i duchi, ma l'impressione che è possibile ricavare è quella di un momento di non belligeranza, dato che il papa, il duca longobardo e il *magister militum* napoletano intrecciano un dialogo in maniera pacifica e un inviato papale può recarsi in un territorio sotto controllo longobardo per

---

<sup>260</sup> IX, 68.

<sup>261</sup> IX, 112.

<sup>262</sup> IX, 125.

il reperimento di materiale da costruzione senza temere nulla. Al di là delle questioni architettoniche, le missive sono importanti perché mostrano la collaborazione pacifica con il duca, per niente scontata se si pensa che solo l'anno precedente Gregorio temeva che la pace stipulata con Agilulfo non sarebbe stata rispettata dai ducati meridionali (come si legge nella lettera IX, 66).

Durante il periodo di pace, il pontefice non abbassò la guardia, come testimoniato dalla lettera spedita nel luglio 599 al vescovo di Cagliari Gennaro<sup>263</sup>, con cui Gregorio, trattando dell'occupazione della sinagoga della città da parte di un ebreo convertito, invita tra le altre cose il vescovo a mantenere l'unità e la concordia della sua gente, in vista di un possibile attacco di Agilulfo. Il papa sottolinea la possibilità di «finita hac pace Agilulfus Langobardorum rex pacem non faciat» e quindi sostiene che il presule cagliaritano debba «civitatem suam vel alia loca fortius muniri provideat atque imineat», preparandosi a un eventuale attacco longobardo.

Uno sguardo limitato ma interessante sulla mobilità delle persone e sul quadro sociale e politico durante il pontificato di Gregorio lo offre la comunicazione al *dux* della Campania Gudiscalco del febbraio 600<sup>264</sup>. All'ufficiale viene chiesto di non molestare più il monastero di Sant'Arcangelo, con particolare riferimento alla fuga di un monaco presso gli «hostes», secondo Gudiscalco avvenuta col consenso dell'abate. Le accuse del *dux* vengono criticate, dato che «diversorum enim nobiliorum servi multarum ecclesiarum clerici, diversorum monasteriorum monachi, multorum iudicum homines saepe hostibus se tradiderunt» e anche molti dei soldati posti sotto il suo comando «a Langobardos lapsi sunt». La notizia riecheggia quella contenuta nella lettera destinata a Costantina (V, 52) in cui il papa si lamenta della onerosa pressione fiscale sulle isole e testimonia l'esistenza di un confine fluido tra le due parti poste a confronto, ma a differenza di quanto si legge nel testo rivolto all'imperatrice non c'è spazio per attributi negativi legati ai longobardi.

I contatti di Gregorio col mondo longobardo si palesano anche nel luglio del 600<sup>265</sup> allorché egli si rivolge al prefetto d'Africa Innocenzo annunciandogli di aver stipulato la pace con il re dei longobardi. Il pontefice teme però che la pace non abbia una gran stabilità, visto che poco dopo gli è stata annunciata la morte del re longobardo – di cui non menziona nemmeno il nome – sebbene la notizia fosse ancora da confermare. In realtà Agilulfo morì nel 616, ma in mancanza di altre informazioni a riguardo non si può dire di più riguardo alla falsa notizia. L'unica considerazione possibile è la nuova conferma della difficoltà da parte del pontefice nel

---

<sup>263</sup> IX, 196.

<sup>264</sup> X, 5.

<sup>265</sup> X, 16.

rimanere aggiornato sulle vicende che riguardano realtà lontane e che non costituiscono una minaccia diretta a Roma.

Il confronto/scontro con i longobardi prosegue se non sul piano militare, almeno su quello delle nomine ecclesiastiche. In particolare dalla diocesi di Milano, posta com'era in un territorio chiave del regno longobardo, pervenivano informazioni preziose per quanto riguardava le mosse di Agilulfo. In una lettera al clero e al popolo di Milano del settembre 600<sup>266</sup>, incentrata sulla successione al vescovo Costanzo, si apprende che il re aveva contrapposto un suo candidato al diacono Deusdedit, successore designato del presule milanese. Il papa tranquillizza i milanesi, affermando che non appoggerà in alcun modo un «hominem, qui non a catholicis et maxime a Langobardis eligitur». I longobardi tornano in questa situazione a essere avversari, oltre che a essere estranei anche sul piano religioso. Più avanti Gregorio sottolinea che le proprietà adibite al sostentamento del clero milanese si trovano in Sicilia e non «in hostium locis» e che senza l'appoggio papale Agilulfo non poteva sperare di mantenere il vescovo di Milano. Tra gli altri torna in controluce il tema della religiosità longobarda, in genere messa in secondo piano quando si tratta di chiedere la pace, ma che invece viene rispolverato quando al centro degli interessi del pontefice sono poste la Chiesa e le chiese. Non è però possibile stabilire con certezza se le reticenze di Gregorio fossero legate più alla sfera politica o a quella religiosa: ciò che pare assolutamente plausibile e che egli non accettasse le ingerenze di un laico nelle nomine ecclesiastiche e forse vedesse i suoi dubbi acuiti dal fatto che la confessione di Agilulfo, di cui peraltro non si parla mai in maniera esplicita, non era allineata alla sua.

Se la problematica elezione del nuovo metropolita sembra delineare un inasprimento dei rapporti tra papa e re longobardo, in una successiva lettera del febbraio 601 indirizzata al vescovo di Ravenna Mariniano<sup>267</sup> – in precedenza un tempo monaco nel convento di S. Andrea *ad clivum Scauri* fondato dal papa – la prospettiva appare nuovamente rovesciata. Il papa infatti invita il confratello a raggiungerlo a Roma per beneficiare di approfondite cure mediche sotto la sua supervisione. Gregorio riferisce che «si autem qualitas temporis a veniendum praepedit», – un riferimento al possibile ritorno a uno stato di belligeranza tra romani e longobardi, dato che la tregua stipulata nel 598 sarebbe terminata nel marzo di quell'anno – sarebbe stato sufficiente chiedere aiuto a Agilulfo il quale, «aliquo parvo exenio dato», lo avrebbe fatto scortare fino a Roma. Dato che si prospetta un aiuto da parte del re, è possibile pensare che la *qualitas temporis* menzionata corrisponda a uno stato di agitazione nei territori dei ducati longobardi del centro e del sud Italia, nuova conferma della distanza tra regno e ducati già

---

<sup>266</sup> XI, 6.

<sup>267</sup> XI, 21.

palesatasi precedentemente. Agilulfo non solo non costituisce un problema, ma anzi pare disponibile a fornire il suo aiuto, atteggiamento in contrasto a quello tenuto pochi anni prima durante il suo attacco a Roma. Tornano inoltre a manifestarsi le dinamiche viste in precedenza in base a cui l'offerta di donativi poteva essere un modo efficace di regolare i mutevoli rapporti tra mondo romano e longobardo.

Le connessioni tra le due realtà appaiono in maniera completamente differente quando Gregorio scrive al patriarca alessandrino Eulogio nell'agosto 602<sup>268</sup> menzionando l'accerchiamento longobardo di cui il papa si lamenta chiedendo al patriarca di pregare per lui che sopporta i dolori della gotta «inter gladios Langobardorum», senza fornire altre informazioni relative alla situazione politica della Penisola.

Se dalla lettera a Eulogio non si possono cogliere molti suggerimenti per capire cosa accadeva realmente nella Penisola, si può attingere qualche informazione in più dalla lettera del giugno 603 diretta all'esarca Smaragdo<sup>269</sup>, che manifesta i dubbi di Gregorio sulla stabilità della pace, con preciso riferimento alla situazione frammentaria delle posizioni longobarde nel centro e nel sud Italia. Il papa riferisce di aver inviato due lettere al duca longobardo Cillane – di cui non si hanno altre notizie<sup>270</sup> – chiedendogli se avesse rispettato la tregua proposta dall'esarca. Pur avendo ottenuto rassicurazioni Gregorio non si dice pienamente fiducioso, sostenendo che il duca «nobis vehementer suspectus est, quia, si [...] locum invenerit, etiam in pace eum non est dubium excessurum». I sospetti di Gregorio rafforzano l'immagine di una situazione estremamente fluida in cui accordi, tregue e improvvisi attacchi si potevano alternare con grande frequenza.

Un mese dopo il papa deve confrontarsi col nuovo imperatore Foca<sup>271</sup>, che prese il potere in seguito a una rivolta scoppiata nel 602 tra le truppe transdanubiane – causata tra le altre cose dalla politica finanziaria dell'imperatore, che prevedeva un sensibile taglio al bilancio militare – che si diffuse anche all'interno della capitale e portò alla morte di Maurizio<sup>272</sup>. Gregorio, raccomandando al nuovo imperatore l'*apocrisarius* Bonifacio, si lamenta in calce delle sofferenze patite dai «cotidianis gladiis et quantis Langobardorum incursionibus», che da 35 anni vessano Roma e il suo territorio, augurandosi che Dio, che ha posto a guida della «respublica» i «pios dominos», li aiuti a eliminare i «crudeles inimicos». L'immagine

---

<sup>268</sup> XII, 16.

<sup>269</sup> XIII, 34.

<sup>270</sup> Si veda G. Bognetti, *S. Maria foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, p. 283, nota 170, in cui Cillane viene indicato come duca toscano, ma senza nessun sostegno a questa tesi.

<sup>271</sup> XIII, 39.

<sup>272</sup> G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, p. 71, si veda anche G. Ravegnani, *Imperatori di Bisanzio*, p. 57.

riproposta non costituisce la descrizione di una concreta situazione di pericolo, ma si basa piuttosto su una prassi comunicativa consolidata che fa uso di immagini stereotipate.

L'ultima lettera del *Registrum* in cui compaiono i longobardi è quella diretta a Teodolinda del dicembre 603<sup>273</sup>, che reca le felicitazioni del pontefice per il battesimo di Adaloaldo, figlio della coppia regale, secondo il rito cattolico. Tale atto costituisce un momento molto importante nella storia del regno longobardo, se si pensa che nella prima lettera presa in esame (I, 17), il pontefice si scagliava contro la proibizione di Autari di far battezzare i figli *in fide catholica*. Dal punto di vista del papa si tratta indubbiamente di un grande successo, visto che significa avvicinare sul piano religioso i longobardi, o almeno il loro re, mentre dalla prospettiva longobarda rappresenta il tentativo di Agilulfo di assimilare un modello culturale, quello romano, a cui i longobardi non si erano ancora uniformati.

Rivestono grande importanza anche i doni fatti dal pontefice ad Adaloaldo e a una delle sue sorelle, ossia un reliquiario a forma di croce contenente un pezzo della Vera Croce e un brano del Vangelo contenuto in una *theca Persica*, oltre a tre anelli destinati alla sorella. L'importanza di un simile dono è notevole, visto che l'invio di reliquie e affini rappresenta il tentativo pratico di rafforzare i legami stretti tra due interlocutori. In chiusura Gregorio invita Teodolinda a ringraziare Agilulfo della tregua conclusa con Smaragdo, ulteriore testimonianza del prezioso ruolo di mediazione svolto dalla regina longobarda. Il battesimo di Adaloaldo è da leggere congiuntamente alle iniziative intraprese da Agilulfo per consolidare il suo potere nei confronti dei duchi riottosi e di cercare una continuità a livello dinastico. Il carteggio gregoriano con il mondo longobardo sembra, almeno in apparenza, chiudersi su una nota positiva, un segnale di avvicinamento tra due realtà che possono trovare una base comune nella religione cattolica.

### **3.2 *Nefas, perfidia e i longobardi nel Registrum***

Nel corso delle pagine precedenti, si è potuto notare come le espressioni negative legate ai longobardi ruotino attorno a due espressioni principali, ossia gli attributi derivati dal termine *nefas* e l'espressione *inter Langobardorum gladios*. Per quanto riguarda la presenza di *nefandus* nell'epistolario gregoriano, che registra 15 occorrenze totali, è utile analizzarne la ricorrenza anche quando non appare legata ai longobardi, per capire in quali ambiti compare e che uso ne fa il papa. La prima è legata fermamente ai longobardi, poiché si tratta della lettera destinata a tutti i vescovi della Penisola che condanna la proibizione da parte di Autari di celebrare battesimi di rito cattolico. La seconda occorrenza si registra nel settembre 591<sup>274</sup>, quando

---

<sup>273</sup> XIV, 12.

<sup>274</sup> II, 3.

Gregorio invita il clero e il popolo di Napoli a eleggere un successore del vescovo Demetrio – deposto per i suoi crimini gravissimi anche se non specificati nel testo – definito «nefandissimus hominem» e accusato dal pontefice di aver infangato l'*officium* episcopale.

Il lemma ricompare in due lettere del luglio 594 indirizzate al prefetto del pretorio d'Africa Pantaleone<sup>275</sup> e ai vescovi della Numidia Vittore e Colombo<sup>276</sup>. Nella prima il papa chiede al prefetto di combattere gli eretici donatisti e parla della «haeticorum nefandissimam pravitatem». Gli eretici sono condannati dall'«integritas fidei nostrae» e dalla «districtio legum mundanarum» e il prefetto è ritenuto responsabile da Gregorio della salvezza delle anime di coloro che sono a lui sottoposti, come già appariva in maniera evidente nella legislazione teodosiana e giustiniana. La sfera civile si salda con quella religiosa nel mantenimento dell'ordine e nel rispetto della religione cristiana, una visione il cui *milieu* culturale di riferimento è quello dell'antichità classica. Gregorio, ma in seguito altri, come per esempio Isidoro di Siviglia, concepisce l'unitarietà fra la *respublica christiana* e l'*imperium Christianum*, dove il secondo è inserito nella prima e dovrebbe servire i suoi interessi ed entrambi sono la continuazione dei loro omologhi antichi<sup>277</sup>.

Nella seconda invece si torna sul problema del Donatismo, metaforicamente paragonato a un «morbus». Gregorio si sofferma in particolare sul problema dei molti ribattezzati dai donatisti, descritti come belve che dilanano i fedeli con i loro denti avvelenati («quoniam plurimi eorum venenatis iam sint dentibus laniati») e che allontanano i vescovi cattolici dall'alto della loro «pravissima temeritate», mentre l'eresia è definita «nefandissima pravitas», causa della morte dell'anima dei fedeli salvata dal battesimo. La questione del donatismo precorre e di molto l'epoca in cui si muove Gregorio e pone le sue radici nell'età delle ultime persecuzioni, all'inizio del secolo IV<sup>278</sup>. Anche la separazione geografica contribuì forse ad accentuare l'autorappresentazione di una comunità che si concepiva come una Chiesa di santi e che vedeva il cattolicesimo come la religione imposta a forza dall'impero e propria dei latifondisti, situazione che rimase inalterata fino all'invasione vandala, allorché i rapporti di forza e gli antagonismi vennero alterati poiché si trattava di confrontarsi con una popolazione generalmente descritta dalle fonti come di fede ariana<sup>279</sup>.

---

<sup>275</sup> IV, 32.

<sup>276</sup> IV, 35.

<sup>277</sup> C. Straw, *The Classical Heritage and a new Spiritual Synthesis*, p. 108.

<sup>278</sup> Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, pp. 292-295. Risulta difficile anche ricostruire in maniera chiara la vicenda, che riemerge anche al tempo di sant'Agostino. Le fonti a nostra disposizione non sono sempre chiare e spesso dai diversi autori che trattano della questione vengono utilizzate fonti rielaborate successivamente o di cui non si può attestare l'autenticità. Il problema è affrontato in maniera ampia anche riguardo alle diverse posizioni della storiografia da A. Barbero, *Costantino il Vincitore*, pp. 360-426.

<sup>279</sup> A partire dall'ottobre 439 ebbe luogo l'ultima fase della conquista del nord Africa romano a opera dei Vandali di Genserico. Sulle ultime fasi della conquista si veda P. Heather, *La caduta dell'impero romano. Una nuova*

I dati messi in evidenza non devono distrarre dal fatto che Gregorio abbia travisato e di molto la situazione alla sua epoca, “creando” un Donatismo che in realtà non c’era più, almeno non nel senso anticattolico che il pontefice attribuiva alla parola. In realtà l’identità distinta delle due chiese in Africa era scomparsa da tempo e le due comunità ecclesiali erano fortemente compenstrate<sup>280</sup>. Non erano venuti meno invece con l’insediarsi della dominazione vandala gli stereotipi e gli argomenti retorici adottati contro i Donatisti e reimpiegati contro i nuovi dominatori, percepiti come una realtà estranea rispetto alla chiesa cattolica locale. In comune le due realtà agli occhi della parte avversa avevano l’ostinato rifiuto del credo cattolico, che le poneva di fatto fuori dalla comunità dei fedeli, tutti elementi che confluirono nella percezione che Gregorio aveva del donatismo<sup>281</sup>.

La quinta lettera in ordine cronologico in cui compare un attributo legato a *nefas* torna a parlare nuovamente dei longobardi: si tratta infatti della comunicazione diretta a Costantina Augusta nel giugno del 595 (V, 38), dove il papa si duole della pesante tassazione che soffoca i *possessores* delle isole. I «nefandissimi» longobardi sono opposti alla «pia republica» (sic), da cui i sudditi dell’impero sono costretti a scappare a causa della insopportabile pressione fiscale. La caratterizzazione negativa dei longobardi è funzionale a catturare l’attenzione di chi legge, associata all’accentuazione delle difficoltà in cui sono costretti a vivere gli abitanti delle isole. Sempre nel giugno del 595 Gregorio invia una missiva al patriarca di Costantinopoli Giovanni, col quale affronta il tema già anticipato del termine *oecumenicus*, tradotto in latino con *universalis*. Nella lunga lettera colma di citazioni bibliche, Gregorio accusa il collega di voler attentare all’unità della Chiesa e condanna la sua scelta di fregiarsi del «nefandus elationis vocabulus», definito più avanti come «nefandus ac profanus tumor»<sup>282</sup>. Nell’agosto dello stesso anno, Gregorio scrive al vescovo di Corinto Giovanni, da poco eletto e definisce il predecessore del vescovo ellenico una «nefandam pestem pollutionis», rimossa direttamente da Dio<sup>283</sup>. L’esortazione del pontefice è volta a porre rimedio agli errori passati e a combattere in particolar modo le pratiche simoniache adottate colpevolmente da chi aveva preceduto Giovanni nella carica.

---

*storia*, pp. 352 e ss. Sofia Boesch Gajano sostiene che la contrapposizione facilitò in un certo modo la conquista vandala dell’Africa, permettendo di avvicinare i conquistatori ariani attraverso la comune opposizione all’ortodossia, si veda Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, p. 97. Sulla natura della fede dei vandali si veda R. Whelan, *African Controversy: The Inheritance of the Donatist Schism in Vandal Africa*, p. 505.

<sup>280</sup> Markus, *Gregorio Magno*, pp. 219-222,

<sup>281</sup> Whelan, *African Controversy*, p. 508; pp. 513-514. Su Gregorio e il donatismo si veda anche Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, pp. 98-99.

<sup>282</sup> V, 44.

<sup>283</sup> V, 62.

La questione del nefando appellativo di cui si era fregiato il Digiunatore riemerge in una lettera dell'ottobre 596, indirizzata al nuovo arcivescovo di Costantinopoli, Ciriaco<sup>284</sup>. Gregorio si congratula con lui per la sua elezione al soglio costantinopolitano ricordandogli i compiti del «pastorale ministerium» e invitandolo in particolare a riflettere sull'importanza dell'*humilitas* che deve sempre guidare l'operato del buon presule. Con una serie di citazioni bibliche sottolinea la necessità per il nuovo patriarca di rinunciare a un «profani nominis superbia». Infatti, continua il papa, riferendosi alla sua disputa col predecessore di Ciriaco, «in nefandi appellatione scandalizati sumus et non minimas querelas servamus in mente». Gregorio spera che non venga più utilizzato l'appellativo a lungo contestato, in modo mantenere inalterata l'unità della Chiesa ed evitare che la superbia di uno solo danneggi tutti quanti.

I longobardi tornano a essere accostati al termine *nefandus* nella missiva inviata nel giugno 597 alla sorella dell'imperatore Teoctista e a Andrea (VII, 23). Come nella lettera diretta a Costantina (V, 38) relativamente ai longobardi non c'è un riferimento esplicito a differenze dottrinali o a una loro confessione eretica. Se però si riflette sulle parole del pontefice, emerge anche qui la contrapposizione evidenziata nei casi precedenti. I longobardi, saccheggiatori, devastatori, causa di una vita di dolori e astinenze, non riescono a prevalere solo grazie al fondamentale apporto dato dalla presenza delle monache per le quali Gregorio si è prodigato a cercare un sostegno economico. I longobardi non sono solo portatori di violenza, ma sono anche l'alternativa negativa a quelle monache che rappresentano la parte della società cristiana che si dedica all'ascesi, dimensione molto cara a chi scrive.

Nella stessa lettera Gregorio fa menzione del dono inviato insieme alla missiva destinato alla sua interlocutrice, ossia una chiave di san Pietro, cui è legato un miracolo, una piccola ma significativa parentesi in cui emerge il tema dell'alterità religiosa longobarda, in una modalità che ricorda da vicino quella impiegata dal pontefice nei *Dialogi*, di cui si parlerà più avanti. Pare che un longobardo, trovata una chiave d'oro presso una città in mano agli invasori, avesse provato a inciderla per verificare la bontà del metallo prima di rifonderla. La chiave era in realtà una reliquia di san Pietro e appena il coltello toccò la reliquia volò alla gola del longobardo uccidendolo. Re Autari e molti altri che avevano assistito alla scena non osavano toccare la chiave, che solo il longobardo cattolico Mimulf, «qui sciebatur orationi et elemosinis deditus», riuscì a prendere in mano senza pericolo e di cui il re fece realizzare una copia che inviò insieme all'originale a papa Pelagio II.

Il potere divino si manifesta attraverso un miracolo di punizione che colpisce chi ignora la vera fede e non riconosce le reliquie dei santi, segno tangibile della presenza del divino nel

---

<sup>284</sup> VII, 5.

mondo. Solo un cattolico può toccare la chiave senza ricevere alcun danno, mentre lo stesso Autari – condannato in precedenza dal papa per la sua proibizione di far battezzare i nuovi nati secondo il rito cattolico – è costretto a riconoscere la potenza della reliquia. Il passo non aiuta in nessun modo a far chiarezza sulla religiosità dei longobardi, ma il messaggio di Gregorio è chiaro: oltre a sottolineare l'importanza e la potenza della reliquia destinata a Teoctista il papa ne sottolinea l'alterità religiosa; l'unica soluzione per non trovare la morte a contatto con le reliquie è abbracciare il cattolicesimo. Il ricorso a una dimensione squisitamente agiografica contribuisce ad acuire l'alterità longobarda già enucleata dal superlativo di *nefandus*, creando un'immagine che rispondeva in maniera efficace alle esigenze di rappresentazione del potere imperiale. Come in precedenza, i longobardi sono *nefandissimi* e posti in relazione all'ortodossia imperiale quando Gregorio comunica con l'imperatore e con le figure a esso più vicine.

Pur trattandosi dell'ultima menzione dei longobardi in collegamento con il superlativo di *nefas* le occorrenze del termine non finiscono qui, dato che si parla di «crimina nefandissima» nella breve lettera destinata al suddiacono regionario Sabino nell'ottobre 599<sup>285</sup>, a cui viene chiesto di indagare e nel caso di incarcerare il presbitero di Reggio Sisinnio, che si è macchiato di svariate colpe estremamente gravi e infamanti, quali il culto degli idoli e la sodomia.

Nel febbraio del 601 Gregorio scrive nuovamente a Teoctista<sup>286</sup> e il termine *nefandus* compare in una citazione biblica tratta dalla seconda lettera di Pietro ai Romani (2, 7-8): «Iustum Loth oppressorum a nefandorum iniuria [ac] conversatione eripuit. Aspectu enim et auditu iustus erat, habitans apud eos, qui de die in diem animam iusti iniquis operibus cruciabant». Nel testo non si trovano altri usi del termine; si tratta di un lungo invito del pontefice a non temere i sediziosi che contestano l'imperatore, poiché la presenza del male non è da temere e dev'essere vista come funzionale alla purificazione dei giusti, che solo grazie al confronto con i malvagi possono aspirare a un miglioramento in vista del giudizio divino.

Il papa torna a parlare di nefandezze in una celebre lettera del giugno 601 indirizzata a Desiderio vescovo di Vienne<sup>287</sup> con cui il papa proibisce al suo omologo transalpino di insegnare grammatica, affermando che la bocca che pronuncia le lodi a Cristo non può essere la stessa che canta quelle dirette a Giove: «Quia in uno se ore cum Iovis ludibus Christi ludes non capiunt. Et quam grave nefandumque sit episcopo canere, quod nec laico religioso conveniat, ipse considera». La lettera è stata oggetto di numerosi dibattiti relativi al presunto

---

<sup>285</sup> X, 2.

<sup>286</sup> XI, 27.

<sup>287</sup> XI, 34.

rifiuto da parte di Gregorio della cultura classica, ipotesi tuttavia ripetutamente smentita<sup>288</sup>. La critica sugli inutili esercizi retorici non è mossa da un preconetto anticlassicista, come sostenuto da alcuni, ma deriva dalla constatazione che la temperie culturale classica è al tramonto e sostiene che il sacerdote cristiano deve predicare solo la scienza fondata sulla parola di Dio. Il riferimento di Gregorio è l'opera di Cesario di Arles, che sosteneva l'importanza per i suoi monaci di preferire gli atti buoni alle belle parole, anche perché il religioso doveva mettersi al servizio dell'apostolato senza perdere tempo nei sollazzi recati dalla bella scrittura e dai giochi linguistici<sup>289</sup>.

Gregorio utilizza nuovamente *nefandus* rivolgendosi a tutti i vescovi riuniti nel sinodo bizaceno nel marzo del 602<sup>290</sup>. Egli scrive ai giudici del fratello vescovo Cremonzio, sul quale sono circolate voci negative che devono essere in un senso o nell'altro. Il papa invita a condannare il vescovo qualora le accuse fossero vere, oppure in caso contrario, afferma che non è bene far vivere a lungo il fratello sotto una «nefanda opinio», anche perché tutta la comunità risente delle colpe del suo pastore.

Emergono alcune problematiche legate al mondo ecclesiastico anche nella missiva indirizzata al diacono Bonifacio, apocrisario presso la corte imperale, nel novembre 603<sup>291</sup>. Gregorio chiede di sostenere presso l'imperatore la causa del vescovo Alcisone, presule di Corfù, che si era visto strappare il controllo del *castrum* di Cassiope a vantaggio del vescovo di Euria, confermato invece al primo da una sentenza del metropolita di Nicopoli, inviato dall'imperatore a indagare, come si può leggere nella lettera precedente (XIV, 7). In precedenza Maurizio aveva confermato il “furto”, non approvato dall'autorità ecclesiastica perché in contrasto con i sacri canoni, perciò la disputa, rimasta irrisolta, era stata oggetto di interesse da parte di Foca che aveva inviato il metropolita di Nicopoli a investigare. Gregorio conferma «auctoritate sedis apostolicae» la sentenza emessa dall'arcivescovo, ma chiede l'appoggio imperiale per non dare adito a speculazioni riguardo a una sua iniziativa personale, invitando allo stesso tempo Bonifacio ad acuire la sua vigilanza in modo che in virtù di tale esempio negativo nessun altro tentasse di attuare una nuova «res nefanda», in modo da tutelare l'antica consuetudine ecclesiastica.

---

<sup>288</sup> Si veda M. Banniard, *Zelum discretionis condite. Langages et styles de Grégoire le Grand dans sa correspondance*, pp. 32-33. Sul tema si veda anche Moreschini, *Gregorio Magno e la cultura classica*, dove si mettono in evidenza i legami, talvolta anche non completamente consapevoli, tra Gregorio e la cultura e la filosofia classiche, le quali emergono con maggiore evidenza nei *Moralia in Iob*.

<sup>289</sup> M. Banniard, *La genesi culturale dell'Europa. V-VIII secolo*, p. 143.

<sup>290</sup> XII, 12.

<sup>291</sup> XIV, 8.

L'ultima occorrenza del termine *nefandus* all'interno dell'epistolario gregoriano è contenuta nella lettera del marzo 604 destinata al *notarius* di Sicilia Ariano<sup>292</sup>, rettore del patrimonio siracusano della chiesa di Roma, che viene invitato a investigare su una «res a nos omnino detestabilis et nefanda» giunta alle orecchie del pontefice. Pare infatti che i monaci del monastero di S. Vito del monte Etna fossero dediti a uno stile di vita impudico («perverse ac nequiter vivere») e che tra le altre cose si accompagnassero a donne, conducendo con esse una vita licenziosa.

A seguito dell'analisi appare evidente che ricorrono alcuni dei temi legati alla condotta di vita dei religiosi già presenti nelle lettere dei predecessori di Pelagio II viste sopra. Anche nel *Registrum* il termine *nefandus* è legato nella maggior parte delle occasioni alla sfera religiosa e viene accostato a una realtà o a una persona che mina l'unità della Chiesa, si tratti di eresia, di un vescovo che approfitta della sua carica per badare al proprio tornaconto, oppure di un popolo straniero che non abbraccia la fede cattolica. In tal senso si possono comprendere meglio le reazioni opposte di Gregorio nei confronti della notizia della morte di Autari e di quella relativa al battesimo di Adaloaldo: se il primo aveva proibito il battesimo dei nuovi nati secondo il rito cattolico, per cui si era meritato l'attributo di *nefandissimus* morendo colpito dalla folgore divina, il battesimo secondo il rito cattolico del figlio di Teodolinda e Agilulfo era stato salutato come un evento molto positivo.

Gli esempi presi in considerazione si riferiscono generalmente a ecclesiastici che non tengono fede ai loro voti e che non offrono un esempio di condotta retta ed integerrima. Tutti i comportamenti che mirano a arricchire il singolo presule o a innalzarlo rispetto ai suoi fratelli vescovi sono fortemente condannati da Gregorio, che non accetta che l'*humilitas*, la quale dev'essere alla base della vita di ogni uomo e in particolare di un religioso, sia messa da parte in nome di vantaggi materiali o di titoli altisonanti. Garantire l'unità di tutta la Chiesa è fondamentale per ottenere la salvezza dell'umanità nel momento in cui essa verrà giudicata. A tal proposito un grave problema è costituito dall'eresia, che con la sua dottrina erronea impedisce ai fedeli di raggiungere la salvezza.

E i longobardi? Sulle quindici occorrenze del termine registrate essi vi sono collegati solo tre volte, sempre in contesti in cui, seppur in modo diverso, appare la tematica della loro alterità religiosa rispetto a Gregorio e al suo mondo. Dopo la prima lettera indirizzata a tutti i vescovi italici, le altre due sono contenute nelle missive a Costantina e a Teoctista. In tutte le altre lettere in cui Gregorio parla dei longobardi con i rappresentanti del potere laico ed ecclesiastico non ricorre mai all'attributo *nefandus* per caratterizzarli, dato che, sulla scorta di quanto emerso

---

<sup>292</sup> XIV, 17.

dalle missive di Pelagio II, si trattava di un termine utilizzato per dare maggior rilievo alla contrapposizione tra l'imperatore e i suoi nemici, che per definizione diventavano anche oppositori sul piano religioso. Manca invece la *perfidia* intesa sia in senso ereticale sia in senso "barbarico", presente invece nelle missive pelagiane.

L'approfondimento dedicato all'uso fatto da Gregorio del lemma e delle sue aggettivazioni permette di cogliere due usi distinti che coinvolgono anche i longobardi: uno formulare e uno invece legato alla dimensione ecclesiastico-religiosa che rappresenta la grande maggioranza dei casi. Il pontefice infatti impiega la terminologia descritta in un modo che pare del tutto conscio del suo valore semantico quando condanna le eresie, le condotte di vita degli ecclesiastici e altro ancora; non ci si trova di fronte a un uso meramente formulare quando la comunicazione è rivolta o si riferisce ai membri della Chiesa. Un impiego più vicino sul piano semantico alle origini della parola è riscontrabile anche nel caso della condanna di Autari: in quel momento Gregorio non si rivolge all'imperatore o a un suo rappresentante, ma a degli ecclesiastici, condannando apertamente un gesto degno di un eretico e contrario alla retta fede. Si tratta – come nel caso delle comunicazioni di ambito imperiale – di delinare in maniera forte una differenza, ma in questo caso l'uso di *nefas* nel descrivere qualcuno come contrario alla religione appare evidente e meno legato alla dimensione politica. Il papa utilizza quindi in maniera diversa lo stesso termine a seconda degli interlocutori a cui si rivolge, secondo una prassi che testimonia la sua grandissima abilità comunicativa e la plasticità dell'espressione. Tale differenza è evidenziata dal fatto che tutte le altre occorrenze di *nefandus* e del suo superlativo sono connesse alla mera dimensione ecclesiastica, su cui Gregorio è chiamato a esercitare un controllo ben più stringente rispetto alla quella politica.

Per mettere alla prova la validità di tali affermazioni si può allargare l'analisi ai termini *nefas* e *nefarius*, che all'interno dell'epistolario non vengono mai associati ai longobardi. Le ricorrenze di *nefas* sono 20, di cui 14 sono riconducibili all'espressione «quod dici nefas est», cui va aggiunta una solitaria menzione di «quod audire nefas est». Pur trattandosi di un'espressione formulare, viene sempre utilizzata in lettere le cui tematiche sono già state messe in evidenza; senza entrare nei dettagli del testo per non appesantire in maniera eccessiva l'analisi con elementi inutili, le si riassume qui di seguito schematicamente.

- I, 42 a Pietro suddiacono della Sicilia (maggio 591), cui si rivolge per dirimere varie questioni che riguardano la gestione del patrimonio insulare. Nel testo emerge anche che i conduttori dei terreni della Chiesa sono oltremodo vessati dalle imposte;
- I, 59 a Gennaio patrizio ed esarca d'Africa (luglio 591), chiede di impedire al *magister militum* Teodoro di vessare gli uomini della Chiesa di Porto Torres, sottoposti tra l'altro a pene corporali;

- I, 66 al suddiacono Antemio rettore del patrimonio campano (agosto 591), cui chiede di imporre una penitenza ai chierici della chiesa di Venafro, che hanno venduto le suppellettili sacre a un ebreo;
- I, 82 a Ilaro notaio d’Africa (agosto 591), cui chiede di intervenire contro il vescovo di Lamiggica Argenzio, che ha preposto alla gestione delle chiese dei donatisti;
- III, 40 al notaio Pantaleone (giugno 593), cui chiede di indagare riguardo allo stupro subito dalla figlia di un diacono della chiesa di Siponto;
- V, 19 all’esarca di Italia Romano (dicembre 594), cui si rivolge perché alcune monache abbandonano il loro stato e prendono marito;
- V, 44 al vescovo di Costantinopoli Giovanni (giugno 595), lettera già citata relativa all’utilizzo del termine *universalis* tanto avversato da Gregorio;
- VI, 14 al *comes* Narsete (settembre 595), con cui discute di un codice che presenta tracce di manicheismo e pelagianesimo;
- VI, 36 al vescovo della Numidia Colombo (giugno 596), con cui si lamenta del fatto che alcuni uomini cattolici permettono che i propri figli e schiavi siano battezzati da donatisti;
- VII, 17 al vescovo di Zara Sabiniano (aprile 597), che invita a recarsi a Roma in modo da poter esaminare la controversia con l’usurpatore del seggio vescovile di Salona, Massimo;
- VII, 31 a Eulogio di Alessandria e Anastasio di Antiochia, (copia uniforme giugno 597), dove parla della questione dei monaci dell’Isauria accusati di eresia;
- VII, 41 al diacono Cipriano in Sicilia (agosto 597), cui affida il compito di difendere gli uomini della chiesa di Messina e la latrice della lettera, Paola, dalle pratiche magiche di Teodoro, un ebreo convertito;
- VIII, 19 al vescovo di Terracina Agnello (aprile 598), cui chiede di indagare riguardo alla notizia secondo cui in quella regione ci fosse ancora chi si dedicava al culto degli alberi;
- XII, 8 al vescovo di Numidia Colombo (marzo 602), relativa al vescovo di Tegesis Paolino, che vendeva le cariche ecclesiastiche
- XIV, 17 al notaio Ariano in Sicilia (marzo 604), già citata lettera relativa al comportamento dei monaci del monte Etna.

Per quanto riguarda le altre occorrenze del termine *nefas* non legate all’espressione formulare, si registrano altre cinque occorrenze che hanno sempre a che fare con i temi enucleati fino a ora<sup>293</sup>. La prima occorrenza è databile all’aprile 594, quando Gregorio si rivolge a Massimo, usurpatore del seggio di Salona, contro cui si scaglia per la sua nomina indegna, avvenuta con la forza, su cui scaglia l’interdetto condannando il «nefas ambitus» che lo ha portato a occupare il soglio di Salona. A ciò si aggiunge l’«inauditum nefas» in base al quale dopo la scomunica egli si sarebbe insediato con la violenza e grazie all’appoggio di una scorta

---

<sup>293</sup> Non ho considerato l’espressione *Pro nefas!* che ricorre nella lettera XI, 38 del giugno 602 indirizzata a Virgilio di Arles, dove Gregorio esorta il presule a estirpare la simonia.

militare<sup>294</sup>. Il termine ritorna nella già citata lettera del luglio 594 indirizzata al prefetto del pretorio d'Africa Pantaleone (IV, 32) relativa alla lotta ai donatisti, cui ricorda che Dio chiederà di rendere conto delle sue azioni se non provvederà a eliminare «tantum nefas».

Nel maggio 599, tornando sulla disputa relativa al nefando appellativo adottato dai presuli costantinopolitani, Gregorio si appella ai vescovi Eusebio di Tessalonica, Urbico di Durazzo, Andrea di Nicopoli, Giovanni di Corinto, Giovanni della Prima Giustiniana, Giovanni di Creta, Giovanni di Larissa, Giovanni di Scutari<sup>295</sup>, ai quali chiede di seguire l'esempio di Pelagio II, che aveva vietato al suo apocrisario di mostrarsi in pubblico con Giovanni il Digiunatore e di non accettare che anche il suo successore Ciriaco si fregiasse del titolo di *universalis*. Gregorio afferma che Pelagio aveva imposto il divieto al suo inviato qualora Giovanni non si fosse purificato da «tantum nefas». Nell'ottobre dello stesso anno, il papa scrive al rettore del *patrimonium Bruttiorum* Sabino, suddiacono regionario, cui chiede di investigare sul conto del presbitero di Reggio Sisinnio, che pare essersi macchiato del delitto di idolatria e del «non dissimile nefas [...], sodomitae [...] scelere»<sup>296</sup>. L'ultima occorrenza si registra in una lettera del settembre 601 al vescovo della Numidia Colombo, cui viene chiesto di giudicare la disputa tra il vescovo Vittore e il latore della lettera Donatdeo che era stato privato del diaconato. Se il vescovo si fosse dimostrato colpevole di aver commesso «contra Deum et sacerdotale propositum tantum [...] nefas», Colombo avrebbe dovuto punirlo secondo i canoni<sup>297</sup>.

Discorso simile vale per l'attributo *nefarius*, che compare 4 volte in tutto il *Registrum*. La prima occorrenza è nella più volte citata lettera al Digiunatore (V, 44), in cui Gregorio, tra le tante accuse e invettive retoriche affiancate a passi della Bibbia, parla di coloro che commettono una colpa contro i fratelli «per ausum nefarium». Nel novembre 597, il papa prede contatto col vescovo di Siponto Vitaliano, pregato di indagare sul comportamento della figlia del defunto *magister militum* Tulliano, che a quanto sembra aveva abbandonato il monastero. Il vescovo deve far capire alla giovane «quam sit nefarium quod commisit» e reindirizzarla verso la giusta condotta di vita<sup>298</sup>. Nel maggio del dell'anno successivo Gregorio testimonia al vescovo di Siracusa Giovanni della liberazione di uno schiavo cristiano che era stato donato a un samaritano e che era stato liberato «de Samaraei nefario servitio» dal predecessore di Giovanni, Massimiano<sup>299</sup>. L'ultima occorrenza del termine *nefarius* è datata al luglio 599 in una missiva indirizzata alla regina dei franchi Brunichilda dove Gregorio condanna la simonia e la «nefaria

---

<sup>294</sup> IV, 20.

<sup>295</sup> IX, 157.

<sup>296</sup> X, 2.

<sup>297</sup> XII, 3.

<sup>298</sup> VIII, 8.

<sup>299</sup> VIII, 21.

ambitione» che porta a conferire le cariche dietro compenso<sup>300</sup>. Tale approfondimento dimostra come i termini venissero utilizzati in connessione a una dimensione ben precisa e definita, ossia quella “classica” del lecito e dell’illecito sul piano religioso e non.

Se a quanto passato in rassegna finora si unisce l’analisi delle occorrenze del termine *perfidia* i risultati non sono molto differenti: l’attributo viene utilizzato per la prima volta nella lettera sinodica diretta a tutti e quattro i patriarchi, dove, riflettendo sui vari concili ecumenici, il pontefice afferma che all’interno del V concilio si era dimostrato che Teodoro di Mopsuestia era caduto «a impietatis perfidiam»<sup>301</sup>. Il legame con l’eresia è evidente così come nell’occorrenza successiva, situata in una lettera a Gennaro vescovo di Cagliari del maggio 594, in cui tra gli altri argomenti il papa si duole col presule sardo del fatto che molti «rustici» sono rimasti «in infidelitate», ossia sono ancora pagani. Il pontefice esorta il confratello ad adoperarsi in ogni modo per la loro conversione e se poi dovesse trovare un contadino «tantae perfidiae et obstinationis, ut a Deo venire minime consentiat», lo colpisca con un tributo così pesante da costringerlo a tornare a più miti consigli<sup>302</sup>.

Anche nell’universo mentale di Gregorio gli Ebrei hanno tra le loro caratteristiche principali quella della perfidia, come emerge nella lettera a Maurizio (V, 37) in cui il papa si scaglia contro il *nefandus* appellativo utilizzato dal Digiunatore. Il papa, impiegando un paragone forte tra il suo confratello e alcuni esempi “eccellenti” di presuli e uomini di chiesa eretici, parla dei molti sacerdoti caduti «in Constantinopolitanae haereseos voragine», tra i quali vi era anche Nestorio, che ritenendo Cristo costituito da due nature distinte non ritenne possibile che egli si fosse fatto uomo, giungendo così fino alla «Iudaicam perfidiam».

Nel preambolo di una lettera al re dei franchi Childeberto del settembre 595 – in cui raccomanda il presbitero Candido, nuovo rettore del *patrimoniolum* transalpino – il papa loda il sovrano perché di fede cattolica. Il re viene paragonato a una lanterna che illumina il buio della notte, dato che la sua fede al pari della lanterna rifulge «inter aliarum gentium obscuram perfidiam» a sottolineare l’importanza che aveva agli occhi del pontefice la presenza di un re “barbaro” che avesse abbracciato il cattolicesimo<sup>303</sup>.

La perfidia viene legata ai longobardi, seppur in maniera indiretta, solo nella missiva a Teoctista e Andrea (VII, 23) dove, riferendosi all’episodio miracoloso della chiave di san Pietro, il papa afferma in calce che essa causò la morte di un uomo insuperbito e «perfidum». Non si può stabilire un legame chiaro tra il longobardo protagonista della vicenda e l’eresia, ma appare

---

<sup>300</sup> IX, 214.

<sup>301</sup> I, 24.

<sup>302</sup> IV, 26.

<sup>303</sup> VI, 6.

chiaro che l'utilizzo della terminologia è utile a delineare una certa distanza, culturale e religiosa, tra le due realtà e che la caratteristica della perfidia è collegata a colui che non ha riconosciuto il vero valore della reliquia di san Pietro. Si potrebbe ragionare nel caso specifico di perfidia come incredulità, ossia il rifiuto di riconoscere la vera fede e i segni che ne costituiscono una testimonianza come le reliquie.

In una lettera datata al settembre 597 destinata alla regina dei franchi Brunichilda<sup>304</sup> Gregorio esorta la sua interlocutrice a provvedere, oltre alle consuete contromisure per evitare che la simonia si diffonda all'interno del regno, all'eliminazione di ogni residuo di paganesimo dal suo regno. Inoltre prega la regina di correggere gli «adulteros» e i «fures» o coloro che sono dediti a atti malvagi in modo che Dio non sia costretto a punire tutti col flagello delle «perfidae gentes» che «a multarum nationum vindictam excitatum est», salvando con la correzione i peccatori ed evitando che essi cadano sotto il castigo della guerra. Il riferimento di Gregorio non è chiaro, ma sembra che egli pensasse all'invasione della Turingia da parte degli Avari descritta da Paolo Diacono<sup>305</sup>. In chiusura il pontefice invia la sua benedizione sulla regina, augurandole che Dio protegga lei e il suo regno «a perfidis gentibus».

In uno degli scambi epistolari con il patriarca di Alessandria Eulogio emerge il tema dell'alterità religiosa e della perfidia di coloro che non rientrano nell'alveo della religione cattolica. Nel luglio 598 il pontefice gioisce per i successi conseguiti dal confratello nella lotta agli eretici, complimentandosi con lui per avere accresciuto il numero delle «spiritalis segetes», le messi spirituali che vanno a ingrossare i granai del cielo. Per non essere da meno egli riferisce al suo omologo alessandrino di aver conseguito grandi risultati nella conversione degli Angli, che fino al suo intervento era rimasta «perfida» e dedita al culto degli idoli di legno e pietra<sup>306</sup>.

Il papa torna a accostarsi al problema della perfidia dell'ebreo quando nell'agosto del 599 si rivolge al re dei visigoti Reccaredo, lodandolo per l'avvenuta conversione al cattolicesimo di cui egli era stato il principale promotore. Tra le altre cose egli si congratula con Reccaredo perché aveva fatto emettere un costituzione contro la «perfidiam Iudaeorum», di cui non si specifica in realtà il contenuto<sup>307</sup>.

Nella già analizzata lettera al suddiacono regionario Sabino dell'ottobre 599 (X, 2), in cui il pontefice chiede di far luce sul comportamento di Sisinnio, il malfattore viene associato alla perfidia. Tra le altre azioni turpi di cui il presbitero di Reggio Calabria si è macchiato c'era la sottrazione indebita di un deposito di denaro lasciato da un fedele al suo predecessore. Dopo la

---

<sup>304</sup> VIII, 4.

<sup>305</sup> Paolo Diacono, *Historia Langobardorum*, IV, 11.

<sup>306</sup> VIII, 29.

<sup>307</sup> IX, 229.

morte del depositario pare che Sisinnio non avesse restituito la somma e che i figli del primo fossero in condizioni difficoltose e per tale ragione il suddiacono è invitato a indagare sulla vicenda, in modo da evitare che Sisinnio detenga beni altrui «perfida mente» e che gli orfani ricevano il maltolto.

La prima delle ultime due occorrenze del termine compare in una lettera al vescovo Quirico e a tutti i vescovi in Iberia del luglio 601<sup>308</sup>, in cui Gregorio risponde alla questione relativa alle modalità di reinserimento nella comunità ecclesiale dei nestoriani. I vescovi iberici chiedono se essi debbano essere battezzati o se si ritiene sufficiente far recitare loro la professione di fede. Dopo aver elencato le diverse modalità di reinserimento nella Chiesa a seconda dell'eresia Gregorio afferma che i nestoriani, pur essendo stati battezzati nel nome della santa Trinità, sono caduti nell'errore relativo all'incarnazione di Cristo, simili in questo alla «iudaica perfidia». La seconda invece è un'esortazione ai cittadini di Roma datata al settembre 602 in cui Gregorio – venuto a sapere che in città si era diffusa l'usanza di non lavorare il sabato secondo l'uso ebraico –, invita a non seguire abitudini contrarie alla fede sottomettendosi alla «perfidiam Iudaeorum», secondo norme diffuse da quelli che il papa definisce predicatori dell'Anticristo<sup>309</sup>.

Anche nel caso dell'epistolario gregoriano la *perfidia* e i suoi attributi sono generalmente utilizzati per descrivere una serie di realtà e di individui estranei all'ortodossia cattolica, oppure, come nel caso del presbitero Sisinnio, di quei rappresentanti del clero che venivano meno alla loro funzione abusando della carica che ricoprivano. Emerge inoltre il tema della perfidia ebraica come vero e proprio *topos* culturale, ma che proprio in qualità di stereotipo doveva avere una certa forza nel modellare la percezione del giudaismo all'interno del mondo di Gregorio<sup>310</sup>. I grandi assenti invece, non fosse per una sola e molto sfumata occorrenza, sono i longobardi, a riprova del fatto che il pontefice non era costantemente impegnato nella loro demonizzazione, ma che si occupava di loro all'interno di una specifica contingenza.

### 3.2.1 *Nefas e perfidia* in altre opere di Gregorio

Per avere un quadro completo dell'utilizzo dei termini *nefas* e *perfidia* e delle loro relative aggettivazioni nel pensiero gregoriano, si volge ora lo sguardo a alcune opere del pontefice, escludendo i *Dialogi*, oggetto di una sezione a parte. Il primo testo preso in esame è il più

---

<sup>308</sup> XI, 52.

<sup>309</sup> XIII, 1.

<sup>310</sup> I riflessi del pensiero classico riguardo agli ebrei si ripresentano per esempio anche nelle leggi del regno visigoto, si vedano in merito A. M. Rabello, *Sisebuto re di Spagna (612-621) ed il battesimo forzato* e R. González-Salineró, *Catholic anti-judaism in visigothic Spain*. Anche nella legislazione visigota si fa largamente menzione della *perfidia* giudaica.

celebre del pontefice, i *Moralia in Iob*<sup>311</sup>, opera complessa di commento al libro veterotestamentario di Giobbe. Gregorio si dedicò alla composizione dei *Moralia* tra il 579 e il 585-586, periodo in cui risiedette a Costantinopoli, anche se l'opera verrà rielaborata successivamente, tanto che ancora nel 591 era nelle mani dei copisti e non pronta per la pubblicazione. Il pubblico ai cui si rivolge l'opera è in primis quello dei monaci, ma in un senso più ampio a tutti gli uomini, perché come i monaci cercano Dio nelle situazioni più varie della vita<sup>312</sup>. Tra le altre cose, il commento a Giobbe permette a Gregorio di colmare la lacerante distanza fra vita attiva e vita contemplativa: al suo interno il futuro pontefice conclude che l'amore per la vita ritirata non può sopravanzare la cura per il prossimo, essa stessa manifestazione dell'amore ma per cui sono richieste impegno e sofferenza, di cui massimo esempio è Cristo<sup>313</sup>.

Per quanto riguarda le occorrenze di *nefas* e sue aggettivazioni, rispetto a quanto visto nelle lettere i numeri sono molto bassi: si tratta di sole 7 diverse occasioni. Di esse 5 sono espressioni formulari (*nefas est*)<sup>314</sup> e 2 sono citazioni dal versetto biblico tratto dalla seconda lettera di Pietro ai romani già visto nella lettera destinata alla sorella dell'imperatore Teoctista del febbraio 601 (XI, 27)<sup>315</sup>. L'unica eccezione in questa altrimenti monotona ripetizione di espressioni già viste altrove è costituita da un passo in cui si critica il «nefarium Manichaei dogma» che prevede due creazioni, assunto inconcepibile per la dottrina cristiana<sup>316</sup>. Ben diverso è invece il quadro relativo alle occorrenze di *perfidia*, che nei *Moralia* è presente per 85 volte. Nonostante la presenza notevole in termini numerici in realtà si può ricondurre tutte le occorrenze a due macro-categorie: l'eresia<sup>317</sup> e l'incredulità<sup>318</sup>, intesa come la posizione di coloro che rifiutano di credere in Dio oppure di riconoscere Cristo come il Redentore e che quindi ha molti punti di contatto con la prima macro-categoria. Per tale motivo all'interno di questa categoria si può evidenziare una sottocategoria, quella della *perfidia* giudaica, ossia dell'incredulità di quello che un tempo era il popolo eletto ma che poi si era macchiato della

---

<sup>311</sup> Gregorio Magno, *Moralia sive expositio in Iob*. Di seguito si abbrevia in *Moralia* e si fa riferimento solo alla suddivisione del testo gregoriana senza riportare i volumi dell'edizione citata.

<sup>312</sup> P. Siniscalco, *Moralia sive Expositio in Iob*, pp. 13-15.

<sup>313</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>314</sup> *Moralia I*, II.8.13; X.9.14; XIV.31.36; 56.76; *Moralia II*, XXI.12.19.

<sup>315</sup> Pet. II Rom., 2, 7-8,

<sup>316</sup> *Moralia II*, XXXII.12.17.

<sup>317</sup> *Moralia I*, III.35.48; VII.34.50; 35.53; VIII.37.61; X.9.21; XIII.8.10; XVI.7.11; 25.30; 45.57; 55.68; 61.75; *Moralia II*, XVIII.17.27; XX.6.16; XXXII.7.9; XXXIII.34.58; XXXIV.27.32.

<sup>318</sup> *Moralia I*, VI.37.57; X.10.18 (due occorrenze); 11.21; XI.17.29; XII.18.23; XVI.59.72; *Moralia II*, XVIII.33.53; XXII.6.11; XXV.10.27; XXVI.27.51; XXVII.34.58; 43.71; XXVIII.18.38, 41; XXIX.22.41; 23.47; 29.56 (due occorrenze); XXX.9.32 (due occorrenze).

grave colpo di non aver riconosciuto in Cristo il figlio di Dio, che a livello numerico finisce con l'essere la più rappresentata<sup>319</sup>.

Le uniche eccezioni sono costituite dalla tentazione portata da Satana a Giobbe per mezzo della moglie, che viene paragonata a una città assediata dai nemici che cade per la perfidia di coloro che stanno all'interno e scendono a patti col nemico<sup>320</sup>. In questo caso è la moglie la vera colpevole, secondo una dinamica consueta nell'Antico Testamento che vede la donna posta in condizione di inferiorità e più esposta alle tentazioni. La *perfidia* è inoltre associata a Giuda, che si macchia del tradimento di Cristo (Gregorio parla di «*traditionis perfidiam*»)<sup>321</sup>, ma anche alla *voluptas*, perché conduce fuori strada gli uomini<sup>322</sup>. L'ultima eccezione è costituita da un riferimento al Cantico dei cantici, attraverso il quale Gregorio parla della vittoria di Dio sui demoni che abitavano il cuore dell'uomo e regnavano su di esso con lo «*sceptrum perfidiae*» prima che li allontanasse<sup>323</sup>. Un dato comune è che in nessun caso, si tratti di *nefas* o *perfidia*, si fa menzione dei barbari, dato che nel testo ci si limita a qualche vago accenno all'incredulità dei pagani senza alcun riferimento a precise situazioni storiche.

Simile utilizzo ricorre anche nelle omelie sui Vangeli e in quelli al libro di Ezechiele<sup>324</sup>, seppur con numeri più contenuti. Nel commento omiletico ai Vangeli si registra una nuova citazione della lettera di Pietro ai Romani vista sopra<sup>325</sup> e una riflessione sul dogma relativo alla natura di Cristo. Gregorio condanna come un *nefas* la credenza secondo cui in Cristo sono presenti due persone, affermando invece che in lui sono riunite due nature<sup>326</sup>. Per quanto riguarda invece l'utilizzo di *perfidia* e relative aggettivazioni il contesto semantico rimane invariato, se non per il fatto che il termine compare 7 volte, di cui 5 sono legate alla perfidia giudaica<sup>327</sup>, una all'incredulità<sup>328</sup> mentre l'ultima è connessa alla distruzione di Gerusalemme, definita «*perfida civitas*», come era stato predetto da Cristo, in qualche modo un attributo legato all'incredulità di quello che un tempo era stato il popolo eletto<sup>329</sup>.

Nelle omelie su Ezechiele invece l'utilizzo dei lemmi legati a *nefas* si riduce a una sola menzione presente all'interno della citazione della lettera petrina ai romani, che ormai abbiamo

---

<sup>319</sup> *Moralia I*; IV, VI, *Praefatio*, 4; XI, 20; VI, I, 1; II, 3; III, 4 (tre occorrenze); XIX, 34 (due occorrenze); XXXV, 54; IX.6.6; 8.8-9; 29.45; 33.49 (due occorrenze); XI.16.25 (due occorrenze); 15.24; XII.5.8; XIV.39.47; 47.55; 48.56; *Moralia II*, XVIII.29.46; 30.47; 34.54; 35.56; XX.22.48; XXIX.18.33; 19.56; XXX.6.64.

<sup>320</sup> *Moralia I*, *Praefatio*, 4.9.

<sup>321</sup> *Moralia I*, II.2.2.

<sup>322</sup> *Moralia I*, X.13.24.

<sup>323</sup> *Moralia II*, XVII.32.52.

<sup>324</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia; Homiliae in Hiezechihalem*.

<sup>325</sup> *Homiliae in Evangelia*, II.38.7. Per un'introduzione al testo G. Cremascoli, *Homiliae XL in Evangelia*.

<sup>326</sup> *Ivi*, II.38.3.

<sup>327</sup> *Ivi*, I.20.1, 3, 9; II.21.7; II.33.6.

<sup>328</sup> *Ivi*, II.21.6.

<sup>329</sup> *Ivi*, II.39.1.

capito essere uno dei punti chiave della speculazione gregoriana<sup>330</sup>, mentre invece l'impiego di *perfidia* si esplicita in 14 diverse occasioni, di cui 8 sono legate alla *iudaica perfidia*<sup>331</sup>, 5 all'incredulità di chi non abbraccia la vera fede<sup>332</sup>, mentre una si riferisce al tradimento di Pietro inteso come una «perfidia»<sup>333</sup>.

È possibile trovare una variazione rispetto a quanto visto fino a ora all'interno della *Regula pastoralis*, testo differente dai precedenti e diretto a sondare le motivazioni e descrivere le caratteristiche adatte a coloro che volevano dedicarsi alla cura delle anime attraverso il sacerdozio. In questo scritto si trova una ricorrenza delle aggettivazioni di *nefas* e una di quelle della *perfidia*. Nel primo caso Gregorio, attraverso una spiegazione allegorica elenca alcuni difetti fisici che impediscono l'accesso al sacerdozio, poiché sono la manifestazione fisica di difetti morali. In particolare egli dice che l'ernia è invalidante dal punto di vista della purezza spirituale perché si manifesta in coloro che, pur non venendo sedotti da un «opus nefarium» nei fatti, sono dilettrati dal pensiero di questo atto osceno e non fanno niente per respingerlo<sup>334</sup>. Nel caso della *perfidia* invece il contesto è alquanto diverso, dato che qui Gregorio esorta i pastori a ammonire, seppur in maniera diversa, i sani e i malati. Questi ultimi devono essere spronati attraverso il paragone con il Redentore, che sopportò moltissime sofferenze e ingiurie, non nascondendo il viso dagli sputi dei perfidi («a perfidorum sputis faciem non abscondens») che lo vessavano<sup>335</sup>.

Da tutti i casi esposti emerge un utilizzo limitato di *nefas* e delle sue aggettivazioni, mentre invece la *perfidia* viene largamente impiegata, in una sorta di ribaltamento rispetto alle occorrenze delle lettere. In realtà tale tendenza si uniforma a quanto visto nelle lettere dei pontefici precedenti, che ricorrono in misura maggiore alla *perfidia* per delimitare il campo semantico dell'eresia e dell'incredulità, peraltro spesso accomunate, anche se in Gregorio emerge con grande forza la critica alla religione ebraica, colpevole di non aver accettato il Vangelo e destinata alla dannazione. In tutte le ricorrenze i grandi assenti sono i barbari, che nelle missive gregoriane vengono accostati, almeno per quanto riguarda *nefas*, a tale terminologia.

---

<sup>330</sup> *Homiliae in Hiezechihalem*, I.9.22.

<sup>331</sup> *Ivi*, I.2.6, 10; 7.13; 8.31; II.1.6, 15; 6.14; 9.7.

<sup>332</sup> *Ivi*, I.2.9; I.7.15; II.6.20; II.10.12, 15.

<sup>333</sup> *Ivi*, I.6.7.

<sup>334</sup> *Regula pastoralis*, I, 9.

<sup>335</sup> *Ivi*, III, 12.

### 3.3 Accerchiati dalle spade

Oltre a *nefas* e *perfidia* l'epistolario gregoriano permette di riflettere sulla rappresentazione dei longobardi attraverso l'espressione *inter gladios Langobardorum*, che ricorre per un totale di otto volte nel corso di tutto il pontificato di Gregorio. Come ha dimostrato Stefano Gasparri, l'immagine è riservata a un pubblico più lontano dalle vicende italiane<sup>336</sup>. Tale osservazione è senza dubbio corretta, ma va integrata inquadrando il discorso all'interno di una prospettiva di tipo teologico, che permette una volta di più di dimostrare la profondità del pensiero gregoriano e la presenza di livelli di lettura diversi all'interno delle sue lettere. Di seguito si cercherà di dimostrare come l'espressione non fosse legata solamente all'attualità politica o alla distanza tra gli interlocutori, bensì come fosse impiegata all'interno del dialogo intrattenuto da Gregorio con altri rappresentanti della Chiesa secondo una precisa dinamica comunicativa. Inoltre l'immagine, nata in un preciso momento dell'attività diplomatica ed epistolare di Gregorio, cambia il suo significato quando il pontefice ha a che fare con un interlocutore diverso dall'imperatore.

La celebre epistola a Maurizio del 595 (V, 36) è la prima attestazione dell'espressione, ma per dare la giusta prospettiva al tema del suo utilizzo occorre esaminare anche la successiva lettera all'imperatore, in cui viene condannato l'attributo di *universalis* assunto da Giovanni il Digiunatore (V, 37). Oltre a quanto detto riguardo all'appellativo tanto avversato da Gregorio è opportuno mettere in evidenza l'utilizzo di alcune immagini in cui viene ripresa la centralità delle spade. I longobardi non vengono citati espressamente, ma viene fatto solamente un vago riferimento alla situazione politica, dato che essa non è posta al centro della questione. Nel suo appello all'imperatore, tenuto a vigilare tra le altre anche sulla «*sacerdotalis caritatis rectitudine*», il pontefice, profondamente costernato per la presunzione di Giovanni, afferma che:

Quae enim, serenissime domine, virtus humana quodque carnei robur brachii contra vestri christianissimi culmen imperii inreligiosas praesumeret manus erigere, si studeret concors sacerdotum mens redemptorem suum lingua pro vobis atque, ut oportebat, meritis exorare? Aut quis ferocissimae gentis gladius in necem fidelium tanta crudelitate grassaretur, nisi nostra vita, qui sacerdotes nominamur et non sumus, a pravissimis gravaretur operibus? Sed dum nobis relinquimus et nobis incompetencia cogitamus, peccata nostra barbaricis viribus sociamus, et culpa nostra hostium gladios exacuit, quae reipublicae vires gravat.

Senza fare riferimenti diretti a Giovanni, il papa sostiene come la condotta ignominiosa dei presuli sia alla radice dei mali che attagliano tutto l'impero, che non è più protetto dalle loro preghiere. Il *gladius* delle genti è reso più affilato dalle colpe di coloro che dovrebbero difendere

---

<sup>336</sup> Gasparri, «*Nefandissimi Langobardi*», pp. 327-328.

la *respublica*. Più avanti invece si allarga il campo affermando che «*cuncta in Europae partibus barbarorum iura sunt tradita, destructae urbes, eversa castra, depopolatae provinciae*». Tutta l'Europa è sottoposta al dominio dei barbari – all'interno di un quadro di violenza quasi apocalittico – perché persone come Giovanni più che all'unione della *christianitas* pensano a innalzarsi sopra gli altri. L'elemento retorico sopravanza quello storico, dato che non vengono menzionati i longobardi, ma si parla in maniera più vaga di “barbari”, perché la presenza di una forza ostile viene utilizzata per sostenere una presa di posizione da parte del pontefice e non è necessario fare precisazioni in senso “etnico”. Permane l'immagine della spada, che si dimostra anche in questo caso perfetta per sintetizzare il messaggio del papa.

L'accerchiamento cui Gregorio e Roma sono sottoposti da parte dei «*gladios Langobardorum*» si ripropone anche nelle lettere del giugno 595 dirette a Costantina (V, 39) e al vescovo Sebastiano (V, 40). La missiva al vescovo però se letta nella sua interezza può essere vista da un'altra prospettiva. A differenza di quanto avviene con la coppia imperiale infatti, il papa chiude il testo con un tono diverso che si basa sull'affetto dovuto da un vescovo a un suo confratello sofferente. Se nella prima parte della missiva abbiamo visto una precisa serie di accuse contro Romano e i funzionari italici, in calce Gregorio afferma che

Et uno tempore curam episcoporum atque clericorum, monasteriorum quoque et populi gerere, contra hostium insidias sollicitum vigilare, contra ducum fallacias atque malitias suspectum semper existere, cuius laboris, cuius doloris sint, vestra fraternitas tanto verius pensat, quanto me, qui haec patior, purius amat.

Torna in evidenza la tematica delle sofferenze causate dalla cura delle cose temporali vista in parte nelle prime lettere del pontificato, dove egli si duole di aver perso per sempre la pace del chiostro. Il tema della compassione per i fratelli vescovi che devono attraversare le avversità viene ripreso nella lettera diretta a Anastasio, vescovo di Antiochia (V, 42), datata sempre al giugno 595. Nella lunga missiva Gregorio si rammarica delle sofferenze dell'amico, rimpiangendo le difficoltà nell'affrontare le preoccupazioni del secolo, dopo aver provato le gioie della vita contemplativa:

Suscepi vero epistulas dulcissimae mihi atque suavissimae sanctitatis vestrae ipsum, ut ita dicam, laborem sudantes. [...] Et quidem scio quod post illa quietis culmina, in quibus secreta caelestia cordis tangebatur manu, valde grave sit exteriora tolerare. Sed memento quia apostolicam sedem regis et dolorem citius tempera, quoniam omnibus omnia factus est.

Il papa utilizza una serie di citazioni bibliche poste a esempio per mostrare come anche i grandi propagatori della fede, paragonati ad arieti, avevano sofferto, e che quindi loro, semplici pecore, non possono sperare di scampare alla sofferenza<sup>337</sup>. Per consolare il fratello Gregorio,

---

<sup>337</sup> Cita di seguito Atti 14,21; 2 Cor. 1,8-9; Rom. 8,18. Nel testo si legge: «Sed recordemur laboris praecedentium, et dura non erunt quae toleramus. Quomodo igitur sine labore transire possumus aestum huius saeculi, infirmare nos oves, in quo graviter sudasse novimus et arietes?»

il pontefice non esita a esporgli le sue preoccupazioni causate «de Langobardorum gladiis, de iniquitatibus iudicum, de insolentia atque importunitate causarum, de cura subiectorum, de molestiis etiam corporis patior», tutte fonti di grande sofferenza che né il calamo né la parola possono spiegare in maniera adeguata. Il pontefice cita sinteticamente le cause del suo turbamento «ne vestrae sanctissimae caritati, dum de suis tribulationibus affligitur, etiam meas augeam».

Come nella lettera precedente, la presenza delle spade nemiche è solo una delle tante cause di sofferenza per il pontefice, che si lamenta col fratello antiocheno di tutti i fardelli di cui è gravato, elencati in una ripetizione più stringente ma identica nei contenuti rispetto alla missiva destinata a Sebastiano. Gregorio è al contempo consapevole delle pene che affliggono Anastasio, e preferisce non continuare a enumerare le cause del suo scontento: si delinea pienamente il rapporto tra vescovi già abbozzato nel dialogo con Sebastiano basato sulla reciprocità del riconoscimento dei mali altrui e della lamentazione dei propri. In questo modo i due interlocutori sono posti su un piano egualitario che li accomuna nella sofferenza impossibile da rifuggire.

La riprova che Gregorio sia guidato dalla volontà di proporre un'immagine di grande enfasi retorica, più che da un'attenzione specifica verso i longobardi nella comunicazione con altri ecclesiastici, è fornita dalla lettera inviata al vescovo di Malta Domiziano, anch'essa del giugno 595<sup>338</sup>. Il papa si lamenta delle sofferenze patite «in hac terra [...] quae barbarorum gladiis tradita paene iam non habet qui in ea vivant et tamen habet cotidie qui moriantur», senza soffermarsi sui dettagli, ma la lettera dimostra una totale interscambiabilità tra i lemmi “longobardi” e “barbari” all'interno del discorso, che ha come obiettivo principale quello di denunciare una situazione di difficoltà. Il papa ringrazia il suo interlocutore perché attraverso la sua preghiera egli dimostra affetto e compassione, sostenendo che «quia enim si quid patiur unum membrum, compatiuntur omnia membra, compatiendo laboribus nostris ostendite quia unum sumus». L'attestazione delle reciproche difficoltà crea quindi un vincolo inscindibile di fraternità e di unione con gli altri vescovi. Viene inoltre ripresa la metafora organicistica vista nella lettera ai vescovi del sinodo bizaceno (XII, 12), impiegata per sottolineare l'unità dei membri della Chiesa grazie alla compassione, che permette al singolo di condividere le sue sofferenze.

La stessa immagine viene riproposta anche nella lettera successiva del *Registrum*, in cui il papa, rivolgendosi al patriarca di Costantinopoli Giovanni<sup>339</sup>, si lamenta del titolo di *universalis*

---

<sup>338</sup> V, 43.

<sup>339</sup> V, 44.

assunto dal Digiunatore. A conclusione del discorso, per aumentare il disagio collegato alla superbia del collega che si attribuisce titoli altisonanti, si lamenta del fatto che fatica a prendere fiato, vessato com'è da diverse tribolazioni e dai «gladiis barbarorum». Non è necessario dare una connotazione etnica alla *gens* che stringe tutto intorno il pontefice per mettere in evidenza la situazione gravosa in cui versa il papa, che mette di nuovo in evidenza il suo pensiero riguardo all'unità della Chiesa minata dall'iniziativa di Giovanni, reo di pensare a sé stesso e di innalzarsi sopra gli altri mentre un fratello è in difficoltà.

La missiva che segue l'attacco al Digiunatore è indirizzata al diacono Sabiniano<sup>340</sup>, cui riferisce dello scritto inviato a Giovanni, ingiungendogli di non comparire in pubblico con lui (si fa riferimento anche a due lettere non pervenute). Gregorio si lamenta del fatto che se l'imperatore vuole che egli faccia pace con Giovanni, questi deve abbandonare il «superbo vocabulo», ribadendo la sua linea di condotta perché non vuole perdere la fede a causa di imperatore e patriarca. Inoltre si lamenta del fatto che non può essere difeso «a inimicorum gladiis» e che per amore della *respublica* ha perduto argento, oro, schiavi e vesti. I longobardi, o forse è meglio dire i barbari, non sono il principale oggetto di interesse in questa occasione, ma il mezzo che Gregorio utilizza per giustificare la sua presa di posizione contro Giovanni e per far valere presso Maurizio il suo impegno a favore dell'impero nel momento in cui egli si era trovato costretto a scendere a patti con chi lo minacciava da vicino, senza un particolare riferimento alle situazioni concrete che si era trovato a fronteggiare.

La rappresentazione dell'accerchiamento ritorna in una lettera indirizzata a Eulogio, di Alessandria del luglio 596<sup>341</sup>. Come in precedenza l'immagine proposta da Gregorio – che chiede di pregare per lui, gravato dalla morte e dalle sofferenze di tanti suoi concittadini che quotidianamente sono straziati dalle spade longobarde – muta di significato se viene accostata alle righe che la precedono.

Atque ideo sanctitatis vestrae susceptis apicibus, quantum cor nostrum de fraterna visitatione gavisum est, tantum de indictis quae significastis oneribus tristitia premimur et fraterna compassione vobiscum gemimus quod doletis. Sed quia diversa se tendit ubique concussio, in communi necessitate minus est dolendum de propria, sed studendum magis est ut patienter tolerando vincamus omnino devitare non possumus. Quanta autem nos a Langobardorum gladiis in cotidiana nostrorum civium depraedatione vel detruncatione atque interitu patimur, narrare recusamus, ne, dum nostros dolores loquimur, ex compassione quam nobis impenditis vestros augeamus.

Il papa, rattristato dal sapere che il fratello è gravato dalle preoccupazioni, risponde in due modi: lo invita a trovare il modo di sopportare ciò che non si può evitare e al contempo lo mette al corrente del fatto che anche a Roma la situazione non è molto più tranquilla di quella

---

<sup>340</sup> V, 45.

<sup>341</sup> VI, 61.

alessandrina. Si ripresenta la modalità redazionale già utilizzata con Anastasio l'anno precedente: l'elenco delle sofferenze del papa è molto breve perché si non vuole turbare l'animo del confratello e aumentare le sue, riproponendo uno schema che si potrebbe definire di "bilanciamento delle sofferenze" utilizzato con grande frequenza.

Un altro esempio di come la presenza longobarda fosse ondivaga all'interno dell'immagine del pontefice accerchiato dalle spade viene fornito da due lettere redatte nel 597. La prima è la già menzionata epistola alla sorella dell'imperatore Teoctista (VII, 23), che contiene il ringraziamento da parte del papa del sostegno offertogli tramite un donativo in denaro. La somma era stata utilizzata per comprare delle coperte destinate a delle monache rifugiatesi a Roma e per riscattare i prigionieri nelle mani dei longobardi che l'anno prima avevano conquistato Crotone. Viene lodata la presenza in città delle monache, che grazie alla loro vita di astinenza e contrizione hanno permesso a tutti gli abitanti di Roma di «inter Langobardorum gladios».

La seconda invece è indirizzata all'amico Anastasio di Antiochia (VIII, 2) ed è volta a consolare le lamentele del collega, vecchio e affaticato, sottolineando come il compito del vescovo sia quello di sopportare e soffrire<sup>342</sup>. Nel testo paragona la qualifica di *universalis* mantenuta da Ciriaco alla paventata insorgenza di eretici, che però verranno sconfitti dalla fermezza della verità del patriarca antiocheno su cui le loro spade rimbalzeranno come sulla roccia («quia et quamlibet acuti gladii immittantur, cum saxunt feriunt fracti resiliunt»). Come nella precedente comunicazione al patriarca Gregorio non vuole aggravare il pianto del collega raccontando dei mali causati «a barbarorum gladiis e a perversitate iudicum», facendo anche a questo proposito una lunga serie di riferimenti biblici<sup>343</sup>. La somiglianza sul piano compositivo con le precedenti lettere a Sebastiano e a Eulogio è palese, mentre cambia, anche se non di molto, il messaggio "pastorale". Gregorio afferma che non bisogna temere le tenebre del presente perché per gli eletti la luce verrà in seguito. Rispondendo a Anastasio che vorrebbe parlare con lui senza la mediazione della lettera, dice che nonostante la distanza fisica essi sono legati dalla «caritas Dei et proximi», che permette alla Chiesa di elevarsi rispetto a tutto ciò che è terreno. Infine chiede di pregare per lui in modo da fuggire da «tot procellis huius tempestatis» per approdare «in aeternae quietis litore».

Il pontefice ritorna a parlare dei suoi mali in una breve lettera a Eulogio del luglio 599<sup>344</sup>, all'interno della quale si accenna indirettamente alla *querelle* col patriarca di Costantinopoli e

---

<sup>342</sup> Gregorio cita a questo proposito 2 Tim 3, 1-2; Io 21,18; Is 38-15; Io 16,20.

<sup>343</sup> Cita Io 16, 33; Lc 22, 53; Mt 5, 14; Ps 48, 15.

<sup>344</sup> IX, 176.

si tratta più estesamente dell'invio di travi destinate a Alessandria, che Gregorio non è riuscito a spedire a causa delle ridotte dimensioni delle navi inviategli da Eulogio. In calce alla lettera Gregorio chiede aiuto tramite la preghiera perché «podagrae doloribus et barbarorum gladiis et curarum afflictionibus incessanter premor», senza scendere nel merito delle difficoltà incontrate. Anche in questo caso i longobardi sono spariti, sostituiti da un più generico “barbari” e il papa chiede il suffragio del collega per riuscire a sopportare tutte le sue sofferenze. Con la preghiera di Eulogio il papa si dice certo «quod me contra aversa omnia fortiter iuветis».

Il tema della spada nemica che incombe ricorre anche in una lettera che il papa invia ai vescovi della Sicilia nel febbraio del 601<sup>345</sup>, mettendo in guardia i presuli siciliani perché nel marzo di quell'anno scadeva la tregua con i longobardi. Di essi però Gregorio parla in maniera molto astratta, dicendo solamente che «inimicos nostros omni annisu a Siciliae invasionem cognoscimus festinare». Il papa chiede ai presuli di chiedere l'aiuto divino contro il «barbaricae crudelitatis incursus», in modo da scongiurare qualsiasi possibilità di un attacco. In realtà il paventato attacco in Sicilia non si verificò mai, ma dato il clima di grande instabilità nel meridione d'Italia causato dalle mutevoli alleanze dei duchi longobardi il timore del papa è almeno in parte comprensibile. Al di là delle preoccupazioni di Gregorio la lettera non ha propriamente carattere politico: l'attenzione è rivolta alla necessità di guidare la popolazione dell'isola tramite la preghiera e di tenerla lontana dalla malvagità del mondo, in modo che essa possa aiutare il clero nel chiedere la grazia alla misericordia divina affinché anche se dovesse mancare il supporto della preghiera, «actio eorum preces orationum superet et saevientis inimici, quod absit, gladius reseceat, quos monentis verba non corrigunt».

Il testo rappresenta un invito alla preghiera e alla purificazione collettiva che devono essere guidate dal clero ed è difficile utilizzarlo come testimonianza attendibile di un pericolo reale ed imminente. L'immagine della spada nemica è sintesi di un elemento di concretezza calato in un contesto astratto e destinato a un messaggio di tipo etico e religioso: essa colpisce chi non si pente udendo le parole di monito pronunciate dai vescovi posti alla guida della società. Emerge nuovamente il messaggio di tipo pastorale ed escatologico già visto in altri momenti, come nel caso della lettera al vescovo Preiectizio di Narni. L'obiettivo resta infatti quello di cercare di redimere quante più anime possibile prima dell'avvento del nemico, che in realtà è la manifestazione di una punizione divina, attraverso una rappresentazione dei longobardi che si avvicina di molto a quella fortemente stereotipata dei *Dialogi*, in particolare per quanto riguarda la dimensione escatologica. Nella lettura degli eventi traspare una forte coscienza escatologica,

---

<sup>345</sup> XI, 31. Una panoramica sugli effetti che l'invasione longobarda ebbe in Sicilia viene proposta da E. Piazza, *Echi siciliani dell'invasione longobarda nel Registrum epistularum di Gregorio Magno*.

che mira a mettere in guardia il popolo di Roma, affidato alla cura pastorale di Gregorio, dal punto di vista spirituale<sup>346</sup>. Il discorso escatologico non è portato avanti perché il papa pensava che fosse imminente la fine dei tempi, ma perché costituisce il tentativo di dare un indirizzo di tipo morale a tutti coloro che fanno parte della società e che devono contribuire ad eliminare le iniquità che la popolano in vista della *parousia* che si profila all'orizzonte, agendo in modo da salvare quante più anime possibile, in virtù del suo ruolo di *rector* e *praedicator*, posto a guida della società<sup>347</sup>.

Gregorio torna a lamentarsi delle sofferenze patite e a parlare dei longobardi in una breve lettera inviata a Eulogio nell'agosto 602<sup>348</sup>. In calce il papa si lamenta con il patriarca alessandrino e gli chiede di pregare per lui che sopporta i dolori della gotta «inter gladios Langobardorum», non fornendo altre informazioni relative alla situazione politica della Penisola. Si tratta di fatto, nella costruzione e negli argomenti, di una ripetizione della lettera IX, 176 del luglio 599, anche se in forma ridotta.

L'accerchiamento delle spade longobarde ricorre nella lettera inviata all'imperatore Foca nel luglio 603<sup>349</sup>, che accoglie la stessa immagine utilizzata in quella indirizzata a Maurizio pur non essendo dettata da un'esigenza contingente. In questo caso Gregorio si rivolge a un imperatore che non ha mai visto e che non conosce, inserendo nel testo una serie di espressioni “protocollari” utilizzate per salutare in maniera rispettosa il nuovo regnante a cui si aggiunge un cenno alle sofferenze cui è stato sottoposto fino a quel momento.

L'ultima menzione delle spade che minacciano da vicino il pontefice ricorre nel luglio del 603, allorché Gregorio scrive all'amico Eulogio<sup>350</sup>, rallegrandosi perché è venuto a sapere che sta meglio e congratulandosi con lui perché ha saputo che grazie al suo impegno pastorale «imminutos hostes ecclesiae et multiplicatos greges dominicos». Allo stesso tempo, quasi fosse un inciso, chiede di nuovo di pregare per lui, vessato dalla malattia del corpo e dalla «immensa vastitas mortalitatis inter tot barbarorum gladios». Il papa prosegue poi specificando che «non temporalem sed aeternam consolationem requiro, quam per me impetrare non valeo, sed intercessionem vestrae beatitudinis hanc me obtinere confido». Dopo questo sfogo personale con cui cerca di ottenere il sostegno dell'amico attraverso la preghiera egli ritorna a parlare di cose più concrete, come l'invio di travi da costruzione ad Alessandria, e parla ancora delle reliquie,

---

<sup>346</sup> Dagens, *Saint Grégoire le Grand, Consul Dei*, pp. 36-37. Per una panoramica bibliografica sull'escatologia in Gregorio Magno si veda R. A. Markus, *Gregory and Bede: the Making of the Western apocalyptic Tradition*, p. 248.

<sup>347</sup> G. Cremascoli, *Gregorio Magno*, pp. 80 e ss.

<sup>348</sup> XII, 16.

<sup>349</sup> XIII, 39.

<sup>350</sup> XIII, 43.

ringraziando per quelle ricevute e inviandone a sua volta. Una volta di più non si tratta di una concreta richiesta d'aiuto, ma di una prassi comunicativa ben precisa utilizzata nel dialogo con un confratello vicino anche sul piano spirituale.

### 3.3.1 La vessazione delle spade e la concezione della sofferenza in Gregorio Magno

Per concludere la riflessione sull'utilizzo nel *Registrum* dell'espressione *inter Langobardorum gladios*, si deve partire dal presupposto che l'immagine ha le sue radici in una serie di avvenimenti reali e drammatici per la vita di Roma e di Gregorio, elaborata successivamente secondo criteri retorici utili a sottolineare la validità delle scelte papali in situazioni di grande fluidità politica. Sul tema Walter Pohl ha affermato che invece di «un'esperienza personale travolgente, si trattava di una retorica persuasiva»<sup>351</sup>. Che nella lettera a Maurizio la retorica svolga un ruolo importante non ci sono dubbi, ma ridurre l'impiego di questa immagine a mero artificio retorico non è possibile.

La rappresentazione dell'accerchiamento delle spade è modellata a partire da un'esigenza comunicativa fondamentale, quella di descrivere in maniera sintetica ma efficace una determinata situazione a chi non ha toccato con mano gli eventi drammatici in cui il pontefice si è trovato in prima persona. Tramite quella locuzione Gregorio giustifica dapprima il suo operato davanti a una serie di accuse, motivate dal fatto che ha agito di sua iniziativa rispetto all'autorità civile, in contrasto con lui sul comportamento da tenere rispetto ai longobardi. In risposta alle critiche ricevute egli utilizza un'espressione che riassume la situazione di emergenza e di accerchiamento in cui si è trovato e che l'ha costretto ad agire in autonomia, perciò essa viene utilizzata con interlocutori che conoscono la situazione in cui versa la Penisola se non attraverso resoconti di terze parti, come i congiunti di Maurizio o personalità influenti vicine al lui vicine, esercitando su di esse una *moral suasion* per ammorbidire il giudizio sul suo operato. La soluzione fa il paio con l'invio simultaneo di una numerosa serie di lettere nel giugno 595, di fatto una *captatio benevolentiae* nei confronti di coloro che erano più vicini all'imperatore o all'esarca, come nel caso del vescovo di Risano Sebastiano.

La fortunata sintesi proposta dall'espressione viene reimpiegata anche quando si tratta di salutare il nuovo imperatore Foca, attraverso una modalità di comunicazione che si avvicina più a quella usata con i vescovi che a quella tenuta con Maurizio e i suoi familiari. Ribadendo il fatto che vive ancora in mezzo alle spade longobarde, Gregorio evidenzia le sue sofferenze e quindi i suoi meriti al nuovo occupante del seggio imperiale. Anche se non è possibile stabilirlo con certezza, non è da escludere che chi fosse stato incaricato di redigere l'*excerptum* della

---

<sup>351</sup> Pohl, *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi*, p. 18.

lettera al nuovo imperatore avesse ripreso il testo di quella diretta a Maurizio per avere una base a cui fare riferimento.

Tuttavia a partire da questa base che, al di là degli stilemi retorici, costituisce un riflesso di eventi realmente accaduti e che senza dubbio hanno influenzato la vita e le scelte del pontefice, nel corso del tempo e a seconda dell'interlocutore se ne è sovrapposta un'altra, mutuata dalla Bibbia e utilizzata in particolar modo nella comunicazione con gli altri patriarchi. In particolare due passi dell'Antico Testamento – posti anch'essi in un contesto di espiazione e punizione simile a quello evocato da Gregorio – sembrano richiamare da vicino l'espressione. Il primo è tratto dal libro di Ezechiele (28, 7): «ecco, io manderò contro di te i più feroci popoli stranieri; snuderanno le spade contro la tua bella saggezza, profaneranno il tuo splendore». Il secondo invece da quello di Geremia (6, 25): «Non uscite nei campi e non camminate per le strade, perché la spada nemica è terrore all'intorno».

Non ci si può limitare al debito contratto dal papa con il testo biblico nell'elaborazione di questa immagine: il collegamento tra le spade e le popolazioni che minacciavano da vicino Roma compare infatti nel commento ai Vangeli e al libro di Ezechiele, redatti precedentemente al giugno 595, data in cui compare per la prima volta nelle missive il riferimento alle spade longobarde. Nei testi citati però non si fa mai riferimento diretto alla *gens Langobardorum* perché la loro finalità è diversa rispetto alle comunicazioni tenute con Bisanzio o con altri interlocutori. Non mancano tuttavia i punti di contatto, dato che ricorre il tema della spada come manifestazione della colpa che cala sul peccatore.

Così nelle *Homiliae in Evangelia* Gregorio afferma che l'«Italia gentili gladio ferienda traderetur»<sup>352</sup>, mentre nelle *Homiliae in Hiezechihalem* si lamenta del fatto che non riesce a difendere la città «contra hostiles gladios [...] ne incursione subita cives pereant»<sup>353</sup>. In un passo del commento a Ezechiele che verrà ripreso anche più avanti nel corso dell'analisi, il papa, utilizzando un tono dal forte sapore escatologico, afferma che in una Roma distrutta e spopolata i pochi che superstiti «quotidie gladii, adhuc quotidie innumerae tribulationes premunt»<sup>354</sup>, mentre in un'omelia successiva utilizza l'immagine riproposta anche a Maurizio (V, 36), quando angosciato scrive: «undique gladiis circumfusi sumus, undique imminens mortis periculum timemus. Alii, detruncatis ad nos manibus redeunt, alii capti, alii interempti nuntiantur»<sup>355</sup>.

---

<sup>352</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, I.1.1.

<sup>353</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechihalem*, I.11.26.

<sup>354</sup> *Ivi*, II.6.22.

<sup>355</sup> *Ivi*, II.11.24.

Con particolare riguardo agli scritti omiletici e al desiderio di Gregorio di rendere conto di quanto stava accadendo attorno a sé si può cogliere un parallelo con Agostino, nella lettera diretta al vescovo Onorato di Tiabe e riportata anche da Possidio nella sua *Vita Augustini*, dove afferma che il vescovo non deve fuggire davanti al pericolo e pensare innanzitutto alla difesa del suo gregge, senza preoccuparsi della morte che è comunque inevitabile. Il papa vuole mostrare di aver agito come Agostino nel momento della difficoltà e di non essere fuggito abbandonando i fedeli anche nelle tribolazioni, anche se è bene ricordare che per i vescovi contemporanei di Agostino fuggire significava evitare il martirio mentre per Gregorio si trattava di abbandonare la vita attiva<sup>356</sup>.

Al di là di simili parallelismi, pare riduttivo pensare l'impiego di determinate parole come a una mera infiorescenza retorica: alla luce delle influenze bibliche e dell'impiego precedente di tale terminologia, il discorso che lega l'utilizzo di tale espressione al dialogo di Gregorio con i patriarcati orientali e più in generale col mondo ecclesiastico va slegato con quanto visto nella comunicazione agli imperatori, tanto che non sarebbe strano parlare di due "tipologie di spade" diverse. Nel caso del confronto con i patriarcati si ha a che fare con uno scambio epistolare basato almeno in parte sulla reciproca esposizione delle difficoltà che i vari ecclesiastici sono costretti a sopportare. Il papa si lamenta delle sue angustie terrene secondo uno schema ripetuto ed evidenziato nelle pagine precedenti, utile a esaltare il proprio ruolo e a riflettere sulla sofferenza come mezzo per ottenere la purificazione atta ad entrare nel regno celeste. Il rapporto di Gregorio con i vescovi dei patriarcati lontani è diverso semplicemente perché egli non ha alcuna autorità su di essi, mentre per i presuli italici rappresenta un punto di riferimento importante, trovandosi spesso a dover risolvere questioni pratiche o relative alla disciplina ecclesiastica. La corrispondenza con i patriarcati varia anche in base al destinatario, dato che il papa non mantiene una corrispondenza fitta con tutti i rappresentanti della Pentarchia, ma coltiva maggiormente i legami con Antiochia e con Alessandria. Escludendo la lettera sinodica, che veniva inviata agli altri patriarchi al momento dell'elezione e che Gregorio invia nel febbraio 591<sup>357</sup>, i carteggi con le varie sedi sono molto diversi per argomento e per numero di lettere.

La sede a cui il papa si rivolge con minore frequenza è quella di Gerusalemme, verso cui si registrano solo due lettere, la prima del novembre 597, al vescovo Amos<sup>358</sup>, relativa a una questione relativa alla fuga di un chierico romano, l'accollito Pietro uditore dell'apocrisario

---

<sup>356</sup> Santi, *Homiliae*, pp. 154-155.

<sup>357</sup> I, 24.

<sup>358</sup> VIII, 6.

Sabiniano, a Gerusalemme; la seconda invece datata al febbraio 601 e si rivolge al nuovo vescovo Isacio, che ringrazia per la lettera sinodale e invita a comporre i dissidi interni alla sua chiesa e a reprimere la simonia diffusa nella regione.

Il carteggio dei contatti di Gregorio con Costantinopoli è più ricco, ma incentrato generalmente sulla feroce critica dell'appellativo di cui si fregiavano i presuli di Bisanzio. La polemica non morì con Giovanni il Digiunatore ma proseguì col successore Ciriaco, che non abbandonò la qualifica di *oecumenicos*. Su nove lettere ai patriarchi costantinopolitani, cinque, in un arco temporale che va dal 595 al 603, sono incentrate sulle richieste di Gregorio per convincere il suo interlocutore ad abbandonare il *nefandus vocabulum*<sup>359</sup>. Delle altre quattro missive indirizzate a Costantinopoli ha un certo interesse solo la prima dell'ottobre 590<sup>360</sup>, in cui Gregorio si lamenta del peso dell'episcopato e propone l'immagine della nave vecchia e squarciata prossima al naufragio, chiedendo poi l'aiuto del fratello sotto forma di preghiera per sfuggire alle tribolazioni.

Il rapporto con Antiochia è invece sicuramente più stretto e sentito, non tanto per la frequenza con cui Gregorio scrive, dal momento che disponiamo di solo sei lettere destinate ad Anastasio, ma perché almeno in due occasioni, ossia quelle analizzate sopra, (V,42; VIII,2) il papa sottolinea la stretta comunione e fratellanza col collega orientale, attraverso la riflessione sulla necessità di sopportare il peso opprimente delle fatiche in vista della redenzione futura.

Se i rapporti con Antiochia e il suo rappresentante erano molto buoni, quelli con Alessandria e il suo vescovo Eulogio non potevano che essere ottimi: le missive di Gregorio al suo corrispettivo che risiedeva vicino in Egitto sono 12 e tra le altre cose testimoniano uno scambio di reliquie, attestato almeno in due occasioni (VII, 37; VIII, 28), strumento importante nel rafforzare il legame tra le due chiese. La connessione tra Roma e Alessandria è celebrata da Gregorio nella lettera del luglio 596 (VI, 61), in cui si loda la comunione istituita tra le due chiese nel momento in cui Pietro inviò in Egitto l'evangelista Marco. Il pontefice inoltre fornisce materiale da costruzione per la chiesa alessandrina (VIII, 28; IX, 176), elogia la lotta all'eresia e alla simonia del collega (VII, 37; VIII, 29; XII, 16) e discute con lui di teologia (X, 21) e di testi di storia ecclesiastica (VIII, 28), all'interno di un rapporto molto sfaccettato e che si dipana per tutto il pontificato. Nel confronto con Antiochia e Alessandria non mancano gli accenni e le lamentele relative all'utilizzo del nefando appellativo da parte del collega di Costantinopoli, ma la corrispondenza con le due sedi va oltre tale presa di posizione.

---

<sup>359</sup> Si tratta di V, 44; VII, 5; VII, 28; XIII, 41; XIII, 44.

<sup>360</sup> I, 4.

Anche con Eulogio il pontefice tiene a sottolineare la *fraternitas* che li lega attraverso la comune riflessione sul dolore terreno, inteso come passaggio necessario in previsione delle ricompense celesti. Nelle speculazioni elaborate da Gregorio sull'argomento, quando si rivolge sia ad Anastasio sia a Eulogio non tace le sue sofferenze, tra cui figurano i longobardi e le loro spade, di fatto non un preciso riferimento alla situazione politica, quanto piuttosto una ripetizione formulare di alcune espressioni. Il confronto con Eulogio propone anche una situazione in cui invece il parallelo tra i due confratelli non si gioca sul "bilanciamento delle sofferenze", ma sulla reciproca esaltazione del proprio operato. Si tratta della sopracitata lettera (VIII, 29) in cui Gregorio si complimenta con il patriarca alessandrino per la sua opera di conversione: il papa esalta i propri successi per non risultare inferiore al collega riferendo della missione presso gli Angli. Il confronto quindi non è sempre necessariamente volto a sottolineare le comuni sofferenze, ma anche a mettere in mostra i rispettivi successi, un altro elemento che permette di apprezzare la simmetria instaurata sul piano comunicativo e retorico dai due patriarchi.

L'immagine delle sofferenze fisiche e spirituali patite in mezzo al nemico ha efficacia notevole nell'esaltare la virtù del vescovo e per questo motivo viene mantenuta nella comunicazione con i confratelli anche quando in realtà il pericolo reale è molto più lontano. Il discorso di Gregorio trascende la contingenza, come è possibile capire dalle frequenti citazioni delle Scritture, utili a fornire una base ben fondata alle sue riflessioni e proposte a un lettore in grado di cogliere e apprezzare appieno i riferimenti biblici. La scelta deriva in parte dal fatto che per il papa il legame tra esegesi e morale è strettissimo, tanto che la Bibbia deve essere la prima fonte di insegnamenti morali da cui trarre spunto per condurre una vita retta<sup>361</sup>. A riprova del fatto che le ricorrenze dell'espressione non sono vincolate alla contingenza politica basta considerare la cronologia: nel 595 poteva avere senso gridare all'assedio e all'accerchiamento, ma nel 602 o già nel 599, cioè un anno dopo la stipula della pace, la situazione era sicuramente meno grave, grazie anche ai successi diplomatici di Gregorio e degli ufficiali bizantini. Nonostante il frequente mutamento del contesto politico, tale schema si ripete pressoché inalterato per tutto il pontificato gregoriano quando si tratta di comunicare con vescovi lontani ai quali il pontefice è particolarmente legato.

La narrazione delle sofferenze e della loro sopportazione da parte del vescovo di Roma appare talvolta slegata dalle spade dei longobardi/barbari, come appare nella missiva dell'agosto 599 all'amico Leandro vescovo di Siviglia, conosciuto ai tempi del suo soggiorno

---

<sup>361</sup> C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, pp. 55 e 71; sul tema in generale si veda G. Cremascoli, *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*.

a Costantinopoli. Nella lunga serie di tribolazioni che affliggono la sua condizione, Gregorio ripropone anche il tema della nostalgia per la vita precedente che conduceva in monastero. Il pontefice inoltre – visto che Leandro si lamenta della gotta – accenna alle sue precarie condizioni di salute, affermando che il dolore del corpo va pensato come un dono, perché chi pecca nella carne viene purificato col dolore della carne. La riflessione proposta non è solamente legata a esigenze retoriche e a quelle della cortesia, perché il tema della sofferenza fisica – sia essa causata dalla malattia o dalle vessazioni delle spade nemiche – ripropone il dualismo tra materiale/immateriale e perituro/imperituro posto alla base della filosofia gregoriana. Simile dualismo si ripropone all'interno della natura stessa dell'uomo, composto in parti uguali di materia fisica e spirituale e per tale ragione posto tra ciò che è completamente mortale e ciò che invece è immortale<sup>362</sup>.

Una riflessione simile ricorre anche nel discorso rivolto a interlocutori con cui Gregorio è in rapporti meno stretti, ma che sono anch'essi lontani e non conoscono in maniera dettagliata la situazione in cui versa il papa. Si può a questo proposito fare l'esempio del saluto inviato al vescovo *Arabiae* Mariano, che risiedeva a Gerasa, del febbraio 601<sup>363</sup>. Riferendo di aver consegnato le reliquie richieste, il papa si dilunga nella descrizione delle sue difficoltà fisiche, acute dall'intensificarsi dei dolori causati dalla gotta, e chiede a Mariano di pregare affinché Dio gli conceda la «patientiam tolerandi», in modo che a causa del dolore e del fastidio il cuore non erompa in «impatientiam et ea quae decurari per plagam poterat culpa crescat ex murmure». Pur tenendo in considerazione che la salute di Gregorio negli ultimi anni del suo pontificato era andata rapidamente deteriorandosi, la missiva offre un altro esempio della sua concezione del dolore fisico e delle angustie della vita terrena<sup>364</sup>.

Il parallelo che sorge spontaneo è quello con Giobbe, cui il pontefice aveva dedicato lunghe pagine esegetiche. Non è impossibile che Gregorio sentisse di poter mettere in parallelo la sua esperienza con quella del personaggio biblico, visto che tra le altre cose soffrì mali fisici non lievi già durante la redazione dell'opera intrapresa su invito dell'amico Leandro, datata tra il 579 e il 585-586, periodo in cui entrambi risiedettero a Costantinopoli<sup>365</sup>. Insieme alla consonanza personale c'è anche quella ecclesiologica, visto che l'autore pensa alle sofferenze di Giobbe come a quelle di Cristo e di conseguenza a quelle della Chiesa. Il fatto che il libro biblico non accenni alla durata delle sofferenze di Giobbe significa secondo Gregorio che è

---

<sup>362</sup> C. Straw, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, p. 38.

<sup>363</sup> Sulla specificazione della sede vescovile di Mariano, non deducibile dalla lettera si veda P. -L. Gatier, *Une lettre du pape Grégoire le Grand à Marianus évêque de Gerasa*, pp. 131-135.

<sup>364</sup> Su questo punto insiste molto Richards, *Il console di Dio*, pp. 72-73.

<sup>365</sup> Siniscalco, *Moralia sive Expositio in Iob*, pp. 13-14.

bene accettare tale silenzio anche riguardo alle tribolazioni della Chiesa e per estensione a quelle di tutto il genere umano<sup>366</sup>. Con o senza i longobardi/barbari e le loro spade il pensiero gregoriano sul dolore e sulla sua finalità attraversa tutta la vita del pontefice. Il dato dell'accerchiamento per mano di una popolazione avversa è solo uno dei motivi alla base dei patimenti di Gregorio.

Ne consegue che nell'epistolario gregoriano il discorso sulle spade ha una valenza politica alquanto ridotta: in molti dei casi elencati la spada è soprattutto un flagello divino che si abbatte sui peccatori. La spada è al contempo oggetto materiale e immateriale, è la rappresentazione fisica di una punizione che gli uomini devono subire a causa dei loro peccati e per espiare le loro colpe, secondo un modello che non è frutto di un eccesso retorico presente nelle lettere ai confidenti, ma di un sentito bisogno di espiatione. Tale idea appare evidente in una lettera inviata nell'aprile del 593 al popolo e al clero di Milano<sup>367</sup>, cui scrive in relazione all'elezione del nuovo vescovo, riflettendo sulla caducità dell'esistenza e delle cose terrene e dell'avvicinarsi della fine dei giorni. Egli invita inoltre a mettere da parte il bene personale a vantaggio di quello della comunità al momento dell'elezione di un nuovo presule, che deve indicare «vitae viam» con le opere oltre che con le parole. Il pontefice chiude la lettera con una riflessione che non ha a che fare con la contingenza politica:

Ecce iam mundi huius omnia perdita conspicimus, quae in sacris paginis audiebamus peritura. Eversae urbes, castra eruta, ecclesiae destructae, nullus in terra nostra cultor inhabitat. In nobis ipsis paucissimis, qui ad modicum derelicti sumus, cum supernae percussiois cladibus humanus gladius incessanter saevit. Mundi igitur mala quae dudum ventura audiebamus, aspicimus, quasi paginae nobis codicum factae sunt ipsae iam plagae terrarum, In interitum ergo rerum omnium pensare debemus nil fuisse quod amavimus. Appropinquantem itaque aeterni iudicis diem sollicita mente conspiciate et terrorem illius paenitendo praevenite. Delictorum ominum maculas fletibus lavate. Iram quae aeterna imminet temporali lamento compescite, Pius enim conditor noster cum ad iudicium venerit, tanto nos maiore gratia consolabitur, quanto nunc conspicit quod a nobis nostra delicta puniuntur.

I riferimenti agli accadimenti storici, che in quegli anni avevano modificato radicalmente la vita degli abitanti della Penisola a causa dell'espansione longobarda, sono sfumati e reinterpretati in senso penitenziale ed escatologico. Tale narrazione richiama da vicino quella proposta nella lettera ai vescovi siciliani del 601, dove l'invito principale davanti ad un possibile attacco ad opera dei "barbari" era volto a redimere la popolazione dai suoi peccati perché il flagello della spada non si abbattesse su di essa.

L'espressione utilizzata con grande frequenza dal papa nasce in un momento di contingenza ed è diretta a un preciso interlocutore, *in primis* l'imperatore e poi coloro che gli sono vicini, ma che data la sua efficacia sul piano comunicativo venne poi utilizzata in altri contesti. Non si

---

<sup>366</sup> *Ivi*, pp. 19-21.

<sup>367</sup> III, 29.

tratta solo di ragionare sulla distanza tra mittente e destinatario, ma anche di collocare l'espressione e le lettere che la contengono in una dimensione diversa, sia sul piano della comunicazione che su quello della riflessione teologica. Con l'Impero Gregorio usa la sintesi delle spade per descrivere una contingenza storico-politica, con il resto della Chiesa invece essa diventa uno dei punti su cui basare la riflessione sul significato della sofferenza nella vita terrena.

In tutti gli esempi visti fin qui passati in rassegna e legati al mondo ecclesiastico sembra che a Gregorio non interessino tanto i longobardi quanto piuttosto le spade, che sono allo stesso tempo l'esemplificazione di una minaccia concreta e la manifestazione della punizione divina. La concezione gregoriana della vita e della spiritualità interpreta, in un quadro di mortificazione della corporeità, ciò che è negativo per il corpo come positivo per lo spirito: le sofferenze fisiche sono funzionali all'ottenimento di benefici per lo spirito. In un certo senso il male è connesso al bene, è costituito da azioni demoniache che sono però il riflesso dell'ira divina, scatenatasi sugli uomini per impartire loro una lezione impartita in funzione del loro miglioramento<sup>368</sup>. Sia la malattia cui egli spesso accenna sia le spade intorno a Roma sono il riflesso del processo di espiazione delle colpe che contiene al suo interno la purificazione dai peccati.

Un ultimo caso in cui l'accerchiamento tra le spade non fosse sempre collegato ai longobardi ma potesse essere utilizzato in maniera più flessibile si trova nella missiva del maggio 598 inviata alla patrizia Rusticiana, rifugiata a Costantinopoli a causa della burrascosa situazione in cui versava la Penisola. Gregorio invita la sua interlocutrice a ritornare a Roma, dicendo di non temere «gladios ac bella Italiae» e ricordando la protezione di san Pietro grazie a cui è rimasto illeso «sine magnitudine populi et sine adiutoriis militum tot annis inter gladios illaesi Deo auctore servamus». Non c'è traccia di nessun riferimento a longobardi o a barbari: è sufficiente per chi scrive fare una menzione delle spade per evocare un'immagine atta a richiamare uno stato di assedio e di difficoltà, né tantomeno all'interlocutrice interessa sapere quale popolazione barbarica minaccia Roma.

Se si prendono a esempio gli scambi epistolari con Eulogio, Gregorio parla due volte ciascuno di *Langobardorum gladiis* e di *barbarorum gladiis*, a dimostrazione che i termini erano parimenti validi per comunicare un certo messaggio. Nell'orizzonte mentale di chi scrive e soprattutto di chi legge le due realtà si possono sovrapporre, laddove “longobardi” indica un preciso popolo straniero, mentre “barbari” è un termine più generico che però allo stesso modo del precedente sottolinea l'alterità rispetto al mondo dei due interlocutori. Per spiegare questo utilizzo incostante si può anche ragionare in termini degli usi della cancelleria: dato che le

---

<sup>368</sup> Straw, *Gregory the Great*, p. 60.

sezioni del testo in cui il pontefice si lamenta delle sue angustie sono molto simili tra loro, viene da pensare che al momento della stesura i collaboratori del papa si servissero delle lettere inviate in precedenza come base testuale su cui elaborare il nuovo testo, senza distinguere tra un termine e l'altro. All'interno del gran numero delle lettere gregoriane si può infatti fare delle distinzioni tra *excerpta*, minute dettate dal pontefice o stilate dai notai, e lettere autentiche. Gregorio dettava o qualcuno per lui approntava l'*excerptum*, mentre il *notarius* o il *chartularius* redigevano poi la lettera che veniva letta e sottoscritta dal pontefice. La copia autentica differiva dall'*excerptum* perché presentava una *superscriptio* in forma integrale, la *subscriptio* stilata dal papa e l'*ascriptio diei* o *data* nella forma completa o distesa. Tra queste due si collocava il *contextus* della lettera che nella copia autentica era di solito la riproduzione del dettato dell'*excerptum*<sup>369</sup>.

Alcuni ritengono che tutte le lettere fossero supervisionate nella loro redazione dal pontefice e che la loro estrema varietà nello stile derivi da quattro fonti principali, ossia dalle regole della cancelleria papale, dalla pratica pastorale del papa, dalla cultura biblica e dai suoi molteplici linguaggi e da una formazione intellettuale figlia della cultura antica<sup>370</sup>. Altri invece credono che la tematica sia la discriminante principale nella stesura delle lettere: quando si tratta di scrivere *de rebus terrenis* Gregorio può delegare la redazione del testo, ma non nel caso in cui si debba discorrere *de animarum salute*. Talvolta infatti egli offre le sue scuse perché non è stato in grado di rispondere per tempo a causa della sua salute malferma<sup>371</sup>.

Gli studi sul *cursus* – sistema ritmico di accenti utilizzato per la composizione del testo nell'antichità classica ma che ricorre spesso anche negli scritti di Cassiodoro e Cesario di Arles – mostrano che per quanto riguarda Gregorio ci sono delle discrepanze evidenti a seconda delle lettere analizzate. Quelle indirizzate agli amici o che avevano carattere personale non presentano una percentuale di *cursus* rilevante<sup>372</sup>. A tal proposito Dag Norberg ha sottolineato che l'esame quantitativo del *cursus* mostra come nelle lettere personali il papa non cerca la finezza stilistica basandosi sulla metrica degli accenti, molto presente invece negli autori precedenti a Gregorio. Nelle sue opere manca qualsiasi indicazione relativa a una ricerca metrica, dato che le percentuali si attestano sul 50%, compatibile con la casualità della composizione dal punto di vista metrico<sup>373</sup>. Tuttavia in diverse lettere la prosa ritmica viene

---

<sup>369</sup> Gregorio Magno, *Registrum epistularum*, Introduzione, p. 20.

<sup>370</sup> Si veda M. Banniard, *Zelum discretionis condite. Langages et styles de Grégoire le Grand dans sa correspondance*, in particolare p. 45.

<sup>371</sup> D. Norberg, *Style personnel et style administratif dans le Registrum epistularum de saint Grégoire le Grand*, p. 489.

<sup>372</sup> Pollard, *A Cooperative Correspondence*, p. 293. Per un'analisi del *cursus* e del suo progressivo abbandono nel corso dell'alto medioevo R. M. Pollard *The decline of the "Cursus" in the papal chancery and its implications*.

<sup>373</sup> D. Norberg, *Qui a composé les lettres de saint Grégoire*, pp. 7-9.

invece utilizzata, elemento che sembra indicare come le lettere del pontefice non fossero tutte dettate da Gregorio, ma che potevano essere affidate ai suoi collaboratori, a cui il papa lasciava, anche se non in tutti i casi, note o indicazioni più o meno generiche<sup>374</sup>.

Difficile quindi dirimere la questione in un senso o nell'altro, ma se nelle diverse lettere compaiono entrambi i termini significa che per mittente e destinatario il messaggio era equivalente, si parlasse di *barbari* o di *Longobardi*. Il tema dell'etichetta "barbari" attribuita da Gregorio ai longobardi non si limita solo alle spade, ma rimane sempre nell'ambito di uno sguardo poco interessato a evidenziare le specificità di una popolazione che nelle intenzioni di chi scrive e in base al contesto può benissimo rimanere un "altro da sé" lontano e talvolta ostile. Non è un caso che egli parli di "barbari" quando deve fare un rapido riferimento al pericolo longobardo e che collochi la maggior parte di tali riferimenti nei primi anni del suo pontificato, quando si trovò costretto a far fronte alle devastazioni prodotte dagli scontri tra truppe imperiali e longobarde nella Penisola, oltre alle scorrerie dei duchi e di Agilulfo che arrivarono fino a Roma.

Così, nel marzo 591, al suddiacono Pietro il pontefice parla dei monaci «provinciae Bruttiorum» che vagano per la Sicilia «occasione dispersos barbarica», che deve radunare e collocare nel monastero di San Teodoro a Messina<sup>375</sup>, mentre nel giugno dello stesso anno al suddiacono Antemio, rettore del patrimonio campano, riferisce di una serie di famiglie rifugiate sull'isola Eumorfiana – appartenente dell'arcipelago di Ponza – che hanno trovato scampo «pro necessitate feritatis barbaricae»<sup>376</sup>. Nel febbraio 592 al vescovo di Velletri Giovanni comanda di trasferire la sede episcopale in una nuova località in modo da poter sfuggire ai «barbarici [...] periculum»<sup>377</sup> e nell'aprile del 593 ordina al suddiacono Giovanni di recarsi a Genova per raccogliere l'unanimità dei consensi nell'elezione di Costanzo a nuovo vescovo di Milano, dato che lì si erano rifugiati molti abitanti di quella città «coacti barbarica feritate»<sup>378</sup>. Oltre a parlare di "barbari" si impiega anche il termine *feritas*, che rimanda a una rappresentazione tipica del mondo romano e utile a sottolineare la distanza dai longobardi, secondo una dinamica oppositiva figlia della letteratura classica e che Gregorio impiega largamente nel suo testo agiografico dei *Dialogi*.

Il tema del "barbaro" – che finisce con essere un altro lato del "diverso" connotato in maniera negativa – ricorre anche in esempi lontani dai longobardi, come nella comunicazione al vescovo

---

<sup>374</sup> Pollard, *A cooperative Correspondence*, p. 6. Si veda anche Norberg, *Qui a composé les lettres*, p. 12.

<sup>375</sup> I, 39.

<sup>376</sup> I, 48.

<sup>377</sup> II, 13.

<sup>378</sup> III, 30.

di Corsica Martino nell'agosto 591, dove il papa si duole del fatto che la sua sede di Tadinus da poco insignita dell'onore episcopale era stata «hostili feritate occupata atque diruta». Data la mancanza di informazioni riguardo a un attacco longobardo in Corsica il riferimento induce a pensare all'azione di popolazioni locali non assimilate al mondo romano<sup>379</sup>. Un'invasione di popolazioni slave è definita «flagellum barbaricae vastationis» allorché il papa si rivolge nel marzo 592 al prefetto del pretorio dell'Illirico Iobino<sup>380</sup>, evento che ricorre già in una missiva dell'anno precedente, in cui Gregorio consolava i vescovi di quella provincia costretti ad abbandonare le loro sedi a causa del «hostilitatis furor»<sup>381</sup>. Come nel caso della *feritas*, anche il *furor* si iscrive all'interno di una caratterizzazione di stampo “classico” degli aggressori e come la prima anch'esso registra pochissime attestazioni nell'epistolario del pontefice, sintomo di come egli utilizzasse con parsimonia immagini efficaci ma fortemente stereotipate.

Tuttavia il termine “barbari” poteva anche essere connotato da un'accezione più neutra, come nella missiva dell'ottobre 600 al governatore della Sardegna Spesindeo, cui si rivolge perché pareva che molti tra i «barbaris et provincialibus Sardiniae» volevano affrettarsi a convertirsi al cristianesimo, causa per cui Spesindeo deve impegnarsi e coordinare i propri sforzi con il vescovo Vittore, in modo da liberare molte anime dalla perdizione tramite il battesimo<sup>382</sup>. Non si pensa qui a un barbaro come a un aggressore ostile e pericoloso, ma come al rappresentante di un mondo estraneo al cristianesimo che ancora deve abbracciare la vera fede e quindi la salvezza eterna. Si tratta di una visione posta in continuità con quella del mondo classico che pensava il barbaro come incivile, con l'unica differenza che per Gregorio accedere alla civiltà equivaleva ad abbracciare il cristianesimo.

Una volta di più l'esame dell'epistolario gregoriano dimostra come il pensiero del pontefice e il linguaggio da lui impiegato fossero in grado di mantenere una notevole plasticità a seconda delle necessità comunicative e dei contesti delle missive. Il tema dell'accerchiamento delle spade si lega a quello dei barbari nel tratteggiare in maniera stilizzata, ma parimenti efficace per i suoi scopi, una realtà ben più complessa e mutevole, ma di cui Gregorio voleva che trasparissero solo alcuni aspetti.

---

<sup>379</sup> I, 77.

<sup>380</sup> II, 20. La crescente minaccia delle popolazioni slave sui Balcani fu elemento di grande preoccupazione per Maurizio, che fu costretto a intervenire militarmente nella regione. Per una panoramica sulla situazione regionale nel decennio 580-590 si veda B. Ferjančić, *Invasions et installations des Slaves dans les Balkans*, pp. 98-102. Sul tema in generale si vedano i saggi contenuti in *Gli Slavi occidentali e meridionali nell'alto Medioevo*.

<sup>381</sup> I, 43.

<sup>382</sup> XI, 12.

### 3.4 In conclusione: i longobardi nel *Registrum*

Nell'analizzare il rapporto tra Gregorio e i longobardi gli studiosi sono soliti concentrarsi su un momento ben preciso: quello delle razzie longobarde nel centro e nel sud Italia e dell'assedio di Roma, impiegata come modello generale per delineare l'atteggiamento di Gregorio nei loro confronti. Tale tendenza è comprensibile anche in virtù del fatto che la maggior parte delle lettere che citano i longobardi risalgono agli anni turbolenti in cui Gregorio si occupa della difesa di Roma<sup>383</sup>. Nel corso del tempo lo scontro tra longobardi e bizantini cambiò natura, passando da un'espansione volta alla conquista a un ciclico razzare e rapire ostaggi per poi ottenere un tributo<sup>384</sup>. Le trattative furono comunque lunghe e necessitarono di una mediazione fornita talvolta dal papa tramite l'apporto di altre personalità ecclesiastiche. Gregorio si dovette muovere in uno scenario attraversato da correnti sia interne che esterne alle varie parti in lotta, che non presentavano ai suoi occhi un aspetto coeso e uniforme<sup>385</sup>.

Nell'interpretazione di Walter Pohl, la strategia di Gregorio ricalcava quella della diplomazia romana, basata sulla scelta di interlocutori autorevoli presso cui costruirsi una credibilità anche attraverso donativi, per poi tentare di rafforzare la posizione di figure potenti aperte al compromesso nel tentativo di stabilizzare la situazione<sup>386</sup>. Una simile lettura ha senza dubbio dei punti di forza ma rischia al contempo di suggerire che Gregorio fosse interessato a rivendicare per sé un ruolo attivo nella dimensione politica e che mantenesse sugli eventi lo sguardo proprio di un navigato funzionario imperiale. La preparazione e la vita del pontefice senza dubbio suggeriscono tale interpretazione "politica", ma la cronologia degli eventi derivata dalle missive papali lascia intendere che egli, al contrario di quanto molti pensano, subisse la forza degli eventi trovandosi costretto a reagire: il suo non era un atteggiamento propositivo ma reattivo.

Il tema dello sguardo gregoriano sui longobardi è strettamente connesso a quello delle sue presunte ambizioni politiche: l'approccio slegato dalle operazioni dell'esarca non deve lasciar intendere che Gregorio agisse di sua iniziativa perché ambiva a liberarsi del controllo di Costantinopoli<sup>387</sup>. La *querelle* con l'imperatore mostra un pontefice che agisce autonomamente

---

<sup>383</sup> Azzara, *Gregorio Magno, i Longobardi*, p. 9.

<sup>384</sup> Gasparri, *Gregorio e l'Italia meridionale*, p. 89.

<sup>385</sup> Pohl, *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi*, p. 28.

<sup>386</sup> *Ivi*, p. 25. Non che questa sia una posizione universalmente condivisa: si veda per esempio F.E. Consolino, *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, p. 240, dove afferma che nella lettera IX, 68 del nov/dic 598 l'azione della regina longobarda è "scorporata" da quella del marito. Trovo difficile supportare questa ipotesi anche perché Gregorio parla espressamente del fatto che la regina ha avuto un ruolo importante nella stipula della pace.

<sup>387</sup> V. Paronetto, *I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno*, pp. 567-568, pone molto l'accento sul presunto allontanamento da parte di Gregorio dall'ottica politica imperiale a favore del suo impegno pastorale rivolto a far cessare il massacro delle genti italiche vessate dalla fame e dalla guerra.

perché incalzato dalla contingenza in un momento in cui la forza di Bisanzio e la presenza di soldati imperiali all'interno di Roma e dei territori limitrofi scarseggiavano. A testimonianza di come il papa non si interessasse costantemente di ciò che accadeva nei territori lontani dall'Urbe si può pensare alla lettera al vescovo Costanzo (IV, 2) del settembre 593, mediante la quale chiedeva notizie sugli accadimenti interni al regno longobardo. Altro esempio è costituito dalla missiva al prefetto d'Africa Innocenzo (X, 16) in cui ammetteva di non sapere nemmeno se Agilulfo fosse vivo. I suoi timori erano legati alla possibile fine del periodo di pace, ma il fatto che egli non avesse gli strumenti per filtrare determinate notizie induce a negare una sua attenzione costante alla dimensione politica e ai longobardi.

Gregorio operò su un piano parallelo rispetto a quello della diplomazia degli ufficiali imperiali, senza staccarsi dall'impero, andando a sopperire a un vuoto di potere in una situazione di estrema urgenza militare senza diventare un *leader* cittadino autonomo<sup>388</sup>. In tal senso egli era uomo del suo tempo e non aveva intenzione di entrare in conflitto con Bisanzio: il tono stesso della lettera a Maurizio lo dimostra, dato che per lunghi tratti di essa si dà spazio a quella che è una vera e propria autodifesa da parte del pontefice. Le lettere di protesta contro esarca e imperatore non testimoniano una rottura con l'Impero e i suoi rappresentanti in Italia, quanto piuttosto un invito accorato a preoccuparsi della situazione di difficoltà in cui versava Gregorio. Quello che parla è il pastore di anime, preoccupato per la sofferenza del suo gregge, deciso a smuovere le coscienze e invitare chi detiene il potere politico a una conversione morale e a impegnarsi efficacemente per alleviare i patimenti di chi soffre<sup>389</sup>.

Per queste e altre ragioni nelle lettere prese in considerazione, al di là delle costruzioni retoriche, l'intento principale è rendere conto di una serie di iniziative attuate senza voler cercare l'indipendenza da Bisanzio<sup>390</sup>. Ulteriore prova di tale lettura può essere trovata nell'analisi della lettera a Foca (XIII, 39), dove non viene fatto nessun riferimento alla situazione politica del tempo, sebbene già nel 601 gli scontri tra longobardi e bizantini avessero raggiunto un nuovo culmine, allorché l'esarca Callinico, succeduto a Romano nel 596, catturò presso Parma la figlia di Agilulfo e suo marito Godescalco. Il re longobardo assediò e conquistò Padova, mentre nel 602 prese il *castrum* di Monselice, evento che causò la rimozione di Callinico e l'arrivo di Smaragdo a guida dei territori bizantini in Italia. L'anno dopo – proprio nel mese di luglio, quando Gregorio scriveva a Foca – Agilulfo, rinforzato da un contingente di

---

<sup>388</sup> A. Izdebski, *Bishops in late antiquity: social importance vs political power*, p. 166.

<sup>389</sup> Dagens, *Saint Grégoire le Grand*, pp. 41-43.

<sup>390</sup> Il ruolo di intermediario, anche autonomo rispetto al potere imperiale, ricoperto da Gregorio, è messo in risalto relativamente a questa oltre che a altre problematiche in C. Soraci, *L'impegno e il ruolo di Gregorio Magno nella risoluzione dei conflitti. La testimonianza del Registrum epistularum*.

Avari, conquistava Cremona, Mantova e Vulturina (forse l'odierna Viadana) obbligando l'esarca a restituire i prigionieri e a concludere una tregua, che doveva estendersi dal settembre 603 all'aprile 605<sup>391</sup>.

Sembra che il pontefice non sapesse o non fosse preoccupato dalla fase di rinnovata aggressività, ma più probabilmente non aveva citato l'offensiva perché essa non minacciava direttamente Roma. Anche rivolgendosi a Teodolinda per congratularsi del battesimo di Adaloaldo, il pontefice non fece nessun accenno alla situazione politico-militare, mentre dopo la pace del 598 aveva sottolineato l'importanza della regina nel mantenere i contatti che permisero la stipula della pace con Agilulfo (IX, 68), che in quel caso invece interessava anche Roma e i territori limitrofi. Ribadire simili concetti è importante perché talvolta si cercano ancora nel pontificato di Gregorio Magno le origini del distacco di Roma da Costantinopoli, basando tale idea sui carteggi tra il papa e i vari *reges gentium*, con particolare attenzione al dialogo con i franchi, futuri difensori del papato a partire dalla seconda metà del secolo VIII. Talvolta gli studi sul pontefice, adottando una prospettiva teleologica, eccedono nell'attribuire volontà autonomistica a un papa che anzi si dimostrava disposto a collaborare con le autorità civili e agiva di sua iniziativa solo di fronte a evidenti vuoti di potere.

A lungo la storiografia ha anche visto nei rapporti con i diversi re occidentali il tentativo da parte papale di legarsi a un'altra entità politica, alternativa all'impero, come l'inizio di un percorso che porterà all'alleanza franco-papale del secolo VIII. Nonostante gli occasionali contrasti il ruolo del *christianissimus imperator* non venne mai meno nell'orizzonte mentale di Gregorio<sup>392</sup> che concepiva i re "barbari" dei regni occidentali, anche sul piano ideologico, a un livello inferiore rispetto all'imperatore<sup>393</sup>. All'interno della categoria dei re di stirpe Gregorio fa distinzione tra cattolici e non cattolici, laddove i primi, pur essendo sempre posti al di sotto dell'imperatore, godono di maggiore considerazione e si vedono attribuite quelle missioni di lotta all'eresia e mantenimento della fede cui spesso sono associati anche gli ufficiali bizantini e i vescovi. I longobardi non sono tagliati fuori da tale contesto, anche in virtù della capacità di modulare il discorso propria di Gregorio. Per fare un esempio, due qualità proprie di un buon sovrano e che ritornano di frequente nelle lettere, come *bonitas* e *prudentia*, compaiono sia nelle missive alla regina franca Brunichilda (IV, 5) e a Maurizio (V, 36) come in quelle dirette

---

<sup>391</sup> J. Jarnut, *Storia dei Longobardi*, pp. 41-42 e G. Ravagnani, *I Bizantini in Italia*, pp. 101-102. Jarnut colloca la cattura della figlia di Agilulfo e di Godescalco nel 602.

<sup>392</sup> Per una riflessione sulla missione presso gli Angli da interpretarsi non come una prima affermazione di autonomia da parte del papato, come a lungo è stata descritta, ma come una missione condotta nell'orbita imperiale di cui Gregorio era un rappresentante si veda R. A. Markus, *Gregory the Great's Europe*, in particolare pp. 29-34, dove si sottolinea come la rappresentazione gregoriana dell'occidente europeo seguisse ancora le categorie imperiali di realtà soggette e inferiori rispetto a Bisanzio.

<sup>393</sup> C. Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale*, pp. 146-151.

a Teodolinda e Agilulfo, senza dimenticare che rivolgendosi ad Adaloaldo i propri auguri il papa riprendeva il modello basato sulla correlazione tra fama terrena e gloria celeste utilizzato con altri re<sup>394</sup>.

Se si esamina la consistenza degli scambi epistolari con i vari regnanti emerge il fatto che in realtà ai re “barbari” Gregorio parla poco in generale<sup>395</sup>: al visigoto Reccaredo egli scrive una sola lettera dopo che riceve notizia della sua conversione al cattolicesimo<sup>396</sup>; a Berta e Adilberto, regina e re degli Angli, si registra una lettera a testa<sup>397</sup>, mentre ad Agilulfo e Teodolinda vengono inviate rispettivamente una e quattro lettere, di cui la prima di fatto non venne mai recapitata. Di conseguenza si può desumere che lo scarso interesse di Gregorio per i regnanti longobardi seguisse una consuetudine radicata anche nel dialogo con altre realtà, in base alla quale il papa limitava i contatti alla dimensione pastorale, dedicandosi talvolta all’eliminazione di prassi scorrette in uso presso le chiese dei vari regni.

Il carteggio più ampio è costituito dalla corrispondenza tra papa e re franchi, che in realtà in quanto a numero di lettere passano in secondo piano rispetto alla regina Brunichilde, dato che ai re Childeberto II, Teoderico II e Teodeberto II vengono inviate un totale di 8 lettere, mentre quelle destinate a Brunichilde sono 10. Il numero elevato di comunicazioni destinate alla regina è dovuto al fatto che ella rivestiva un ruolo di primo piano all’interno del regno, che si trovò di fatto a guidare a seguito di una serie di contingenze<sup>398</sup>. Il pontefice si rivolse spesso a lei in relazione agli abusi delle cariche ecclesiastiche, poiché la regina era una delle personalità più coinvolte nella loro riassegnazione e nel funzionamento dei meccanismi interni della Chiesa locale, una delle basi su cui i re merovingi costruivano il loro potere<sup>399</sup>.

I contatti di Gregorio col mondo franco riguardano quasi esclusivamente questioni di natura ecclesiastica: nelle lettere destinate a Brunichilde, si condannano infatti la simonia e l’accesso dei laici alle cariche ecclesiastiche<sup>400</sup>. Altro tema importante è la richiesta di appoggio per la spedizione di Agostino e dei monaci verso l’Inghilterra, compiuta in varie fasi, oggetto di ben

---

<sup>394</sup> C. Azzara, *Gregorio Magno, i Longobardi e l’Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto*, pp. 22-23.

<sup>395</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>396</sup> XI, 229.

<sup>397</sup> XI, 35 e 37. Sia nelle lettere dirette in Spagna sia in quelle dirette nell’Anglia il pontefice utilizza, seppur con sfumature diverse, l’immagine di Costantino come *speculum* cui i sovrani barbari potevano accostarsi, come affermato in P. Pellegrini, *Costantino in Gregorio Magno: luci ed ombre di un’immagine*, pp. 74-78.

<sup>398</sup> Wood, *The Merovingian Kingdoms*, p. 130. Sulla collaborazione tra la regina e Gregorio per creare uno spazio sia politico che religioso parla B. Dumézil, *La reine Brunehaut*, pp. 289-290.

<sup>399</sup> *Ivi*, pp. 131-134.

<sup>400</sup> V, 58; V, 60; VIII, 4; IX, 214; IX, 216; IX, 219; IX, 223; XI, 38; XI, 40; XI, 42; XI, 47; XI, 49; XI, 50; XI, 51.

sedici lettere<sup>401</sup>. L'invio della missione presso gli Angli divenne importante per la conoscenza del mondo franco: prima del 596, anno della missione di Agostino, Gregorio aveva rapporti solo con la Provenza, dove la chiesa romana aveva dei possedimenti, ma con il transito dei pellegrini verso l'Inghilterra i contatti con i Franchi divennero di più fitti e ampi<sup>402</sup>. Nel 595 il vescovo Virgilio di Arles scrisse a Gregorio chiedendogli il rinnovo della vicaria papale e dell'uso del pallio (il vescovo della città era stato fatto vicario da papa Zosimo nel 417 e Cesario e molti altri avevano ricevuto il pallio)<sup>403</sup>.

L'instaurazione di un dialogo con i regnanti transalpini è rivolta a correggere gli aspetti che secondo Gregorio non sono consoni a una condotta retta da parte del clero e di conseguenza anche da parte del re, che deve preoccuparsi di difendere la fede dall'alto del suo ruolo di *rector*. La politica trova spazio solo una volta, in una lettera del novembre 602, destinata a Teoderico<sup>404</sup>, in cui Gregorio si augura che i franchi possano al più presto stipulare una pace completa con l'impero, per rendere il regno solido e stabile in direzione della salvezza.

Occorre inoltre notare che nelle sue missive il pontefice – rivolgendosi ai rappresentanti dei *regna* romano-barbarici o ai duchi longobardi – utilizza gli attributi propri degli ufficiali bizantini di più alto grado, ponendoli quindi a un livello subordinato rispetto all'imperatore<sup>405</sup>. Ciò non significa che il papa concepisse questi sovrani come perfettamente integrati nel sistema politico imperiale, ma che si era mantenuta in uso una prassi di tipo amministrativo-burocratica propria del mondo romano. Il pontefice applica alle realtà nuove dei *regna* romano-barbarici le categorie mentali del suo mondo sedimentatesi nella prassi della cancelleria pontificia che vede simili attributi riempire un vuoto nei rapporti tra Gregorio e i *regna*. Tale considerazione assume maggior valore se si pensa che la suddetta terminologia non è presente solo nelle lettere di Gregorio ma anche in quelle di papi precedenti<sup>406</sup>.

---

<sup>401</sup> VI, 51; VI, 52; VI, 53; VI, 54; VI, 55; VI, 57; VI, 59; VI, 60; IX, 223; XI, 34; XI, 38; XI, 41; XI, 45; XI, 47; XI, 48; XI, 51. In alcune poi le tematiche si sovrappongono, dato che l'impegno di Gregorio per la "riforma" della chiesa franca è una preoccupazione costante.

<sup>402</sup> A questo proposito si veda L. Pietri, *Grégoire le Grand et la Gaule: le projet pour la réforme de l'Eglise gauloise* e B. Judic, *L'influence de Grégoire le Grand dans la Provence du VII<sup>e</sup> siècle*, pp. 90-91.

<sup>403</sup> La dinamica è confermata dalle lettere: prima del luglio 596, a cui risalgono le prime lettere destinate a chiedere ai re merovingi il sostegno per la spedizione di Agostino e dei suoi monaci, Gregorio scrive a interlocutori oltre le Alpi solo sei volte. Tre di queste lettere, III, 33; VI, 5 e VI, 6, sono legate alla gestione del *patrimoniolum* provenzale della chiesa romana, mentre le altre tre (V, 58, 59 e 60) sono legate alla questione del conferimento del pallio a Virgilio di Arles. Pare che la richiesta fosse supportata anche da Childeberto II, all'epoca re di Austrasia, Aquitania e Borgogna, occasione preziosa per il papa per raccomandare al sovrano e al vescovo di lottare contro la simonia e la prassi di nominare laici sui seggi vescovili, come sottolineato in Markus, *Gregorio Magno*, pp. 197-198. Non manca chi sostiene che tale iniziativa fosse partita da Gregorio, interessato a rafforzare il legame con i franchi per far progredire la lotta alla simonia, si veda C. Urso, *I regna francorum e Gregorio Magno: fra politica ecclesiastica e impegno pastorale*, p. 331.

<sup>404</sup> XIII, 7.

<sup>405</sup> Azzara, *Gregorio Magno*, pp. 13-15.

<sup>406</sup> Si veda la lettera di Pelagio I (Ep. pp. 3-5) al vescovo Sapaudo, dove il papa afferma di aver scritto al *gloriosissimo communi filio, regi Childeberto*. In tutte le lettere di Pelagio I in cui compare il sovrano franco (Epp.

Il legame tra Gregorio e Brunichilda induce a istituire un parallelo col rapporto intrattenuto con Teodolinda. In generale si può dire che la comunicazione di Gregorio con le regine “barbare” costituisce un caso alquanto raro, trattandosi di un canale di comunicazione che dimostra come il pontefice fosse in grado di recuperare informazioni riguardo al loro ruolo a corte – si pensi all’importanza di Brunichilda nel regno franco – e che quindi capisse con chi e quando allacciare rapporti<sup>407</sup>. Altro dato da non sottovalutare è che per quanto riguarda il mondo franco, così come accadeva per il nord Italia, il papa aveva a disposizione le informazioni fornitegli dal rettore del *patrimoniolum* che la chiesa di Roma aveva in Provenza e anche grazie a questa base d’appoggio poteva indirizzare meglio i suoi sforzi per stringere legami più saldi con i regni transalpini. Se si guarda ai contatti con Teodolinda lo schema è lo stesso, dato che in più di un’occasione nel corso dell’analisi si è palesato il ruolo di intermediazione svolto dal vescovo milanese Costanzo.

Le finalità delle conversazioni intrattenute con le due regine sono tuttavia almeno in parte diverse, dato che con Brunichilde l’obiettivo principale è promuovere una riforma ecclesiastica, mentre la sua controparte longobarda doveva fungere da canale di comunicazione per entrare in contatto con Agilulfo. Non è possibile scindere completamente la dimensione politica da quella religiosa, perché una fede comune poteva costituire un elemento importante per avvicinare su altri piani i rappresentanti del mondo longobardo, pur tenendo conto del fatto che Teodolinda era di fede tricapitolina.

Al netto di tutte queste riflessioni, il rapporto di Gregorio col mondo longobardo e di conseguenza la rappresentazione di esso proposta appaiono complessi e sfaccettati. Il pensiero del pontefice riguardo ai longobardi non può essere definito secondo coordinate stabili, ma è in costante trasformazione, e agli occhi di chi legge viene orientato da una serie di espressioni che ricorrono in maniera più o meno frequente all’interno delle lettere. Gregorio vive un tempo di grande incertezza per quanto riguarda gli assetti politici e territoriali della Penisola, trovandosi suo malgrado costretto a rispondere in prima persona alla minaccia militare longobarda. I momenti di difficoltà sono talvolta presi a esempio dalla storiografia per caratterizzare in senso negativo la dialettica con i longobardi per tutta la durata del pontificato gregoriano. In realtà se si considerano tutte e 35 le lettere in cui i longobardi compaiono come interlocutori diretti o vengono citati, le espressioni negative legate a essi compaiono solo dieci volte e otto di queste

---

3, 4, 6, 7, 9, 19) si parla di *rex gloriosissimus filius noster* e/o di *domnus filius gloriosissimus atque praecellentissimus rex*; si veda *Pelagii I papae epistulae quae supersunt* e la lettera di Pelagio II al vescovo di Auxerre Aunario, (Ep. 9 pp. 448-449) in *Epistolae Aevi Merovingici collectae*.

<sup>407</sup> Consolino, *Il papa e le regine*, pp. 225-249. Per una panoramica sulla concezione della donna in Gregorio Magno e ulteriori riferimenti bibliografici si veda W. J. Wilkins, “*Submitting the Neck of Your Mind*”: *Gregory the Great and Women of Power*.

sono legate a particolari aree tematiche, come il termine *nefandus* o l'espressione *inter gladios Langobardorum*: difficile quindi cogliere elementi che possano portare a una condanna definitiva e irrevocabile. Sebbene l'accostamento ai longobardi del termine *nefandissimus* trovi una sua precisa origine non solo nelle lettere di Pelagio II – per cui è noto che Gregorio scrisse almeno una lettera – ma soprattutto nella precedente legislazione tardoantica e giustiniana, una mera interpretazione politica di tale espediente retorico rischia di essere limitante, così come appare limitante evidenziare solamente gli elementi di continuità con la retorica del predecessore e della legislazione imperiale. Le missive del papa infatti non adottano tale retorica per decretare la totale chiusura nei confronti dei longobardi, ma per uniformarsi a una prassi stilistica di fatto utilizzata in poche occasioni e mutuata dalla cancelleria imperiale.

Si può in realtà delineare un percorso dagli sviluppi positivi, nel senso che il papa acquisì col passare del tempo possibilità sempre più frequenti e concrete di stabilire un legame pacifico con i nuovi arrivati nella Penisola: basti pensare alla stipula della pace dopo i turbolenti anni compresi tra il 592 e il 594, di fatto una risoluzione in senso pacifico delle tensioni politiche precedenti. Simile discorso si attaglia bene al confronto tra Gregorio e Agilulfo e Teodolinda, molto meno con i duchi del centro e del sud Italia: da una parte – veicolato dalla positiva notizia del battesimo cattolico di Adaloaldo – il pontefice può iniziare a costruire un dialogo basato su un territorio comune, ossia quello di una fede condivisa, dall'altra invece non può fidarsi di una serie di capi militari su cui nemmeno Agilulfo aveva il controllo e che basavano il loro potere sulla loro capacità di procurare beni e ricchezze ai guerrieri di cui si erano messi a capo.

La scarsa fiducia del papa è dovuta alla mancanza di un processo di accentramento del potere in un'unica realtà, come stava cercando di fare Agilulfo con i possedimenti longobardi nel nord. La presenza di più entità autonome – frutto anche della politica bizantina che aveva tentato di impiegare truppe riottose per controllare parti della Penisola – non consente di creare collegamenti stabili con diversi capi locali che perseguono politiche autonome. Pensare che il pontefice avesse una concezione univoca del mondo longobardo è difficile anche perché di mondo longobardo non si può parlare se non come di una galassia in frequente mutamento, in cui manca un punto di riferimento stabile costituito da un sovrano che sta ancora costruendo il suo potere. Al contempo l'impegno politico non offusca quello pastorale, mai completamente abbandonato anche se si tratta di relazionarsi con coloro che fino a poco tempo prima avevano minacciato direttamente Roma. Gli scambi epistolari con gli ufficiali bizantini degli anni 591-592 risultano particolarmente interessanti in tal senso, perché permettono di capire come la situazione politica fosse fluida e come Gregorio fosse in grado, mosso dalle contingenze, di operare su più piani: si preoccupava della salvezza dell'anima di eretici e pagani, fossero essi

romani o longobardi, pur non esitando a suggerire ai militari di utilizzare ogni mezzo per garantire la sicurezza del territorio quando la presenza longobarda costituiva una minaccia per Roma.

Secondo Sofia Boesch Gajano, nella lettura dell'epistolario si può individuare l'inizio di una nuova fase nel confronto con i longobardi da parte del pontefice, con i quali egli utilizza le armi della diplomazia per ottenere più di quanto non avrebbe potuto continuando a opporsi a essi, trasformazione che si riflette anche nei suoi rapporti con gli altri *regna* dell'occidente<sup>408</sup>. Dopo l'esame dell'epistolario è possibile affermare invece che il suo agire non è dettato da un progetto ben preciso, ma più che altro dal grande realismo politico dimostrato in molte occasioni. Se prima infatti egli è costretto ad agire per far fronte al vuoto di potere e alla mancanza di coordinamento tra i vari reparti bizantini presenti a Roma e in tutta la Penisola, in seguito può avanzare una concreta proposta di pace perché la situazione si è almeno in parte stabilizzata. Claudio Azzara ha parlato invece di una persistente “duplicità di fondo”, sostenendo che l'epoca del pontefice lasciava aperte molte possibilità non tutte positive per la prosecuzione del dialogo tra Roma e i longobardi<sup>409</sup>. Se tale duplicità è mai esistita occorre forse trasferirla ai diversi interlocutori del papa, che in virtù delle differenti posizioni e ambizioni non garantivano un quadro uniforme con cui potersi confrontare.

Altri autori invece negano che si possa riscontrare un qualsiasi tipo di avvicinamento tra le due parti, arrivando persino a dire, come Robert Markus, che «a Gregorio i longobardi non piacevano»<sup>410</sup>. Pur non volendo negare le difficoltà iniziali non è possibile mettere da parte le evidenze che conducono alla nascita di uno spiraglio aperto su una collaborazione che potenzialmente può stabilizzarsi in una convivenza pacifica. Descrivendo in modo totalmente negativo tale rapporto – ma anche parlare di una “duplicità” legata alla prospettiva di lungo periodo – si rischia ancora una volta di indirizzare il pontificato gregoriano verso gli esiti definitivi del secolo VIII: si proiettano così contrapposizioni su un periodo che invece vedeva aprirsi molte possibilità diverse tra loro. Se non si riesce a parlare della dialettica longobardi-Gregorio in termini totalmente positivi si può almeno ricordare la relativa indifferenza mostrata dal pontefice dopo la stipula della pace, molto lontana da una totale condanna. Risulta sempre difficile rivolgersi al pontificato di Gregorio e al suo sguardo gettato sul mondo longobardo senza pensare ai successivi scontri che confluirono nella caduta del regno nel 774 ma, quando

---

<sup>408</sup> Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, pp. 116-117.

<sup>409</sup> Azzara, *Gregorio Magno, i Longobardi e l'Occidente*, p. 67.

<sup>410</sup> Markus, *Gregorio Magno*, p. 116.

ci si libera da tale prospettiva “finalistica” è possibile invece lasciare aperte più possibilità e apprezzare la versatilità a livello sia istituzionale sia personale del papa.

Uno sguardo scevro da pregiudizi in cui l’incomunicabilità tra le parti non trova spazio è confortato anche dall’analisi delle immagini e della terminologia impiegati per rappresentare i longobardi. Le espressioni negative come quelle derivate da *nefas* rimangono inscritte in un codice comunicativo adottato negli scambi con l’imperatore e i suoi familiari, mentre la visione delle ubique spade longobarde rimane dapprima anch’essa legata a un fattore geografico, per poi fungere da efficace sintesi della concezione stessa della vita da parte del pontefice. Al di là di tali espressioni rimane una serie di relazioni volte a conoscere e a capire chi sono i nuovi interlocutori con cui il papa si trova a dover dialogare, prive di un qualsiasi retroterra di tipo ideologico che ne condiziona l’esito. Coesistono di fatto due “versioni” dello stesso Gregorio che si rivolgono a realtà diverse, in una sovrapposizione di piani che rende difficile trovare una chiave di lettura unica per accostarsi al *Registrum*, ma che dimostra la duttilità e la complessità di pensiero di un grande papa, il quale riassume in sé la fine dell’antichità e l’inizio del medioevo.

Si è cercato di mettere in evidenza come il ricorso alle espressioni formulari di condanna, già enucleato in studi precedenti, non fosse sempre dettato dalle medesime esigenze. Il riferimento alle spade o a *nefas* di fatto riflette il dualismo gregoriano corporeo/materiale connesso alla suddivisione dualistica Stato/Chiesa: secondo il pontefice infatti il potere temporale e quello spirituale si dovevano compenetrare per garantire un retto governo della *res publica* e delle anime attraverso un dualismo dei poteri e dei diritti (*canones et leges*) che diventa l’unico mezzo per proteggere l’uomo e il credente<sup>411</sup>. Tale complementarità ha come contropartita una tensione strutturale evidente anche all’interno di altri ambiti del pensiero di Gregorio, laddove ad esempio egli da una parte si lamenta di essere stato strappato alla pace del chiostro e dall’altra invece si dedica con grande slancio alle necessità del suo gregge<sup>412</sup>.

Il dualismo gregoriano scinde l’utilizzo di uno stesso termine – quando egli parla ai vescovi l’aggettivo *nefandissimus* non ha la medesima valenza rispetto a quando lo usa con l’imperatore – e dell’espressione legata alle spade nemiche, che viene adattata a contesti tra loro molto diversi. Se i longobardi rimangono talvolta *nefandissimi* con interlocutori diversi, lo studio condotto sulle altre occorrenze del termine e delle altre aggettivazioni di *nefas* nell’epistolario e in altre opere gregoriane induce a pensare che il papa utilizzasse coscientemente il lemma attribuendogli a seconda dei contesti un valore che se non era del tutto diverso almeno in larga

---

<sup>411</sup> G. Cracco, *Gregorio “morale”: la costruzione di una identità*, pp. 191-192.

<sup>412</sup> Sul rapporto tra Stato e Chiesa si veda C. Straw, *Gregory’s politics*, in particolare pp. 50-52, 58.

parte era differente. In tal senso nella comunicazione ai vescovi italici la condanna di Autari avviene sul piano religioso ed è contrapposta all'esortazione al proselitismo nei confronti di chi ancora non aveva abbracciato il cattolicesimo. La dimensione propriamente politica nel caso specifico viene accantonata e torna ad avvicinarsi alle radici semantiche di *nefas*, così come avviene in molte altre lettere in cui il papa si lamenta dei cattivi comportamenti degli ecclesiastici o della presunta minaccia degli eretici, senza mai chiamare in causa i longobardi. Risulta quindi difficile parlare di una continuità forte con le lettere della cancelleria imperiale di fine secolo VI o anche di quelle di Pelagio II, perché il dato più eminentemente "politico" non trova lo spazio e l'importanza che per esempio gli verrà attribuita dai papi del secolo VIII. Simile discorso vale per le spade: la contingenza delle violenze longobarde viene riassunta sotto un'espressione generale che però ha valenza diversa si tratti di un'omelia, di una lettera all'imperatore o di un dialogo tra vescovi in cui si celebrano i reciproci successi e si piangono le rispettive sofferenze. In tal senso è utile appoggiarsi alla cronologia, che consente di comprendere come le comunicazioni ai longobardi o quelle che ne fanno riferimento siano in realtà concentrate per la maggior parte in un lasso di tempo ridotto, a seguito del quale Gregorio non dedica loro maggiore attenzione rispetto ad altre realtà "barbariche".

Alla luce delle dinamiche che intercorrevano negli scambi epistolari con i regni romano-barbarici, il dialogo con Agilulfo non era molto diverso da quello intrattenuto con gli altri *reges* occidentali. Gregorio propone *in primis* l'immagine di un papa costretto a reagire alla situazione contingente in maniera rapida per far fronte a un quadro politico-militare complicato. Il suo atteggiamento nei confronti dei longobardi non è mai volto alla condanna o al rifiuto a priori, anzi la risposta alla minaccia militare è la pace. In questo modo il papa inizia a costruire un dialogo e in seguito un legame simile a quello stretto con i altri *reges gentium*, gettando le basi per una normalizzazione dei rapporti con i regnanti longobardi.

### **3.5 Un'escursione nell'agiografia: i *Dialogi***

#### **3.5.1 Origini e composizione del testo**

Per poter presentare una panoramica completa dello sguardo di Gregorio nei confronti dei longobardi, non si può evitare di prendere in considerazione anche i *Dialogi*, opera tanto famosa quanto controversa<sup>413</sup>. Si tratta di una raccolta di vite di santi e dei miracoli da essi compiuti strutturata in quattro libri, costruita sul confronto tra Gregorio e Pietro, allievo e maestro<sup>414</sup>. A

---

<sup>413</sup> Rimando al testo edito con traduzione a fronte e apparato critico *Storie di santi e di diavoli*, che segue l'edizione critica curata da A. de Vogüé. D'ora in avanti vi si farà riferimento solo con *Dialogi*, specificando il numero del volume e la pagina qualora si faccia riferimento all'introduzione del curatore o alle note critiche.

<sup>414</sup> *Dialogi*, I *Prol.*, 7.

eccezione del secondo libro, interamente dedicato alla vita di san Benedetto, si racconta senza soluzione di continuità del miracoloso che scaturisce dall'operato dei santi in vita e in morte, con un'attenzione particolare a quelli che sono i luoghi in cui opera il pontefice.

Sono stati sollevati dubbi riguardo all'autenticità del testo, tanto che alcuni studiosi hanno negato la paternità del pontefice<sup>415</sup>. Tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX – ma questa ipotesi è riemersa anche in seguito – i *Dialogi* erano visti come un lavoro secondario, una concessione alla fede e ai gusti popolari, dato il loro incentrarsi prevalentemente sui miracoli e la semplicità dello stile<sup>416</sup>. Per molti la scelta dialogica è un'ulteriore conferma che i destinatari erano gli appartenenti agli strati inferiori della società<sup>417</sup>. Il testo gregoriano si distingue infatti per il registro basso e “popolare”, ma anche e soprattutto per la “materialità” e la semplicità delle situazioni raccontate, che descrivono un mondo vivo e in movimento. Si tratta di episodi che suggeriscono all'ascoltatore – in primis Pietro, che a più riprese testimonia il suo stupore – non solo una serie di riflessioni, ma anche emozioni diverse tra loro, a dimostrazione di come questa tra tutte le opere di Gregorio sia diretta a cercare anche un riscontro più “epidermico”, che nasce da un contesto meno meditato rispetto alle riflessioni contenute in testi come quelli dei commenti omiletici o del libro di Giobbe<sup>418</sup>. Nella dialettica tra aspetti materiali e spirituali risiede una delle caratteristiche dei *Dialogi* e comune a tutto il genere agiografico, in particolare per quanto riguarda il periodo altomedievale.

In realtà la tesi basata sulla semplicità dello stile non si è dimostrata esaustiva, come già sottolineato da Gustavo Vinay, che notava come parlare di un testo destinato a un pubblico di ceto e cultura bassi vuol dire ragionare per gradi di spiritualità – dove i *Dialogi* costituirebbero un grado basso in contrapposizione a quello normale, alto, di Gregorio – creando una separazione estranea al pensiero del pontefice<sup>419</sup>. A questo proposito è utile citare un celebre passo dei *Moralia in Iob*, in cui il pontefice, parlando delle Scritture, afferma che la Bibbia è

---

<sup>415</sup> In particolare Francis Clark ha dato vita a un più che ventennale dibattito sull'autenticità del testo, esito di più di cinquant'anni di studi, senza però ottenere grande consenso presso la comunità scientifica. Tra i suoi lavori citiamo F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*; per altri titoli si veda la bibliografia in *Storie di santi e di diavoli*, I, pp. LXXXVI-LXXXVII.

<sup>416</sup> A. Degl'Innocenti, *Dialogorum Libri IV*, pp. 253-254.

<sup>417</sup> Prima di Gregorio si trovano esempi di opere scritte in forma dialogica solo nei *Dialogi* di Sulpicio Severo e nelle *Conlationes* di Cassiano. Un'altra fonte di ispirazione possibile è l'*Historia monachorum in Aegypto* tradotta da Rufino, un'antologia agiografica, non dissimile peraltro dall'opera di Sulpicio Severo, il cui stile è vicino a quello del II e del III libro. Si può evidenziare una differenza rispetto a altre opere nel fatto che *narratio* ed *expositio* si integrano all'interno del testo, consentendo di passare da un santo all'altro senza rotture e rendendo coerente tutta l'opera. Questo intreccio è portato avanti attraverso il dialogo, con cui viene esplicitata la spiegazione e la riflessione dottrinale e morale collegata al racconto, si veda S. Pricoco, *Introduzione*, in *Storie di santi e di diavoli*, Vol. I, pp. L-LI.

<sup>418</sup> Un breve accenno alla dimensione emozionale viene fatta da G. Cremascoli, *L'emozione del prodigio nel racconto dei «Dialogi» di Gregorio Magno*.

<sup>419</sup> G. Vinay, *Il messaggio inceppato di Gregorio Magno*, p. 34.

come un fiume dove può nuotare un elefante e camminare un agnello<sup>420</sup>; essa è come la manna del deserto che si adatta ai gusti di tutti, siano essi saggi oppure semplici e incolti<sup>421</sup>. Le Scritture possono e devono essere messe a disposizione di tutti coloro che il predicatore si trova davanti nel corso della sua opera di guida dei fedeli attraverso la sua capacità di adattare il messaggio in base all'uditorio.

La narrazione proposta nei *Dialogi* non può essere considerata a parte rispetto a quanto si legge nelle altre opere di Gregorio, perché anch'essa rientra nel suo progetto di rendere partecipi tutti i fedeli – a prescindere dal loro livello culturale – della riscoperta di una dimensione escatologica della fede, precedentemente accantonata ma che in quel momento era riemersa in maniera preponderante<sup>422</sup>. Chi scrive parla di un tempo di grande crisi e cambiamento, tanto che persino i santi sono difficili da trovare ed è forte la sensazione di essere stati abbandonati da Dio<sup>423</sup>. In questo senso i miracoli sono fondamentali perché costituiscono una manifestazione tangibile e immediata del divino<sup>424</sup>.

Secondo un filone interpretativo molto seguito, ciò che caratterizza in modo inequivocabile il santo nel testo gregoriano non è tanto il tempo quanto lo spazio, che diventa un elemento costitutivo dell'*iter* verso la santità per i diversi personaggi<sup>425</sup>. Il dato spaziale pone in primo piano Roma e i territori a essa limitrofi, mentre tutto il resto della Penisola, con qualche eccezione, è lasciato sullo sfondo: un modo per rinsaldare la comunità che gravitava attorno a Roma, destinatario principale dei *Dialogi*, attraverso degli esempi virtuosi<sup>426</sup>.

Quest'opera insieme con altre segna l'inizio di un nuovo tipo di agiografia, più legata a un serie di ambiti sociali, politici e territoriali, dove i rappresentanti del clero sono al centro delle vicende narrate perché a capo della gerarchia ecclesiastica e di una nuova forma di potere spirituale e almeno in parte anche economico e politico<sup>427</sup>. Il contesto storico influisce anche sulla rappresentazione del santo: non si ha più a che fare con il martire o con l'asceta che,

---

<sup>420</sup> *Moralia in Iob*, XVI, 24.

<sup>421</sup> G. Rapisarda Lo Menzo, *L'écriture sainte comme guide de la vie quotidienne dans la correspondance de Grégoire le Grand*, pp. 217-219. Si veda anche Markus, *Gregorio Magno*, p. 53.

<sup>422</sup> B. Calati, *Introduzione*, in Gregorio Magno, *Dialoghi*, pp. 11-12.

<sup>423</sup> *Dialogi* I, 12, 4

<sup>424</sup> Degl'Innocenti, *Dialogorum Libri*, p. 258. La teorizzazione della natura del miracolo è contenuta *Moralia in Iob* e nelle *Homiliae in Evangelia*: essa ha matrice agostiniana e li vede non come accadimenti che sovvertono l'ordine naturale delle cose, ma come eventi speciali che muovono a stupore a causa della loro natura inconsueta. Per riferirsi ai miracoli vengono utilizzati i termini *virtutes* e *signa*, mentre invece si parla di *virtus* al singolare quando si riferisce alla virtù interna del santo che si contrappone ai *signa*. Secondo Gregorio la santità interiore è al di sopra del miracolo, ma nella narrazione è sopravanzata in termini numerici dai *signa*, riconosciuti dal pontefice come manifestazioni storicamente importanti perché elemento di catalizzazione dell'attenzione della maggior parte dei fedeli. Si veda Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, pp. 173-174.

<sup>425</sup> *Ivi*, p. 296.

<sup>426</sup> Sul tema si è espressa A. Laghezza, *L'Italia meridionale nei Dialoghi di Gregorio Magno: le ragioni di un'assenza*, pp. 258-259.

<sup>427</sup> Boesch Gajano, *L'agiografia*, p. 842.

abbandonato il mondo, combatte le forze demoniache, ma con una figura che vive nel mondo portando avanti la sua missione evangelizzatrice e che lo tutela col suo patronato. La storia, colma delle violenze “barbariche”, non va fuggita ma affrontata, perché funzionale al raggiungimento della santità e della perfezione cristiana, come lo era prima il martirio<sup>428</sup>. Come in quelle precedenti anche nell’agiografia gregoriana il santo è una figura eterodiretta, strumento del divino e manifestazione di una santità votata all’esercizio della potere divino, impiegato per convertire le genti e per affermare la potenza di Dio attraverso i miracoli<sup>429</sup>.

### 3.5.2 I longobardi nei *Dialogi*

Simile concezione della santità conduce a delineare un rapporto tra i santi e le diverse popolazioni barbariche basato sull’esercizio della forza – fisica o spirituale – dato che i protagonisti delle vicende sono spesso alle prese con interlocutori che utilizzano come mezzo principale di confronto la violenza. I longobardi compaiono in 13 occasioni e tranne che in un caso rivestono sempre il ruolo di antagonisti. In 6 episodi si raccontano miracoli di punizione, mediante i quali la potenza divina si manifesta attraverso il castigo di chi viola lo spazio sacro, rappresentato da un edificio religioso oppure dal corpo stesso del santo<sup>430</sup>.

Essi sono anche oggetto di tre visioni profetiche: la prima ricorre nel II libro, allorché Benedetto descrive la futura distruzione del *coenobium* di Montecassino a opera dei barbari, confermata alla fine del passo direttamente da Gregorio, che ricorda come il monastero fosse stato raso al suolo poco tempo prima a opera dei longobardi<sup>431</sup>. La seconda invece è legata alla morte e alla sepoltura di Cerbone, vescovo di Populonia<sup>432</sup>: i longobardi non rivestono di fatto alcun ruolo, anche se il santo predice l’arrivo presso il suo sepolcro del «crudelissimus» capo longobardo Gumaris permettendo ai suoi confratelli di mettersi in salvo per tempo. Da ultimo si parla di una profezia dal forte sapore escatologico nel racconto della visione del vescovo Redempto, che riceve l’avvertimento del beato martire Eutizio riguardo l’imminente fine del mondo cui segue l’invasione longobarda<sup>433</sup>.

Una delle poche occasioni in cui i longobardi, pur commettendo un’azione violenta ai danni di un *vir Dei*, non subiscono conseguenze è costituita dall’omicidio dell’abate Sorano, dove si legge che nel momento in cui il suo corpo cade a terra, «mons omnis protinus et silva concussa est, ac si se ferre non posse pondus sanctitatis eius diceret terra, quae tremuisset»<sup>434</sup>. In questo

---

<sup>428</sup> C. Leonardi *I modelli dell’agiografia latina dall’epoca antica al Medioevo*, pp. 470-475.

<sup>429</sup> C. Leonardi, *Modelli di santità tra secolo VI e secolo VII*, pp. 281-282.

<sup>430</sup> *Dialogi* I, 4; III, 26; III, 29; III, 37; IV, 22; IV, 24.

<sup>431</sup> *Dialogi* II, 17.

<sup>432</sup> *Dialogi* III, 11.

<sup>433</sup> *Dialogi* III, 38.

<sup>434</sup> *Dialogi* IV, 23.

caso l'interesse di Gregorio, più che punire i colpevoli, è dimostrare la distinzione tra corpo e anima e la sopravvivenza della seconda alla morte, argomento centrale nel IV libro<sup>435</sup>.

Gli unici casi in cui si intravede un possibile esito se non positivo perlomeno non destinato a una fine drammatica sono quelli che hanno come protagonista Santolo, presbitero della provincia di Norcia<sup>436</sup>. Nel primo episodio si parla di longobardi non come intenti al saccheggio, ma alla spremitura delle olive; alcuni di loro che non riuscivano a ottenere nemmeno una goccia d'olio nonostante la grande fatica vengono miracolosamente aiutati dal santo. Nel secondo invece i barbari razziatori, che avevano preso prigioniero un presbitero e volevano ucciderlo, si convincono a affidarne la custodia a Santolo, che ne agevola la fuga durante la notte. Pur riconoscendo il valore del presbitero, i longobardi non esitano a metterlo a morte al posto del fuggitivo «sicut sunt nimiae crudelitatis, laeti a spectaculum mortis», finendo con l'essere colpiti da un miracolo di punizione che li induce a liberare tutti i prigionieri presi durante le loro scorribande.

Infine, longobardi vengono menzionati in due brevi testimonianze del massacro di un gruppo di contadini che si rifiutavano di mangiare carne offerta in sacrificio agli idoli e di una serie di prigionieri che vengono martirizzati perché non accettano di adorare la testa di un capro venerata dai longobardi<sup>437</sup>. Il pontefice riferisce poi anche del tentativo di un vescovo longobardo, «scilicet arrianus», di entrare in una chiesa per adibirla al suo culto eretico e finendo con l'essere accecato dalla potenza divina<sup>438</sup>. Presentiamo ora alcune precisazioni sulla natura della rappresentazione dei longobardi nell'agiografia gregoriana, suddivise per argomento.

### 3.5.3 Rappresentazioni “barbariche” con esiti differenziati?

Secondo alcuni studiosi all'interno dei *Dialogi* sussistono differenti modalità di rappresentazione dello scontro tra “barbari” e “romani” e dei suoi esiti. Oltre ai longobardi infatti, Gregorio descrive molti incontri tra i santi e i goti, con particolare attenzione a Totila, forte oppositore di Bisanzio e rimasto nella memoria collettiva anche come grande oppositore della Chiesa. A differenza dei longobardi, la parabola dei goti è stata presentata come destinata a essere assimilata all'interno del mondo più propriamente “romano”, con particolare

---

<sup>435</sup> Pricoco, *Introduzione*, pp. XIX e ss.

<sup>436</sup> *Dialogi* III, 37.

<sup>437</sup> *Dialogi* III, 27 e 28.

<sup>438</sup> *Dialogi* III, 29. Un dato da porre in rilievo è che questo episodio si svolge a Spoleto, come è noto insieme a Benevento epicentro della presenza longobarda nell'Italia centro-meridionale. La chiesa è identificata da Carlo Cecchelli con quella di S. Paolo, anche se nella sua analisi l'autore parla di un vescovo goto anziché longobardo, si veda C. Cecchelli, *L'arianesimo e le chiese ariane d'Italia*, p. 772.

riferimento a Totila, archetipo del re barbaro che disprezza la Chiesa e i suoi santi, la cui figura era già prima di Gregorio oggetto di una approfondita demonizzazione<sup>439</sup>

Stante il fatto che non è possibile parlare di una linearità di comportamento nelle azioni del re goto<sup>440</sup>, è importante sottolineare come tutti gli episodi in cui egli compare la caratteristiche salienti della sua personalità – seppur stereotipate, come la violenza e la ferocia – si ripresentano intalterate, segno che a Gregorio non interessa prospettare un percorso di assimilazione che conduce a un ravvedimento definitivo, ma solo utilizzare Totila come antagonista principale all'interno delle varie situazioni. La reiterazione del comportamento negativo è anche spia del fatto che non è possibile delineare una connessione tra i vari episodi, dato che manca un qualsiasi tipo di evoluzione dei personaggi, rendendo impossibile collocare gli eventi in una sequenza cronologica. Prendendo le sequenze nella loro singolarità, emerge che a ogni apparizione di Totila o di un altro antagonista segue lo stesso comportamento, causa scatenante della vicenda che si conclude col miracolo operato dal santo: come i longobardi, anche i goti hanno esclusivamente la funzione “narrativa” di costituire l'evento scatenante che rende manifesti i poteri dei santi.

Rovesciando la tesi che sostiene un destino diverso per quanto riguarda l'integrazione per le due diverse etnie “barbariche”, si può affermare che la frequente ostilità dei goti, al di là degli esiti delle varie vicende, ne sottolinea l'estraneità, dato che essi erano stanziati in Italia da molto più tempo rispetto ai longobardi. Chi leggeva l'opera sapeva chi erano e cosa avevano rappresentato all'interno delle vicende della Penisola i goti, in particolare sotto la guida di Totila. La questione può trovare conferma guardando al dato cronologico: i longobardi sono la novità negativa dell'epoca di Gregorio mentre, sebbene siano più lontani, i goti hanno comunque lasciato nella memoria collettiva una ferita non completamente rimarginata.

Se è vero che Totila si ammansisce – anche se non in tutte le occasioni – allo stesso modo i goti, che come i longobardi compiono razzie e depredano il territorio, vengono colpiti dalla potenza del santo<sup>441</sup>. Nel testo si fa generalmente solo cenno al fatto che la loro aggressività viene stemperata, senza fornire elementi riguardo a una assimilazione dei goti all'interno della società italica; di essi il testo lascia solo intendere che sono ormai sconfitti e non rappresentano più un problema.

---

<sup>439</sup> L. Carnevale, *Totila come perfidus rex tra storia e agiografia*, in particolare p. 43-52 per gli esempi letterari precedenti a Gregorio Magno.

<sup>440</sup> Il tema del diverso esito del confronto tra goti e longobardi da una parte e santi dall'altra è proposto in S. Boesch Gajano, *Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche*, pp. 400-402. Mi permetto di rimandare a un mio intervento dove si riflette in particolare sulle discrepanze emerse dall'analisi dei casi in cui compare Totila: A. Galletti, *I longobardi e l'agiografia: due casi di studio tra Gregorio di Tours e Gregorio Magno*, pp. 107-108.

<sup>441</sup> *Dialogi* I, 2; I, 10; II, 31.

Un altro aspetto su cui è bene soffermarsi è che in un testo agiografico delineare a priori una continuità di fondo tra diversi episodi può indurre a errori di valutazione. Se si allarga lo sguardo a tutti i passi in cui compaiono i goti, è possibile infatti trovare almeno un caso in cui non si fa nessun cenno a una raggiunta deferenza dei barbari grazie ai miracoli operati<sup>442</sup>. Il pontefice racconta che alcuni di essi erano decisi a eliminare un monaco di nome Benedetto e per fare ciò diedero dapprima fuoco alla sua cella, che rimase però intonsa mentre tutto quello che vi era intorno era stato divorato dalle fiamme; i goti, adirati perché il santo era rimasto illeso, presero poi il malcapitato e lo gettarono in un forno. La vicenda si conclude con la salvezza di Benedetto che non viene toccato dalle fiamme mentre i goti non vengono più menzionati, a dimostrazione che non sempre il confronto tra essi e i santi si risolve con la sottomissione dei primi.

Per fornire ulteriori prove a favore dei parallelismi tra le rappresentazioni delle diverse etnie “barbariche” è possibile richiamare anche un episodio speculare a quello di Santolo e dei longobardi che si affannavano al torchio<sup>443</sup>: un giorno si presentarono alla porta del vescovo di Bonifacio, vescovo di Ferento, due goti diretti a Ravenna. A questi il vescovo offrì un recipiente colmo di vino, che rimase sempre pieno nonostante i viandanti continuassero a bere. Nel testo è inoltre contenuto un episodio in cui i barbari ammansiti sono i longobardi a seguito di un miracolo di punizione (III, 26). Gregorio riferisce di un longobardo che aveva tentato di rubare all'eremita Mena il miele che questi produceva per il suo sostentamento, solo per finire posseduto da uno spirito maligno. Dopo la punizione miracolosa l'eremita divenne famoso anche presso i barbari, che non osarono più entrare nella sua cella «nisi humilis», esito speculare a molti episodi in cui gli antagonisti sono i goti.

La raffigurazione del mondo barbarico all'interno dei *Dialogi* non rispecchia se non in minima parte il pensiero del pontefice e la differenziazione tra le sorti di goti e longobardi pare piuttosto frutto di un'analisi influenzata da un inquadramento dei rapporti tra i secondi e il pontefice orientati verso un'inevitabile ostilità. Tutta l'opera agiografica gregoriana è segnata da una contrapposizione tra romani e barbari: anche i franchi sono rappresentanti come una realtà opposta al mondo “romano”, segnando una totale mancanza di continuità con la realtà dei rapporti intrattenuti dal pontefice col mondo franco<sup>444</sup>. Nei *Dialogi* invece la base storica su

---

<sup>442</sup> *Dialogi* III, 18.

<sup>443</sup> *Dialogi* I, 9.

<sup>444</sup> *Dialogi* I, 4 «Eodem quoque tempore in Campaniae partibus Buccellinus cum Francis venit. De monasterio vero praefati Dei famuli rumor exierat quod multas pecunias haberet. Ingressi oratorium Franci coeperunt saevientes Libertinum quaerere, Libertinum clamare, ubi ille in oratione prostratus iacebat. Mira valde res: quaerentes saevientesque Franci in ipso ingredienti impingebant, et ipsum videre non poterant. Sicque sua caecitate frustrati a monasterio vacui sunt regressi».

cui viene costruita la loro rappresentazione è quella della spedizione franco-alamannica del 554, che si concluse con la sconfitta delle schiere comandate da Butilin, battute da Narsete lungo il fiume Volturno presso l'attuale Capua<sup>445</sup>. Di fatto già parlare di “mondo barbarico” per quanto riguarda il pensiero di Gregorio e il suo approccio ai *regna* romano-barbarici rischia di attribuirgli una superficialità che l'esame delle lettere sconfessa completamente.

Come ricordato da Gustavo Vinay, goti e longobardi non sono presentati come uomini, ma come «dannati perché assunti a dimostrare una tesi non a rimettere in moto un motore ingrippato»<sup>446</sup>. Nel testo essi non possono svolgere un ruolo diverso da quello assegnatogli, sono uno dei problemi cui l'operato dei santi offre una risposta e una consolazione. Il concetto viene esemplificato anche dallo stesso Gregorio per bocca del suo interlocutore Pietro, il quale al termine del passo in cui Totila fa uccidere il vescovo di Perugia Ercolano afferma: «Quis non obstupescat talia signa mortuorumquae fiunt pro excitatione viventium?». Anche se il riferimento specifico è ai miracoli *post mortem*, il discorso può essere ampliato anche a quelli compiuti dai viventi. Il punto principale è che per far sì che il miracolo avvenga c'è bisogno di una causa scatenante, un'*excitatio* per l'appunto, che renda necessario il manifestarsi della virtù divina. Tale riflessione può essere connessa alla maggiore presenza nel testo in termini numerici dei *signa* i quali, sebbene meno graditi a Gregorio rispetto alla *virtus* interiore dei santi, erano fondamentali per dare corpo alle sue idee<sup>447</sup>.

Per completare il quadro riguardo alle due principali realtà “barbariche” presenti nei *Dialogi*, occorre ricordare come secondo alcuni i riferimenti a goti e longobardi all'interno del testo non sono una vera e propria contestualizzazione cronologica, ma servirebbero solo a fornire un “prima” e un “dopo” come spesso accade nelle agiografie. Il tempo sarebbe quindi quello della fiaba, sempre attuale e ripetibile, perché il valore della testimonianza deve rimanere inalterato nel corso del tempo<sup>448</sup>. Una simile affermazione non è sempre valida, perché se è vero che non vengono fatti riferimenti cronologici precisi quando si incontrano nel testo goti e longobardi, la loro stessa presenza è sufficiente a fornire una collocazione storica, almeno in senso ampio. Si tratta di un modo per ricondurre un evento a una realtà più definita rispetto a altri episodi in cui mancano le coordinate temporali<sup>449</sup>.

---

<sup>445</sup> Sulla spedizione franco-alamannica si vedano A. Pertusi, *Ordinamenti militari, guerre in Occidente e teorie di guerra dei bizantini (secc. VI-X)*, pp. 650-651 e Ravegnani, *Soldati e guerre*, p. 27.

<sup>446</sup> Vinay, *Il messaggio inceppato di Gregorio Magno*, p. 30.

<sup>447</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>448</sup> Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, p. 296.

<sup>449</sup> Per quanto riguarda le possibilità di determinare la cronologia degli eventi narrati si veda U. Moricca, *Prefazione*, in Gregorio Magno, *Dialogi*, pp. XLV-LIV. I passi in cui vengono nominati i longobardi per dare un riferimento cronologico sono II, 1; III, 15, IV, 23. Per quanto riguarda i goti, includendo anche Totila e Teodorico, invece i riferimenti sono II, 14; III, 2; III, 6; III, 14; IV, 14; IV, 31; IV, 32.

Non si può dimenticare che il pubblico di riferimento dell'opera gregoriana viveva ancora su di sé gli strascichi della guerra greco-gotica e stava affrontando nuove difficoltà a causa dell'arrivo dei longobardi: risultava difficile non fare un collegamento diretto con eventi molto vicini o addirittura contemporanei, senza dimenticare che compaiono anche franchi, vandali e visigoti. Si deve cercare nel legame con chi doveva leggere o ascoltare l'opera la ragione primaria nel fornire riferimenti cronologici. Il "genere" agiografico tende in linea di massima a offrire spunti e modelli decontestualizzati e privi di riferimenti cronologici eccessivamente vincolanti, in modo da poter proporre un esempio positivo sempre valido a prescindere dalla sua collocazione storica<sup>450</sup>. In questo caso invece si desidera fornire esempi di santità vicini non solo nello spazio ma anche nel tempo al pubblico a cui Gregorio si rivolge. Leggere di un santo che opera al tempo di goti e longobardi ha una valenza aggiuntiva che non può essere spiegata se non come la necessità per chi scrive di fornire un appiglio cronologico saldo a eventi altrimenti pressoché privi di storicità. In questo modo si fissano un evento e un personaggio in un periodo preciso, dando alla narrazione una profondità che non potrebbe acquisire senza il riferimento temporale<sup>451</sup>.

Riflettere sul tempo nei *Dialogi* significa anche riflettere sul rapporto tra il testo e i suoi destinatari, un elemento da non sottovalutare per cercare di comprendere le dinamiche interne a esso<sup>452</sup>. Nel caso dell'agiografia gregoriana il legame tra autore e destinatario è presente perché, a differenza di altre opere del pontefice, non si tratta di un testo di studio, ma soprattutto di un tentativo di dimostrare l'operato miracoloso di Dio e dei suoi santi con esempi calati in un contesto preciso. Per tale motivo il legame con la temporalità dell'azione non è da dimenticare o da passare sotto silenzio, perché dà forza e attualità al messaggio contenuto nel testo e al contempo permette di creare un rapporto con il proprio pubblico.

Il problema della percezione cronologica che l'autore cerca di infondere nei vari racconti si salda con quello della rappresentazione di goti e longobardi: la messa in sequenza degli avvenimenti è funzionale anche al messaggio pastorale di Gregorio, fortemente compenetrato

---

<sup>450</sup> Di genere vero e proprio non si può parlare, dato che si tratta di una categorizzazione a posteriori che abbraccia di fatto diversi generi letterari, come afferma giustamente Boesch Gajano, *La santità*, pp. 40-45.

<sup>451</sup> A questo proposito è utile sottolineare che Gregorio si dimostra sempre molto attento nel riferire anche i testimoni degli eventi narrati oppure i nomi di coloro a loro volta hanno raccolto la testimonianza di qualcun altro, come sottolineato da A. Laghezza, *Fonti e testimoni nei Dialogi di Gregorio Magno*.

<sup>452</sup> Sulla difficoltà per la ricerca di stabilire dei punti fermi in merito P. Golinelli, *Il pubblico dei santi: uno sconosciuto inconoscibile?* Per l'alto medioevo si è parlato, in maniera provocatoria, di una produzione letteraria senza pubblico: se un destinatario ci doveva pur essere stato è senza dubbio vero che la scomparsa di un pubblico con cui l'autore poteva e doveva interfacciarsi rese l'opera letteraria una sorta di autoriflessione. Si tratta di un'assenza non assoluta, ma come un lettore che partecipa della stessa formazione e del medesimo orizzonte culturale dell'autore. Si veda M. C. Ferrari, *Potere, pubblico e scrittura nella comunicazione letteraria dell'alto medioevo*, pp. 578-580.

dalla dimensione escatologica<sup>453</sup>. Mostrare un maggior numero di esempi in cui i goti, nemici meno recenti, vengono ridotti all'obbedienza mentre i longobardi appaiono più feroci e temibili consente a chi scrive di dimostrare al suo pubblico come nonostante le difficoltà i nuovi avversari saranno battuti come i precedenti. Il grado differente di pericolosità attribuito alle diverse etnie simboleggia quindi non la compiuta inclusione dei goti nel mondo romano, ma la loro sconfitta per mano dei *virii Dei* nuovamente pronti a difendere il popolo dei fedeli dagli attacchi degli ultimi invasori in ordine di tempo. Quando si mettano insieme tutte le sfaccettature del variopinto affresco del mondo barbarico nei *Dialogi* emergono linee di continuità sottese alla narrazione, che permettevano al pontefice di veicolare un messaggio di salvezza della comunità dei fedeli.

A fronte di simili considerazioni, non si deve dimenticare che raggruppando tutti gli esempi legati ai barbari allo scopo di analizzarli si rischia di falsare la prospettiva riguardo alla loro importanza all'interno dei *Dialogi*. I barbari sembrano infatti una presenza ingombrante e costante nel testo, ma se invece le varie vicende vengono collocate all'interno della narrazione la loro importanza viene fortemente ridimensionata. Leggendo tutti e quattro i libri senza concentrare lo sguardo sulle occasioni in cui sono presenti i barbari la prospettiva cambia e di molto: l'avversario principale dei protagonisti delle varie vicende – se si desidera ragionare secondo una scala di importanza – non sono tanto goti e longobardi, quanto l'*antiquus hostis humani generis*, che si manifesta in varie forme ed è sempre pronto a insidiare gli uomini per farli deviare dal retto cammino.

Si tratta di una presenza costante nei vari libri, come in tutta la letteratura medievale, in cui il maligno costituisce un punto di riferimento negativo imprescindibile, così come imprescindibile diventa l'opporci a esso<sup>454</sup>. La presenza demoniaca nel mondo, cui è associato anche tutto ciò che è pagano, è uno degli elementi che si esprime attraverso il dato della materialità riportato con grande frequenza nella narrazione – connesso al demonio attraverso sporcizia, puzza e il colore nero. La potenza dei santi e delle loro reliquie è la soluzione e l'antidoto alle insidie della vita, popolata dai demoni che istigano al peccato<sup>455</sup>.

Alla luce di queste indicazioni, gli episodi a carattere "barbarico" si perdono nel fluire della narrazione, tanto che presentarli accorpati costituisce di fatto una forzatura, poiché sono solo

---

<sup>453</sup> G. Cremascoli, *Gregorio Magno*, pp. 80-85. Il discorso escatologico non è portato avanti perché Gregorio pensava che fosse imminente la fine dei tempi e che lui avrebbe assistito ad essa, ma perché costituisce il tentativo di dare un indirizzo di tipo morale a tutti coloro che fanno parte della società e che devono contribuire ad eliminare le iniquità che la popolano in vista della parousia che si profila all'orizzonte.

<sup>454</sup> Come fanno molti altri testi, anche nei *Dialogi* si tende talvolta a denigrare e deridere l'elemento demoniaco, al fine di esorcizzarlo e rendere più sopportabili ansie e angosce di cui la società percepiva il peso, si veda A. Gurevič, *Contadini e santi: problemi della cultura popolare nel Medioevo*, p. 303.

<sup>455</sup> S. Boesch Gajano, *Demoni e miracoli dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, pp. 265-266.

una piccola parte delle difficoltà che i *virii Dei* devono affrontare. Operare un collegamento tra gli episodi modifica la qualità delle informazioni che contenute nel testo, dato che si tratta di frammenti sparsi all'interno di un mondo che non è solo popolato da barbari sanguinari, ma anche e soprattutto da spiriti maligni.

### 3.5.4 Un intermezzo dedicato all'Arianesimo

I *Dialogi* vengono talvolta utilizzati per indagare la presenza di eventuali tracce di paganesimo all'interno del mondo longobardo e più in generale trarre spunti per una riflessione sulla religiosità dei primi tempi dell'insediamento longobardo in Italia, argomento complesso<sup>456</sup>. A essi vengono infatti associati sia il paganesimo sia l'arianesimo: in due episodi si racconta di longobardi che uccidono un gran numero di prigionieri poiché si erano rifiutati rispettivamente di mangiare «carnes immolaticias» e di adorare la testa di una capra, immolata al diavolo (III, 27 e 28), senza dimenticare il vescovo associato alla fede ariana che nel tentativo di entrare in una chiesa per adibirla al suo culto eretico viene accecato (III, 29).

A differenza di quanto ritenuto da alcuni, gli esempi citati portano a considerare come l'obiettivo di Gregorio non fosse quello di rappresentare una condizione veritiera della religiosità longobarda, ma fornire al lettore una serie di esempi negativi da contrapporre alla *virtus* dei nuovi santi e martiri<sup>457</sup>. Nei *Dialogi* i longobardi diventano l'incubatrice di tutto ciò che è distorto (si pensi al vescovo ariano) o contrario (come i sacrifici e l'adorazione della testa di capro) alla retta fede. In particolare nel caso dei presunti riti pagani l'obiettivo non è quello di parlare della religione dei barbari, ma di celebrare le virtù dei *rustici* che preferiscono il martirio all'adorazione degli idoli, utilizzando la base biblica e in particolare veterotestamentaria come riferimento principale. A tal proposito, Walter Pohl ha affermato che «l'intenzione del papa non era dare un'immagine del paganesimo longobardo, ma ovviamente collocarlo nel contesto familiare del paganesimo classico, dei martiri e del dramma morale della Bibbia»<sup>458</sup>.

---

<sup>456</sup> Il testo più recente in cui si cerca di operare una nuova riflessione sulla religiosità longobarda partendo dai *Dialogi* è F. Mores, *Streghe. Appunti per una storia del "paganesimo" longobardo*, in particolare pp. 336-337, tema ripreso poi in Mores, *Invasioni d'Italia*, pp. 221-224. Una ricapitolazione delle varie posizioni storiografiche è contenuta in P. Majocchi, *Arrianorum abolevit heresem: The Lombards and the Ghost of Arianism*, mentre per un'introduzione al complesso tema della religiosità longobarda si veda C. La Rocca, *La cristianizzazione dei barbari e la nascita dell'Europa*, pp. 15-18.

<sup>457</sup> Mores, *Streghe*, pp. 340 e ss., cerca di portare prove concrete al suo tentativo di trovare una serie di riferimenti a un possibile culto longobardo attraverso vari riferimenti tra cui la legislazione rotariana, senza tuttavia a mio parere convincere in maniera definitiva.

<sup>458</sup> Si vedano *Commento*, in *Dialogi*, Vol. II, p. 419 e Pohl, *Le identità etniche nei ducati*, p. 91, dove a sostegno di questa interpretazione si raffronta *Dialogi* III, 28 con Levitico 1,8; 3,12-14 e 4, 27-31.

Per quanto riguarda invece l'accecamento del vescovo ariano (III, 29), il passo va analizzato tenendo conto della sua collocazione all'interno del testo, elemento finora passato inosservato o messo in secondo piano<sup>459</sup>. Lo stesso Pohl si limita a sostenere la plausibilità dell'episodio senza considerare il quadro d'insieme, sottolineando come manchino i consueti attributi negativi legati ai longobardi: tale assenza è motivata dal fatto che la riflessione gregoriana è dedicata non tanto a essi quanto all'eresia ariana<sup>460</sup>.

La prima osservazione da fare è che esso è legato al racconto della morte dei prigionieri che si erano rifiutati di adorare una testa di capra (III, 28). Pietro infatti commenta il martirio affermando che la provvidenza divina si dimostra misericordiosa nel moderare la crudeltà dei «sacrilegos sacerdotes Langobardorum», che spesso perseguitano la «fidem orthodoxorum». Gregorio risponde citando l'episodio del vescovo ariano e poi prosegue nei passi successivi, raccontando di una chiesa ariana riconsacrata al culto (III, 30)<sup>461</sup>, della morte del re visigoto Ermenegildo, ucciso dal pare Leovigildo perché aveva abbandonato la fede ariana in favore del cattolicesimo (III, 31) e del miracolo compiuto da alcuni vescovi africani, cui i Vandali ariani avevano mozzato la lingua perché si ostinavano a difendere la «veritas» del cattolicesimo e che nonostante la mutilazione continuarono a parlare (III, 32). Si tratta di una digressione sia concettuale che geografica rispetto ai temi consueti dei *Dialogi* che pone al centro l'arianesimo. Un altro aspetto importante è che il tema dell'eresia è collegato fortemente a quello dei barbari, che appaiono lontani anche sul piano della fede rispetto al mondo di Gregorio.

In realtà nell'*excursus* il problema principale non sono i barbari, quanto l'arianesimo in qualità di eresia, verso la quale Gregorio – come di fronte alle altre, si pensi alla condanna del donatismo – provava una profonda avversione e che nell'agiografia è connessa alla dimensione demoniaca<sup>462</sup>. L'arianesimo, dagli studiosi spesso associato ai barbari seppur non sempre in maniera ponderata, era ancora presente ai tempi di Gregorio ma il dibattito dottrinale si era ormai esaurito da tempo ed essa era stata etichettata come una tra le tante eresie<sup>463</sup>. Tali

---

<sup>459</sup> Pohl, *Le identità etniche nei ducati*, pp. 86-87.

<sup>460</sup> S. Gasparri, *Culture barbariche, modelli ecclesiastici, tradizione romana nell'Italia longobarda e franca*, pp. 8-9, ha per primo messo in evidenza la “divagazione” sull'arianesimo, senza tuttavia riflettere sulla necessità di questa scelta e osservando la scomparsa di qualsiasi cenno al presunto arianesimo longobardo dopo la menzione del vescovo spoletino.

<sup>461</sup> L'attuale chiesa di S. Agata dei Goti, si veda Cecchelli, *L'arianesimo e le chiese ariane d'Italia*, pp. 765-766.

<sup>462</sup> Si veda su questo l'episodio della riconquista al culto cattolico della chiesa romana di S. Agata.

<sup>463</sup> La storia della controversia ariana non è semplice da ricostruire, anche a causa del fatto che le fonti a nostra disposizione sono generalmente di parte avversa, che è quella che ha finito con l'affermarsi. Per un inquadramento delle tematiche dottrinali si veda M. Simonetti, *La crisi ariana del IV secolo*, pp. 15-19. Quando si parla di Ario e di arianesimo si finisce spesso con l'unire in maniera erronea una serie di problematiche, seguendo l'impostazione critica mutuata dai suoi avversari e che col passare del tempo avevano accostato le sue idee a una vera e propria eresia e ricerche più recenti tendono a separarne la figura dall'insieme di dottrine, spesso non direttamente collegate. Si vedano a tal proposito i saggi contenuti in *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*.

affermazioni sono confortate dall'evidenza del testo, in cui il papa stesso in uno scambio di battute con il suo interlocutore Pietro, afferma di voler divagare «pro ostendenda eiusdem arrianae hereseos damnatione»<sup>464</sup>.

Non si tratta quindi di cercare di trarre spunti dai *Dialogi* alla ricerca di qualche informazione di valore riguardo alla religiosità longobarda, ma di interpretare questo *excursus* come una difesa dell'ortodossia da parte di un pontefice che anche in altre circostanze, prima fra tutte la questione del donatismo africano, si era proposto come difensore del cattolicesimo. Nonostante i dubbi sulla religiosità longobarda, si può presupporre che il pontefice fosse a conoscenza del fatto che i longobardi, tutti o in parte, seguivano una confessione diversa da quella cattolica, anche in base a quanto visto in alcune lettere del *Registrum*; basti pensare alla dura condanna dell'operato di Autari. Di conseguenza, le immagini proposte in sede agiografica possono essere interpretate come derivate da una prospettiva dicotomica adottata sulle due realtà, utile a dimostrare la superiorità di chi professa la “vera” fede di fronte alle minacce e alla violenza perpetrata da coloro che parteggiano a favore di un credo eretico.

Dalla lettura del testo emergono inoltre due aspetti della religione cristiana in costante tensione e che in un certo senso sono uno la diretta conseguenza dell'altro: da un lato l'universalità del messaggio cristiano, che propugna la conversione ai fini della salvezza, e dall'altro il rifiuto di tutto ciò che non rientra nel suo alveo<sup>465</sup>. I longobardi sono figure negative e lontane non solo perché usano violenza contro il santo, ma perché generalmente non sono in grado di riconoscere il miracolo come manifestazione del divino. Inoltre l'associazione all'arianesimo sottolinea l'alterità dei nuovi barbari, inserendoli in una linea di continuità con gli esempi negativi forniti dalla storia recente cui Gregorio si appoggia nella costruzione dell'“altro”.

### 3.5.5 *Nefas e perfidia nei Dialogi*

Alle diverse sfaccettature del mondo longobardo e barbarico emerse nel corso dell'analisi si può aggiungere l'uso che Gregorio fa di *nefas* e *perfidia* e loro aggettivazioni nel testo. Le occorrenze del primo sono 4, di cui due sono espressioni formulari (*nefas est*)<sup>466</sup> mentre sono 12 quelle del secondo. Nel caso di *nefas* il primo caso è quello del vescovo Andrea di Fondi, di cui Gregorio racconta la tentazione cui venne sottoposto da un demone, che gli instillò il

---

<sup>464</sup> *Dialogi* III, 30.

<sup>465</sup> Per gettare uno sguardo su un altro periodo storico ma al contempo cogliere alcune continuità di fondo si veda T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'“altro”*, p. 129 dove riflettendo sul diverso concetto di “Dio” per i cristiani e di “dio” per gli aztechi afferma: «Il cristianesimo vorrebbe essere universale, ma è di fatto intollerante».

<sup>466</sup> *Dialogi* IV, 32; IV, 46.

desiderio nei confronti della *sanctimonialis foemina* che si prendeva cura della sua abitazione. Il tentatore gli impresso nella mente le forme della donna, facendolo pensare a *nefanda*, a cose indecenti<sup>467</sup>. Il secondo caso invece è quello del massacro dei prigionieri che si rifiutavano di adorare la testa del capro operato dai longobardi, i quali durante i loro riti si rivolgevano alla loro divinità con un «nefando carmine» (III, 28). Riguardo a tale episodio in particolare Francesco Mores ha voluto vedere un connubio tra un elemento derivato dal costume “primigenio” longobardo costituito dal canto e un’etichetta politica costituita dall’aggettivazione di *nefas*<sup>468</sup>. Citare l’opinione dello studioso non è importante per confutare la sua tesi, ma per mettere in evidenza una volta di più come l’uso dell’aggettivo avesse una valenza “plastica” che il pontefice poteva adattare alle circostanze. Il canto viene definito «nefando» non perché legato a una condanna politica dei longobardi, ma perché espressione di una religiosità in aperto contrasto con il cristianesimo e quindi da condannare utilizzando un termine le cui radici semantiche sono poste nel tema dell’illiceità religiosa.

Per quanto riguarda la *perfidia* invece, gli impieghi sono più variegati: essa è associata a Totila per un totale di tre volte, sempre in relazione alla sua crudeltà nella persecuzione dei santi<sup>469</sup>. La *perfidia* ricorre anche negli episodi relativi all’eresia ariana: per cinque volte essa compare nell’episodio di Ermenegildo, che resiste al «perfidus» padre Leovigildo e ai suoi sacerdoti che tentano di ricondurlo alla *perfidia* paterna (III, 31), mentre in due occasioni la si lega all’eresia nella vicenda dei vescovi africani martirizzati dal «perfidus» re dei vandali, che mozza loro la lingua perché non smettono di attaccare la *perfidia* ariana (III, 32). A questi esempi va aggiunto quello del vescovo di Todi, Fortunato, che deve aiutare una donna posseduta dopo che i di lei parenti avevano ammesso la loro «perfidia», ossia aver tentato di aiutarla rivolgendosi a dei maghi<sup>470</sup>. Infine l’ultima occorrenza è inserita in uno scambio di battute tra Gregorio e Pietro, in cui si afferma che gli infedeli che non credono in Dio vanno ripresi per la loro «perfidia», che nel contesto specifico si allinea all’incredulità cui si è fatto cenno durante la breve analisi delle altre opere gregoriane<sup>471</sup>.

### **3.5.6 *Repetita iuvant*: esempi di reimpiego nella visione di Redempto**

Nei *Dialogi* compare anche, tra le diverse apparizioni dei longobardi, il passo fortemente evocativo della visione profetica di Redempto, citato di frequente quando si cerca di inquadrare il rapporto di Gregorio Magno con i longobardi come una delle testimonianze della sua ostilità

---

<sup>467</sup> *Dialogi* III, 7.

<sup>468</sup> Mores, *Streghe*, p. 339.

<sup>469</sup> *Dialogi* III, 11 in cui per due volte si attribuisce questo attributo al re goto e III, 13.

<sup>470</sup> *Dialogi* I, 10.

<sup>471</sup> *Dialogi* IV, 2.

nei loro confronti. Il testo riferisce che il vescovo di Ferento, durante una visita a due parrocchie poste sotto la sua giurisdizione, sul calar della sera trovò riparo presso la chiesa del beato martire Eutichio:

Advesperascente autem die stratum fieri sibi iuxta sepulcrum martyris voluit, atque ibi post laborem quievit, cum nocte media, ut asserebat, nec dormiebat, nec perfecte vigilare poterat; sed depressus, ut solet, somno, gravabatur quodam pondere vigilans animus, atque ante eum idem beatus martyr Euty chius astitit, dicens: «Redempte, vigilas?» Cui respondit: «Vigilo». Qui ait: «Finis venit universae carnis, finis venit universae carnis, finis venit universae carnis». Postquam trinam vocem visio martyris, quae mentis eius oculis apparebat, evanuit. Tunc vir Dei surrevit, seque in orationis lamentum dedit. Mox enim illa terribilia in caelum signa secuta sunt, ut hastae atque acies igneae ab aquilonis parte viderentur. Mox efferata Langobardorum gens, de vagina suae habitationis educta, in nostra cervice crassata est, atque hominum genus, quod in hac terra prae multitudine nimia quasi spissa segetis more surrexerat, succisum aruit. Nam depopolatae urbes, eversa castra, concrematae ecclesiae, destructa sunt monasteria virorum atque feminarum. Desolata ab hominibus praedia atque ab omni cultore destituta in solitudine vacat terra. Nullus hanc possessor inhabitat. Occupaverunt bestiae loca, quae prius multitudo hominum tenebat. Et quid in aliis mundi partibus agatur ignoro, nam hac in terra, in qua vivimus, finem suum mundus non iam nuntiat, sed ostendit.

L'immagine dal forte sapore escatologico proposta da Gregorio riconnette l'arrivo dei longobardi alla fine del mondo e a visioni di decadenza e di fine della civiltà proposte da autori precedenti. L'arrivo dei barbari comporta la distruzione delle città e lo spopolamento delle province e il venir meno della coltivazione della terra, dato che può apparire secondario, ma in realtà importante perché già nell'antichità contrapponeva il mondo romano a quello "barbarico". Il primo infatti domina la natura attraverso la cultura e le conquiste tecnologiche, mentre il secondo ne è condizionato, perché non ha gli strumenti per sfruttarla ed è costretto in una condizione di *feritas* che lo tiene lontano dal mondo civilizzato<sup>472</sup>.

Il testo che compare nel racconto agiografico non è tuttavia un *unicum* nell'opera gregoriana, dato che le prime occorrenze dell'immagine sono collocate nelle *Homiliae in Evangelia*, composte tra il 590 e il 592<sup>473</sup>. Nella prima omelia Gregorio rivolge la sua attenzione a un passo del Vangelo di Luca (21, 25-33) che contiene una serie di moniti relativi ai *signa* da cogliere in vista della fine dei tempi, che nella fattispecie sono costituiti da segni nel cielo e altre avvisaglie dell'imminente fine dei tempi<sup>474</sup>. Il commentatore si riallaccia al passo evangelico affermando:

---

<sup>472</sup> Sul rapporto tra mondo naturale e barbari si veda Dauge, *Le barbare*, pp. 481-486.

<sup>473</sup> Sul problema della datazione del testo si veda S. Boesch Gajano, *La memoria della santità: Gregorio Magno autore e oggetto di scritture agiografiche*, p. 325 nota 24 per discussione sulla bibliografia. Simonetti invece propone come periodo di composizione gli anni compresi tra il 590-591 e il 593 come anno di pubblicazione. Dato il breve lasso di tempo intercorso tra prima lettura e redazione definitiva, secondo lo studioso queste omelie più di altre ritraggono un Gregorio autentico perché hanno subito un processo di revisione meno approfondito rispetto ad altri testi, si veda M. Simonetti, *Romani e barbari*, pp. 114-115.

<sup>474</sup> Luca 21, 25-33: «“Vi saranno segni nel sole, nella luna e nelle stelle, e sulla terra angoscia di popoli in ansia per il fragore del mare e dei flutti, mentre gli uomini moriranno per la paura e per l'attesa di ciò che dovrà accadere

Nam gentem super gentem exsurgere, earumque pressuram terris insistere, plus iam in nostris temporibus cernimus quam in Codicibus legimus. Quod terrae motus urbes innumeras subruat, ex aliis mundi partibus scitis quam frequenter audivimus. Pestilentias sine cessatione patimur. Signa vero in sole, et luna, et stellis, adhuc aperte minime videmus, sed quia et haec non longe sint, ex ipsa iam aeris immutatione colligimus. Quamvis priusquam Italia gentili gladio ferienda traderetur, igneas in coelo acies vidimus, ipsum qui postea humani generis fusus est sanguinem coruscantem. Confusio autem maris et fluctuum necdum nova exorta est<sup>475</sup>.

Impossibile non richiamare i segni celesti richiamati nella visione di Redempto, che testimoniano l'arrivo dei longobardi e l'avvicinarsi del giudizio finale. Un'omelia successiva tra quelle incluse nel commento ai Vangeli riporta un'altra immagine che occorre nella profezia contenuta nei *Dialogi*:

Quanto autem mundus gladio feriat, quibus quotidie percussionebus intereat populus videtis. Cuius hoc nisi nostro praecipue peccato agitur? Ecce depopolatae urbes, eversa castra, Ecclesiae ac monasteria destructa, in solitudinem agri redacta sunt. Sed nos pereunti populo auctores mortis existimus, qui esse debuimus duces ad vitam. Ex nostro etenim peccato populi turba prostrata est, quia, nostra faciente negligentia, ad vitam erudita non est<sup>476</sup>.

La visione dello spopolamento e della distruzione causati dall'irrompere delle *gentes* nel mondo del pontefice trova spazio anche nelle *Homiliae in Hiezechielem*, dove in due distinte occasioni la devastazione materiale si accompagna a quella morale, unite da un legame indissolubile:

Nobis hoc nobis aperte dicitur, qui afflicti, obsessi, conclusi, omnia quae in hoc mundo habuimus bona perdidimus. Urbes erutas, eversa castra, depopulatos agros, suffossas Ecclesias videmus; et tamen adhuc parentes nostros ad iniquitates sequimur, ab eorum elatione quam vidimus non mutamur. Et illi quidem inter gaudia, nos vero, quod est gravius, et inter flagella peccamus. Sed ecce omnipotens Deus iniquitates iudicans, iam priores nostros abstulit, iam ad iudicium vocavit<sup>477</sup>.

Quid est iam, rogo, quod in hoc mundo libeat? Ubique luctus aspicimus, undique gemitus audimus. Destructae urbes, eversa sunt castra, depopulati agri, in solitudinem terra redacta est. Nullus in agris incola, pene nullus in urbibus habitator remansit; et tamen ipsae parvae generis humani reliquiae adhuc quotidie et sine cessatione feriuntur. Et finem non habent flagella coelestis iustitiae, quia nec inter flagella correctae sunt actionis culpae. Alios in captivitatem duci, alios detruncari, alios interfici videmus. Quid est ergo quod in hac vita libeat, fratres mei? Si et talem adhuc mundum diligimus, non iam gaudia, sed vulnera amamus. Ipsa autem quae aliquando mundi domina esse videbatur qualis remanserit Roma conspiciamus<sup>478</sup>.

---

sulla terra. Le potenze dei cieli infatti saranno sconvolte. Allora vedranno il Figlio dell'uomo venire su una nube con grande potenza e gloria. Quando cominceranno ad accadere queste cose, risollevatevi e alzate il capo, perché la vostra liberazione è vicina". E disse loro una parabola: "Osservate la pianta di fico e tutti gli alberi: quando già germogliano, capite voi stessi, guardandoli, che ormai l'estate è vicina. Così anche voi: quando vedrete accadere queste cose, sappiate che il regno di Dio è vicino. In verità io vi dico: non passerà questa generazione prima che tutto avvenga. Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno».

<sup>475</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, I.1.1.

<sup>476</sup> *Ivi*, I.17.16.

<sup>477</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechielem*, I.9.9.

<sup>478</sup> *Ivi*, II.6.22.

Il commento omiletico al libro di Ezechiele è composto, come noto, in un momento molto delicato per la storia di Roma e per la vita dei suoi abitanti: l'anno è il 593, nel corso del quale Agilulfo riportò numerose vittorie sui bizantini e arrivò a cingere d'assedio l'Urbe<sup>479</sup>.

Rispetto alle omelie in cui ricorrono tali immagini, la visione di Redempto si colloca successivamente secondo l'ordine di composizione delle opere – alla cronologia dei *Dialogi* si accennerà a breve – mentre dopo di essa si registra un nuovo ricorso alla stessa descrizione nella lettera del 595 all'imperatore Maurizio (V, 37), in cui si depreca il comportamento dell'arcivescovo Giovanni di Costantinopoli:

Ecce cuncta in Europae partibus barbarorum iuri sunt tradita, destructae urbes, eversa castra depopolatae provinciae; nullus terram cultor inhabitat; saeviunt et dominantur cotidie in nece fidelium cultores idolorum. Et tamen sacerdotes, qui in pavimento et cinere flentes iacere debuerunt, vanitatis sibi nomina expetunt, et novis ac profanis vocabulis gloriantur.

Sebbene sia evidente che in maniera indiretta l'angoscia e i timori dovuti all'avvicinarsi dei longobardi a Roma abbiano avuto un loro peso nell'elaborazione e nell'utilizzo della tragica descrizione del pontefice, l'analisi completa delle occorrenze mostra come quella dei *Dialogi* non sia né unica né che i longobardi siano l'oggetto principale della narrazione gregoriana e che sia obiettivo esplicito del pontefice emettere una loro definitiva condanna.

La datazione delle opere menzionate è sovrapponibile a quella dei *Dialogi*: essa, pur non essendo del tutto certa, è testimoniata da una lettera diretta al vescovo di Siracusa Massimiano nel luglio 593, anche se è probabile che il papa fosse già all'opera da qualche tempo<sup>480</sup>. Il periodo di redazione dovrebbe essere compreso fra il 593 e il 594, ma non si può escludere che altre parti siano state aggiunte o rimaneggiate in seguito. Ciò significa che i longobardi che l'autore ha in mente durante la redazione sono esattamente quelli delle violenze subite da Roma e dai suoi abitanti in quel lasso di tempo, violenze a cui egli deve dare una risposta e una consolazione. A questo proposito ricorre il tema del cristianesimo inteso da Gregorio come "terapia" contro le tenebre che minacciavano le anime dei fedeli ma efficace anche contro il *mysterium iniquitatis* che grava sul mondo con stragi e afflizioni che mettono un popolo contro l'altro, dietro a cui c'è la presenza costante dell'*antiquus hostis*<sup>481</sup>.

Nonostante i numerosi riferimenti presenti in molte opere redatte in un breve torno di tempo non si tratta solo di ragionare sulla contrapposizione romani-barbari, perché Gregorio supera la dicotomia: l'apparizione terribile e dalle conseguenze devastanti degli invasori è l'esito della

---

<sup>479</sup> M. Humphries, *From emperor to pope? Ceremonial, space, and authority at Rome from Constantine to Gregory the Great*, p. 23.

<sup>480</sup> Gregorio Magno, *Registrum epistularum* III, 50.

<sup>481</sup> G. Cremascoli, *Homiliae XL in Evangelia*, p. 114.

collera divina. I longobardi non sono la causa ma la conseguenza, la manifestazione tangibile delle colpe commesse dai regnanti e dal clero, in buona sostanza un preludio all'apocalisse. Attraverso un'immagine nota e spesso legata ad altri contesti, il papa cerca di elaborare gli avvenimenti tumultuosi dei primi anni del suo pontificato, adottando una prospettiva tipica del suo pensiero. Non si deve nemmeno dimenticare che oltre alla tragedia della guerra greco-gotica e all'invasione longobarda l'epoca di Gregorio e Roma in particolare erano state duramente colpite da fenomeni naturali come l'esonazione del Tevere e da una pestilenza che tra le altre vittime aveva colpito anche Pelagio II<sup>482</sup>.

Il secondo passo citato dalle Omelie su Ezechiele è in tal senso rivelatore: il pontefice delinea un rapporto dualistico tra sé stesso e Roma – sia dal punto di vista urbanistico-architettonico sia da quello sociale – descrivendo la crescente difficoltà fisica e spirituale sua e degli abitanti di una città che ha ormai perso il suo splendore. Come sottolineato da Carole Straw, non è un caso che egli si identifichi con Giobbe anche alla fine delle omelie su Ezechiele (II.10.24), dato il momento drammatico per Roma e i suoi abitanti. Gregorio deve bere il calice amaro delle vessazioni portate dall'esterno, che si vanno ad aggiungere a quelle causate dalle sofferenze fisiche e dalla fatica causata dall'incessante lavoro cui si dedica<sup>483</sup>, ponendosi nella tradizione origeniana e agostiniana quando afferma che tutta la vita del cristiano è sofferenza<sup>484</sup>.

Calata in quest'ottica, la visione del vescovo si colora di un altro significato e vede i longobardi perdere nettamente di importanza nell'economia della vicenda. Se si parte dal presupposto che i *Dialogi* erano destinati a raggiungere un pubblico più ampio e variegato rispetto a quello dei diversi commenti omiletici diventa chiara la necessità per Gregorio di esplicitare il nesso causale tra la decadenza morale del suo tempo e l'arrivo dei nuovi "barbari".

### 3.5.7 Conclusione

Da quanto visto si può affermare che all'interno dei *Dialogi* non viene lasciato spazio a un confronto pacifico tra romani e longobardi come emerge talvolta dalle lettere del *Registrum*. I longobardi vengono ridotti a una dimensione stereotipata di "barbari" devastatori, che a ben vedere ha una certa continuità con gli eventi storici legati ai turbolenti anni compresi tra il 592 e il 594, durante i quali Roma subì due assedi a opera del duca spoletino Ariulfo e del re Agilulfo. Al contempo la narrazione offerta dall'agiografia va in un certo senso ad ampliare e completare la prospettiva escatologica adottata dal pontefice sugli eventi recenti ai fini di

---

<sup>482</sup> P. Squatriti, *The Floods of 589 and Climate Change at the Beginning of the Middle Ages: An Italian Microhistory*.

<sup>483</sup> Straw, *Gregory the Great*, pp. 184-185.

<sup>484</sup> *Ivi*, p. 187.

proporre un insegnamento utile al perfezionamento spirituale dei fedeli. I racconti contenuti in questa raccolta hanno un'ineludibile funzione pedagogica oltre alla già menzionata attenzione posta sulla spiegazione dei disastri e dei cataclismi della storia recente, inquadrati in una visione ben precisa che li rende più accettabili.

Se la cronologia è da considerarsi attendibile, allora i *Dialogi* contengono tra le altre cose la prima menzione delle spade dei barbari già viste nelle lettere gregoriane. Nel III libro, infatti, Gregorio parla del vescovo di Aquino Costanzo, per poi menzionare brevemente anche i suoi successori di cui egli aveva profetizzato l'avvento, dicendo che l'ultimo era ancora in vita quando gli abitanti della città vennero colpiti dalla pestilenza e dai «barbarorum gladiis»<sup>485</sup>. La connessione vale in realtà a prescindere dal dato cronologico, visto che costituisce una testimonianza della scelta di Gregorio di utilizzare su piani diversi lo stesso linguaggio, utile per comunicare un preciso messaggio e spia di come talvolta le intenzioni di chi scriveva non erano quelle di comunicare la realtà dei fatti, bensì una loro versione semplificata.

Il racconto a carattere agiografico proposto da Gregorio risponde più di altri a una serie di esigenze spirituali e potremmo dire quasi conoscitive, dato che cerca di offrire una lettura degli eventi rivolta al pubblico più ampio possibile. Si tratta di un testo rivolto al presente sia sul piano comunicativo sia su quello psicologico e proprio per questo motivo rispetto ad altri esempi offerti dal genere propone santi vicini nel tempo e nello spazio al pubblico. Inoltre questo tipo di narrazione “sconfina” anche in altre tipologie di scritti, come nella lettera alla sorella dell'imperatore Teoctista (VII, 23), in cui si riferisce del fortunoso ritrovamento di una chiave dorata di san Pietro. La missiva sembra ricalcare da vicino le modalità del racconto agiografico, a dimostrazione di come anche il concetto stesso di agiografia non fosse già inteso come un genere a sé stante, ma come potesse essere impiegato in contesti differenti.

Il dato di continuità tra la lettera e la narrazione agiografica è fornito dal destinatario, che come in altri casi è lontano dalla Penisola e non conosce la realtà quotidiana vissuta dal pontefice, che trova molto più efficace sul piano comunicativo riferire un racconto costruito su una dinamica polarizzata piuttosto che ragionare sulla fluidità di un periodo in cui i rapporti di forza e di convivenza non erano sempre definibili in maniera netta. Il modello della contrapposizione santi/barbari può coesistere con altre modalità narrative anche all'interno dello stesso testo, come avviene in due racconti presenti nella *Vita* di san Colombano che hanno tra i protagonisti Arioaldo, prima duca e poi re longobardo<sup>486</sup>. Il “modello barbarico” quindi si

---

<sup>485</sup> *Dialogi* III, 8.

<sup>486</sup> Giona di Bobbio, *Vitae Columbani*, II, 24-25, pp. 281-289. Questi passi vengono messi in connessione con alcune lettere di Onorio I per ridefinire il quadro dei rapporti politici tra papato e longobardi in S. Gasparri, *Compétition ou collaboration? Les Lombards, les Romains et les évêques jusqu'au milieu du VII<sup>e</sup> siècle*.

riduce a mera stilizzazione di fatti realmente accaduti e filtrati dalla sensibilità del pontefice e dei suoi testimoni, impedendo di approfondire la conoscenza dei longobardi attraverso le pagine dei *Dialogi*.

## 4 Il secolo VII: un progressivo allontanamento

Dopo la morte di Gregorio Magno, nel corso del secolo VII il papato e il mondo longobardo si allontanano in maniera evidente. I longobardi non rappresentano più una minaccia incombente nei confronti di Roma, anche perché i re che si susseguono sono più impegnati nella costruzione di una realtà politica stabile che a estendere a tutta la Penisola il loro dominio. Per quanto riguarda il papato, invece, lo sguardo dei pontefici è catalizzato dalle grandi controversie teologiche originate dai tentativi imperiali di porre fine alle tensioni derivate dalla problematica definizione della natura di Cristo<sup>487</sup>. Nonostante l'assenza dei longobardi dalla maggior parte delle lettere pontificie del VII secolo, *nefas* e *perfidia* compaiono talvolta nei discorsi dei papi. Il pontificato di Bonifacio IV (608-615) vide tra le altre cose lo svolgimento di un sinodo romano, nel 610, che discuteva di problemi legati al mondo monastico. In particolare nel decreto sinodale promulgato a seguito del concilio si invita a fare in modo che venissero allontanati coloro che con «nefandis ausibus», con iniziative nefande, volevano impedire l'accesso al sacerdozio dei monaci meritevoli<sup>488</sup>.

Le attestazioni di un interessamento da parte papale del mondo longobardo sono poche ed essenzialmente legate al pontificato di Onorio I (625-638), nelle cui lettere i longobardi compaiono in tre distinte occasioni. La prima è datata a fine 625 ed è indirizzata all'esarca Isacio.

Quorundam scriptis didicimus, quosdam episcopos in Transpadanis partibus quaedam verba episcopali actui inimica Petro Pauli filio edixisse atque monitu impiae suasionis innuere, asserentes in se periurii reatum suscipere, ut non Aulubaldo regi, sed potius Ariopalto tyranno consentiret. Et quoniam praefatus gloriosus Petrus pravus eorum, si fas est dicere, sacerdotum respuit suasionibus inclinari, sed magis sacramenta, quae Acono regi, patri praedicti Aulubaldi, praestiterat, firmiter custodire, et quia tantum facinus Deo et piis mentibus est inimicum, ut hii, qui hoc ab aliis prohibere debuerant, ne fuisset commissum, ipsi potius ut fieret hortati sunt – cum nutu supernae virtutis vobis laborantibus praefatus Aulubaldus in suum regnum fuerit restitutus: praefatos episcopos in has Romanas partes aiuvante vos Deo destinare dignemini, quia huiusmodi scelus nulla patiemur ratione inultum<sup>489</sup>.

Il pontefice chiede all'esarca di fare in modo che i vescovi *in Transpadanis partibus* fossero inviati a Roma per essere giudicati, perché colpevoli di aver sostenuto Arioaldo (626-636), usurpatore che si era levato contro Adaloaldo (616-626). Arioaldo era il duca di Torino e aveva

---

<sup>487</sup> Gli scontri tra Bisanzio e i longobardi e all'interno degli stessi territori dell'impero non mancarono, ma lo sguardo dei pontefici è molto concentrato sui problemi dottrinali, si vedano le considerazioni di F. Bougard, «*Petitor et medius*»: *le rôle de la papauté dans les relations internationales de Grégoire le Grand à Jean VIII*, pp. 314-315.

<sup>488</sup> Bonifacio IV, *Decretum synodi*, PL 80, col. 106.

<sup>489</sup> *Epistolae Langobardicae collectae*, Ep. 2, p. 694.

legami stretti col re, dato che ne aveva sposato la sorella Gundeperga e riuscì a spodestare Adaloaldo per poi venire riconosciuto come sovrano<sup>490</sup>.

Il contenuto della missiva rivela che molti vescovi le cui diocesi erano collocate all'interno dei territori del regno longobardo appoggiavano Arioaldo, mentre Onorio invita Isacio a sostenere il legittimo sovrano e definisce l'usurpatore *tyrannus*, un termine già incontrato nella legislazione imperiale impiegato per definire una presa di potere illegittima. Il fatto che il pontefice esorti a sostenere un re longobardo non è un dato scontato e testimonia che all'interno della Penisola si era ormai consolidata un'entità politica stabile, riconosciuta dal papa e dagli ufficiali imperiali, una situazione ben differente rispetto a quanto visto spesso nelle lettere del *Registrum* di Gregorio.

L'interesse del papa per le vicende politiche del regno – più che relativo a problematiche di fede, come talvolta indicato dagli storici – si deve al fatto che egli temeva che i «sacramenta» stretti al tempo di Agilulfo venissero meno, portando a una nuova situazione di instabilità politica potenzialmente pericolosa per Roma e per il pontefice. Nella lettera infatti non si fa nessuna menzione della confessione dei due antagonisti e non è possibile nemmeno appellarsi a una possibile frattura all'interno dell'episcopato del regno tra cattolici e scismatici, dato che l'obiettivo primario della lettera pontificia è proprio quello di fare in modo che i vescovi situati *trans Padus*, ossia quelli con le diocesi poste nel cuore del regno longobardo, vengano giudicati e puniti a Roma. Il fatto che essi abbiano appoggiato l'elezione di Arioaldo mette in evidenza una separazione anche geografica tra quella che era la Chiesa legata maggiormente al regno e le sedi più vicine al papato.

La lettera successiva di Onorio in cui compaiono i longobardi, datata 18 febbraio del 628 e indirizzata ai vescovi dell'Istria e delle Venezia, è incentrata sulla condanna del patriarca di Grado Fortunato, che aveva aderito alle posizioni tricapitoline e si era rifugiato a Cormons in territorio longobardo, dopo aver depredata la sua chiesa di oro e varie suppellettili.

Quicquid a ea, quæ per clericos Gradensis ecclesie nobis scripta sunt, fraternitati vestræ censuimus respondendum, quibus paenis interdictionis canonice, aculeis Fortunatum olim sacerdotio exuendum decrevimus et feriendum, et nunc iterato paginalis auctoritatis decreto eius perfidiam innodantes, damnamus. Oportuit igitur fraternitatem vestram ea ipsa nobiscum sentire et gratias Deo omnipotenti peragere, quia lupum ovili pelle fucatum e medio gregis Dei iuxta perfidiam sui meriti in precipitium erroris abiecit, quatenus ne is, qui diu seviens subinductam hypocrisim videbatur occulte medulitus latitare, in baratrum sue cecitatis corruens, latere potuisset et gregem Dei sicut antea dente perfido sauciare. Gaudendum est igitur et vehementer letandum, quia unius ruina omnium sunt aedificata ac restaurata constantis fidei documenta.

Suademus itaque et decretales apices fraternitati vestrae dirigimus, per quos expetimus, ut in loco Iudae alius vitae probabilis a regendum gregem dominicum promoveatur. Et non immerito is qui deiectus est et Iudae actibus comparatur et moribus: nam quod ille in capite, hoc iste videtur exercuisse in corpore. Nos

---

<sup>490</sup> P. Delogu, *Il regno longobardo*, p. 52.

quidem discreta mentis trutina considerantes, Primogenium subdiaconum et regionarium nostrae sedis Graensi ecclesiae episcopali ordine cum pallii benedictione direximus consecrandum. Oportebit ergo fraternitatem vestram iuxta legem ecclesiasticam cuncta disponere capitique vestro sinceram obedientiam exhibere. Nos enim dirigentes homines nostros a excellentissimum Longobardorum regem, iniunximus, ut eundem Fortunatum, uti relicta ab eo republica a gentesque prolapsus et, abnegata concordiae unitate, Deo rebellem et perfidum, necnon res, quascumque secum aufugiens abstulisse monstratur, expetere et repetere non moretur, ut et hii, a quibus haec repetuntur, a partibus christianissimae reipublicae parem iustitiam consequantur.

Deus vos incolumes custodiat, dilectissimi fratres<sup>491</sup>.

Contro il presule fedifrago il papa ottenne l'appoggio unanime dei vescovi delle Venezie e dell'Istria, includendo anche i suffraganei di Aquileia posti in territorio longobardo, inviando al suo posto Primogenio, *subdiaconus et regionarius* già insignito del pallio<sup>492</sup>. L'importanza della nomina va evidenziata, visti i rari interventi del vescovo di Roma nelle dinamiche regionali, a testimonianza di quanto questa zona fosse importante per Roma, probabilmente perché a contatto più di altre col mondo longobardo. All'interno della lettera il pontefice accenna al fatto che ha chiesto all'«excellentissimus Longobardorum rex», di cui non fa il nome, di consegnare Fortunato. Vista la data, il *rex* di cui Onorio parla non può essere Adaloaldo, ma Arioaldo che lo aveva deposto due anni prima. Il pontefice, nonostante il precedente appoggio ad Adaloaldo, riconosce quindi il nuovo re come legittimo e stringe con lui anche relazioni per lo meno cordiali, se chiede il suo sostegno contro Fortunato. Onorio non può far altro che accettare il cambio al vertice, anche perché la sua principale preoccupazione è quella di garantire la comunione della sede lagunare con Roma, non manovrare la politica longobarda. Nonostante il precedente tentativo di sostenere Adaloaldo egli si trova costretto ad accettare il fatto compiuto e quindi si rivolge al nuovo sovrano.

Torna a essere utilizzato l'attributo della perfidia, associato spesse volte a Fortunato colpevole agli occhi del pontefice di gravi crimini e in continuità con le attestazioni precedenti proprio di chi rompe con i suoi atti l'unità della Chiesa e disprezza l'autorità del pontefice che la guida. La colpa di Fortunato è duplice perché, oltre al rifiuto della dottrina professata da Roma e dal resto della Chiesa, aveva anche spogliato fisicamente la chiesa di Grado dei suoi beni. Il paragone proposta da Onorio è addirittura quello con Giuda: «nam quod ille in capite, hoc iste videtur exercuisse in corpore»<sup>493</sup>.

---

<sup>491</sup> *Epistolae Langobardicae collectae*, 3, pp. 694-696.

<sup>492</sup> Pavan, Arnaldi, *Le origini dell'identità lagunare*, p. 425.

<sup>493</sup> *Epistolae Langobardicae collectae*, 3, p. 495.

L'ultima testimonianza di un contatto tra Onorio I e il mondo longobardo è relativa a una breve lettera indirizzata a Arechi I duca di Benevento, contattato perché contribuisca alla ricerca del monaco Reparato, fuggito dal monastero di *castrum Alatrinum*:

HONORIUS AROGI DUCI BENVENTANO. Multorum relatione cognovimus, quod vestra gloria in diversis causis iusticiam teneat et maxime in his causis, que a Dei respiciunt culturam. Propterea vestre gloriæ reseramus, quod quidam monachus, Reparatus nomine, de monasterio castri Alatrini fuga dilapsus in partibus Campaniæ loco, qui appellatur Alimphas, vagatur. Propterea gloria vestra sollicitè eum perquirere et presentium latori eum contra faciat, quatinus in servitio Dei, unde aufugit, mancipari valeat<sup>494</sup>.

Pur trattandosi di poche righe la comunicazione costituisce una testimonianza importante della prosecuzione dei rapporti tra papa e duchi meridionali in maniera positiva, sulla stregua di quanto visto talvolta nell'epistolario gregoriano. Non si può stabilire se la vicinanza fosse sempre pacifica e improntata alla collaborazione, ma nella missiva il pontefice si rivolge al duca beneventano per una questione lontana dalla politica. Di fronte a tale rapporto non si può fare a meno di operare un parallelo con quanto visto nelle lettere di Gregorio Magno: se Onorio consulta Arechi per una questione minuta come il recupero di un monaco fuggiasco significa che i rapporti tra le due parti dovevano essere tutto sommato buoni e più stretti di quanto le poche righe fonti a disposizione permettano di realizzare. Difficile pensare che in una situazione di tensione e di ostilità il papa avesse chiesto l'intervento del duca per far fronte al recupero di un fuggiasco, di certo non una questione di primaria importanza.

In definitiva, nel pontificato di Onorio, date le scarse testimonianze, si ripropongono le linee guida già emerse negli ultimi anni del pontificato di Gregorio Magno: interessamento relativo e generalmente distaccato riguardo alle dinamiche interne del regno, unito a una collaborazione occasionale con i rappresentanti dei ducati meridionali, all'epoca di Onorio più vicini e in potenza più pericolosi per Roma. Il dato fondamentale del periodo è la distanza, che non permette al papa, come accadeva peraltro a Gregorio, di avere un quadro chiaro della situazione. Altro aspetto da mettere in rilievo è la collaborazione instauratasi tra le realtà che occupavano lo scacchiere della Penisola – ossia papato, impero e longobardi – le quali tendono ad abbandonare la via dello scontro stipulando degli accordi che sanciscono una coesistenza di fatto, secondo una dinamica presente anche in altre epoche in cui i longobardi si resero protagonisti della storia italiana in qualità di entità politica autonoma<sup>495</sup>. Inoltre è bene ricordare l'assenza degli attributi infamanti comparsi nelle lettere di Pelagio II e Gregorio Magno in relazione ai longobardi, che nell'unica occorrenza in cui il papa li apostrofa in maniera negativa – denunciando nello specifico l'usurpazione di Arioaldo – non vengono mai associati né a *nefas*

<sup>494</sup> *Epistolæ Langobardicæ collectæ*, Ep. 4, p. 696.

<sup>495</sup> Gasparri, *Compétition ou collaboration?*, pp. 39-47.

né tantomeno alla *perfidia*, che invece è adoperata in più di un'occasione per condannare il vescovo Fortunato.

Dopo Onorio, nel corso di tutto il secolo VII i longobardi non vengono quasi più nominati: dalle fonti pervenuteci si è portati a pensare che, almeno sul piano epistolare, il papato non fosse interessato a intrattenere rapporti con il regno e con i ducati, dedicandosi alle ben più pressanti dispute teologiche con l'impero. Ciò non significa che *nefas* e *perfidia* non cessino di essere utilizzate nelle lettere pontificie, come testimoniato dall'epistolario di papa Giovanni IV (640-642), che rivolgendosi al re dei sassoni Bulcredo condanna il «nefandus opus» adottato nel suo regno – ossia l'usanza di sposare monache già consacrate cui si aggiungono i matrimoni tra consanguinei – e invita il sovrano a rivolgersi alla sede apostolica in modo che venisse punito chi soggiaceva a un tale misfatto, che confliggeva con tutti i canoni diffusi a partire dall'apostolato di Gregorio Magno, peraltro citato nella lettera<sup>496</sup>.

Nelle lettere di Martino I (649-655) si trova un più alto numero di occorrenze dei termini, anche perché il suo pontificato coincise con un momento di grande difficoltà e di scontri con la sede imperiale. Il pontefice si trovò infatti di fronte a un nuovo tentativo di ovviare alle differenze dottrinali che attraversavano l'impero e ne minacciavano la compattezza. Per questa ragione l'imperatore Eraclio (610-641), dopo aver recuperato all'impero vaste porzioni di territorio cadute in mano ai persiani, promosse il monotelismo, compromesso dottrinale basato sull'unica volontà di Cristo a fronte delle sue due nature e pubblicato nell'*Ékthesis* del 638<sup>497</sup>. L'opposizione del papato derivava anche da un editto promulgato dal successore di Eraclio, Costante II (641-688), nel 648, il *Typos*, con cui si impediva qualsiasi ulteriore discussione di natura dottrinale riguardo alla figura di Cristo, per evitare di indebolire il potere imperiale<sup>498</sup>. In aperta rottura nei confronti dei provvedimenti imperiali Martino convocò un concilio nel 649 che condannò entrambi i documenti<sup>499</sup>.

---

<sup>496</sup> Giovanni IV, *Epistolae*, PL 80, Ep. III, coll. 607-608.

<sup>497</sup> M. Gallina, *Ortodossia ed eterodossia al tempo di Giustiniano*, pp. 133-137.

<sup>498</sup> *Ivi*, p. 139. A ciò si aggiunga che durante gli scontri in ambito religioso causati dall'emanazione dell'*Ékthesis* la situazione italica e in particolare romana non era delle più pacifiche. All'inizio della questione monotelica le milizie cittadine e i contingenti dell'*exercitus Romanus* di stanza a Roma erano fedeli all'imperatore. Alla morte di Onorio I venne consacrato Severino, di cui Eraclio e non già l'esarca come era stato fatto per diverso tempo voleva avocare a sé la conferma. Per indurre Severino a sottoscrivere l'*Ékthesis* si fece scoppiare un tumulto tra i soldati, dicendo che i ritardi nel pagamento del soldo erano dovuti alle inaempienze del personale ecclesiastico, giacché il denaro così come l'annona militare veniva ormai immagazzinato nel *vestiarium* pontificio. Il comandante della guarnigione cittadina, il *chartularius* Maurizio, diede l'assalto all'episcopio e dopo tre giorni di lotta mise sotto sequestro il tesoro. All'arrivo dell'esarca poi i membri dell'episcopio vennero esiliati e una parte del tesoro venne inviata a Costantinopoli, ma Severino non sottoscrisse mai l'editto imperiale. Si veda G. Arnaldi, *Le origini dello Stato della Chiesa*, in particolare pp. 59-64.

<sup>499</sup> Si veda P. Conte, *Il sinodo lateranense dell'Ottobre 649*.

L'avversione del pontefice è veicolata dall'utilizzo dei termini che già i suoi predecessori secoli prima avevano riservato agli eretici, anche se le sue missive avevano come base non il Latino ma il Greco, soprattutto quando avevano a che fare con questioni di tipo teologico; per tale ragione la traduzione a volte risulta problematica e i significati di alcuni termini vengono modificati<sup>500</sup>. Nella lettera enciclica diretta a tutti i fedeli, in cui si rende conto della nuova eresia e della sua condanna, si menzionano in due distinte occasioni i «perfidii haeretici» che seguivano la «scelerosa ecthesi» e l'«impiissimus typus», oltre a sottolineare che coloro che non obbediscono ai dettami pontifici e sinodali, «pro sua perfidia», non potranno essere perdonati dopo la diffusione dei precetti redatti e diffusi dopo i lavori del sinodo<sup>501</sup>.

Rivolgendosi al vescovo Amando di Maastricht, il 31 ottobre 649, Martino si scaglia contro il regno di Eraclio, durante il quale avevano ripreso corpo le più svariate eresie – si citano tra le altre quella eutichiana e quella manichea, in un'evidente esagerazione retorica – e contro gli arcivescovi di Costantinopoli Pirro e Paolo i quali, quasi a voler distruggere quanto fatto fino a quel momento contro le eresie, convinsero l'imperatore ad approvare il *Typos*, decreto «totius plenum perfidiae»<sup>502</sup>. Il tema della persuasione quasi diabolica operata dai presuli costantinopolitani ai danni dell'imperatore ritorna in una lettera all'imperatore Costante, in cui si afferma che Pirro e Paolo avevano sussurrato «nefarie», in maniera subdola, nelle orecchie del suo predecessore Eraclio e nelle sue i suggerimenti e le insinuazioni che avevano portato alla stesura degli editti tanto avversati dai pontefici<sup>503</sup>.

In una lettera destinata al vescovo di Tessalonica Paolo nel novembre 649, il papa utilizza toni molto accesi per condannare il suo interlocutore, che aveva rifiutato di sottoscrivere la formulazione papale relativa alla controversia cristologica e non si era riconosciuto come sottoposto alla sede apostolica. Paolo viene accusato di non voler anatematizzare i «nefarii haeretici», mentre più avanti Martino lo esorta a condannare i presuli di Costantinopoli che erano diventati eretici e tutte le cose che «ab ipsis nefarie firmata sunt» per sovvertire l'ortodossia<sup>504</sup>. La vicenda di Martino I ebbe poi esito tragico, dato che il papa venne catturato dall'esarca Teodoro Calliopa e morì in prigionia in oriente. Il dibattito storiografico vede in questa fine così ingloriosa non tanto il desiderio imperiale di avere l'ultima parola in ambito di fede, quanto la volontà di punire un atto di aperta ribellione come era stato quello di Martino,

---

<sup>500</sup> G. Cremascoli, *Le lettere di Martino I*, p. 244.

<sup>501</sup> Martino I, *Epistolae*, PL 87, Ep. I, coll. 120-128.

<sup>502</sup> *Ivi*, Ep. II, col. 137.

<sup>503</sup> *Ivi*, Ep. III, col. 142.

<sup>504</sup> *Ivi*, Ep. XII, coll. 179-192.

che dal 646 al 649 si era opposto all'imperatore, anche se risulta molto difficile separare il piano politico da quello religioso<sup>505</sup>.

Dopo gli scontri avvenuti durante il pontificato di Martino, occorre segnalare due lettere di papa Vitaliano (657-672) che riportano l'utilizzo degli aggettivi derivati da *nefas*: la prima, del 27 gennaio 668, è indirizzata al vescovo di Creta Paolo, in cui tra le altre cose si chiede di prendere provvedimenti contro un diacono che prestava servizio in due chiese e che si era sposato, in modo che un simile «*nefas*» non tornasse a colpire la comunità<sup>506</sup>. La seconda invece, diretta al vescovo Barbato di Benevento, contiene l'attribuzione di una serie di benefici e di possedimenti garantiti e confermati alla diocesi meridionale e conclude dicendo che se qualcuno avesse osato «*nefario ausu*» – espressione frequente che assume connotati di formularità – di attentare a quanto stabilito dalla Santa Sede, sarebbe stato colpito da anatema e condannato al supplizio eterno, perché pari a Giuda Iscariota<sup>507</sup>.

L'unica citazione dei longobardi nelle lettere papali del secolo VII oltre a quelle di Onorio I è attestata all'interno di una missiva di Agatone (678-681) diretta all'imperatore a nome suo e del sinodo romano da lui presieduto, in cui vengono nominati, tra altre popolazioni, anche i longobardi. Si tratta di una lunga lettera destinata a Costantino IV Pogonato (668-685) datata al 27 marzo del 680, che elenca una serie di istruzioni rivolte ai legati inviati a Costantinopoli per partecipare al VI concilio ecumenico, con cui si cercava di porre fine alle dispute relative alla dottrina monotelita<sup>508</sup>.

Il pontefice si scusa per il ritardo con cui scrive perché attendeva di essere raggiunto a Roma da tutti i rappresentanti delle «*Christianae nationes*», sostenendo che «*in medio gentium, tam Langobardorum, quamque Sclavorum, necnon Francorum, Gallorum et Gothorum, atque Britannorum, plurimi confamulorum nostrorum esse noscuntur*»<sup>509</sup>. Non si può pensare a un interesse reale da parte del papa verso il mondo longobardo, ma alla redazione di un elenco stereotipato di *gentes* – tanto più che accanto ai franchi si parla anche di galli come di due realtà

---

<sup>505</sup> O. Capitani, *I problemi del pontificato romano da Teodoro I a Martino I*, p. 80. Sulla cattura e sul precedente tentativo di cattura non portato a compimento a causa della rivolta dell'esarca Olimpio si vedano J. Ferluga, *L'Esarcato*, p. 364 e A. M. Piazzoni, *Arresto, condanna esilio e morte di Martino I*, che ripercorre le fasi degli ultimi tempi del papa attraverso un'analisi dettagliata delle fonti. Alcuni autori pensano al suo martirio non tanto in funzione antibizantina quanto come testimonianza dell'avvenuto superamento del conflitto a favore della pace e della riconciliazione; un simbolo della vittoria sul monotelismo in senso romano, in una maniera che separa nettamente la sfera religiosa da quella politica. Si veda J.-M. Sansterre, *Jean VII (705-707): idéologie pontificale et réalisme politique*, p. 381.

<sup>506</sup> Vitaliano, *Epistolae*, PL 87, Ep. III, col. 1003.

<sup>507</sup> *Ivi*, Ep. XI, col. 1010.

<sup>508</sup> Per contestualizzare la vicenda del VI concilio si veda J. Meyendorff, *Imperial unity and Christian divisions: the Church 450-680 A.D.*, pp. 369-373.

<sup>509</sup> Agatone, *Epistolae*, PL 87, coll. 1224-1225. Si aggiunga anche che nella stessa lettera compare anche un *nefas est* formulare (col. 1217).

separate – quanto più ampio possibile per sottolineare l'importanza e la diffusione dell'autorità di Roma nell'occidente cristianizzato, dove essa costituiva ormai un punto di riferimento fondamentale per le chiese dei vari regni<sup>510</sup>.

Tale prospettiva è restituita almeno in parte anche da un'altra fonte che, seppur non direttamente legata alla nostra ricerca, può essere utile per comprendere la trasformazione della prospettiva romana verso i longobardi. Si tratta dell'*Indiculum episcopi*, giuramento di fedeltà contenuto nel *Liber diurnus romanorum pontificum*<sup>511</sup>, una formula che i vescovi suffraganei del papa erano tenuti a pronunciare durante la loro consacrazione e che si differenzia su base "etnica": essa si divide infatti a seconda che il vescovo sia collocato in territorio imperiale o longobardo, dove nel secondo caso il neoeletto presule è tenuto a mantenere la pace «inter rempublicam et nos, hoc est gens Langobardorum»<sup>512</sup>. Come sottolineato da Stefano Gasparri la formula mira a sottolineare la presenza di una gerarchia tra l'impero e le *gentes*<sup>513</sup>, un riflesso di quanto compare nella lettera di Agatone, che mette in evidenza il ruolo di riferimento della Chiesa di Roma nei confronti dell'Occidente barbarico o perlomeno di una sua stereotipata raffigurazione. La formula e la lettera pontificia contengono in nuce anche il futuro e definitivo rovesciamento di ruoli che vedrà i pontefici, soprattutto con Adriano I, rivendicare il ruolo e le prerogative precedentemente detenute da Bisanzio nella definitiva affermazione delle ambizioni temporali della Chiesa romana.

Le espressioni utilizzate dal papa coincidono con il suo operato nei confronti delle nuove problematiche teologiche e delle difficoltà che conseguivano per quanto riguarda i rapporti con Bisanzio: Agatone cercò di creare una base di consenso che collegasse le chiese occidentali prima di inviare i suoi rappresentanti al concilio del 680, con sinodi in Gallia, nel regno longobardo e con l'invio di un messo in Inghilterra, per dare maggior forza alle sue posizioni<sup>514</sup>. Permane il dato ineliminabile dell'aumentata distanza tra Roma e i longobardi, dovuta anche alla grande attenzione dei pontefici alle rinnovate controversie cristologiche che ancora una volta rischiavano di frammentare l'unità della Chiesa. Allo stesso tempo, il mondo longobardo stava attraversando un percorso di assestamento nelle sue strutture di governo e vedeva proseguire lo sviluppo della società che si era ormai amalgamata dopo i primi tempi successivi alla conquista. Dopo Agatone non ricorrono nelle missive pontificie altre menzioni dei longobardi fino al momento in cui essi non torneranno ad affacciarsi con sempre maggior

---

<sup>510</sup> La lettera viene analizzata in P. Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi nel secolo VII*, pp. 478-479.

<sup>511</sup> *Indiculum episcopi*, pp. 79-81.

<sup>512</sup> *Ivi*, p. 81.

<sup>513</sup> S. Gasparri, *I Longobardi, i romani e l'identità nazionale italiana*, pp. 6-7.

<sup>514</sup> P. Delogu, *The papacy, Rome and the wider world in the seventh and eighth centuries*, pp. 208-209.

frequenza nell'Italia centro-meridionale, gettando le basi per il definitivo scontro con il papato durante il secolo VIII.



## 5 Il secolo VIII: novità e recuperi linguistici

L'*excursus* compiuto nel capitolo precedente mostra come i longobardi fossero lontani dallo sguardo dei pontefici, molto più preoccupati dal tentativo imperiale di imporre il proprio volere in ambito religioso, rinforzando così il controllo su quei territori occidentali che stavano allontanandosi dalla sfera di influenza di Bisanzio. La loro assenza non corrisponde tuttavia nelle lettere pontificie a un completo abbandono di *nefas* e *perfidia*, che tornano semmai ad essere impiegati per definire e delimitare la figura dell'eretico, o di chi Roma considerava tale, colpevoli di minare l'unità della Chiesa. Rispetto a quanto visto nell'epistolario di Gregorio Magno, il numero di occorrenze è senza dubbio minore, ma al contempo è necessario ricordare come il caso della raccolta gregoriana sia un'eccezione piuttosto che la regola per quanto riguarda la quantità di materiale a disposizione.

Il secolo VIII vede invece un riavvicinamento anche piuttosto brusco tra il mondo longobardo e i papi, dovuto da una parte alla progressiva espansione di quello che ormai era un regno ben strutturato e in grado di raccogliere un buon quantitativo di risorse per aumentare la sua influenza all'esterno e in parte dalla presa di coscienza propria del papato e della popolazione del ducato romano in qualità di entità politica autonoma.

### 5.1 Le fonti principali: il *Codex Carolinus* e il *Liber pontificalis*

Per poter proseguire la riflessione sulla terminologia adottata nella rappresentazione dei longobardi, è necessario introdurre le due principali fonti da cui è possibile estrarre informazioni per il secolo VIII utili alla prosecuzione della ricerca, ossia il *Codex Carolinus* e il *Liber pontificalis*. La genesi del *Codex Carolinus* è legata strettamente a Carlo Magno e alla corte carolingia<sup>515</sup>. Il manoscritto tuttora conservato nella Biblioteca Nazionale di Vienna, è una copia risalente con tutta probabilità al secolo IX, secondo la tesi di Jaffè sottoscritta da Wilhelm Gundlach, curatore dell'edizione critica pubblicata nei *Monumenta Germaniae Historica*. Per quanto riguarda il contenuto, si tratta di una raccolta di 99 lettere papali dirette a Carlo Martello e ai suoi successori a partire da papa Gregorio III fino ad Adriano I, ricopiate nel 791. Una breve introduzione coeva spiega che l'operazione si era resa necessaria a causa del cattivo stato di conservazione delle lettere papali redatte su papiro. Secondo gli studiosi l'unica copia del *Codex* a disposizione è lacunosa e non è chiaro se questo sia stata trascritta dal manoscritto originale o da un'altra copia. Per quanto riguarda invece le ipotesi relative a possibili interventi sulle missive, si ritiene generalmente che non siano stati operati tagli

---

<sup>515</sup> Per il *Codex* si vedano le edizioni critiche *Codex Carolinus*, a cura di W. Gundlach, inclusa nei *MGH*, e *Codex epistolaris Carolinus: frühmittelalterliche Papstbriefe an die Karolingerherrscher*.

premeditati alla collezione o che qualche lettera non sia stata copiata a causa del tempo, ma risulta difficile credere che non siano state operate delle revisioni<sup>516</sup>. Il riferimento nel manoscritto viennese sembra rimandare all'arcivescovo Williberto di Colonia, rimasto in carica tra l'870 e l'899 e anche in virtù del fatto che si tratta di una compilazione esterna a Roma è stato affermato che non si può parlare a tutti gli effetti di una vera e propria fonte romana<sup>517</sup>. Anche se le lettere sono 99 della numero 15 sopravvive solo il lemma, mentre dalla 95 al 97 si tratta delle lettere di Adriano I inviate in Spagna relative alla questione dell'adozionismo<sup>518</sup>. A differenza del secolo VII, nelle missive ivi contenute i Longobardi compaiono di frequente, fatta eccezione per Zaccaria e l'antipapa Costantino.

Per quanto riguarda invece il *Liber Pontificalis*, ci si trova davanti a una fonte tanto ricca di informazioni quanto complessa dal punto di vista della storia testuale. Si tratta di una raccolta di biografie papali da Pietro a Stefano V (885-891), sulla quale è stato aperto un ampio dibattito ancora in corso data la natura del testo, che non costituisce un'opera dalle caratteristiche unitarie, ma è piuttosto il risultato di una serie di tradizioni manoscritte diverse e talvolta non sovrapponibili, così come di diverse fasi di compilazione<sup>519</sup>.

Sotto certi aspetti si può affermare che ci si trova di fronte a un testo in cui manca l'idea di una redazione definitiva e su cui i redattori potevano tornare apportando modifiche anche di una certa entità. La natura "composita" sia per quanto riguarda le diverse vite sia per quello che concerne la redazione delle singole biografie suggeriva in qualche modo la possibilità di plasmare, entro certi limiti, il testo a disposizione<sup>520</sup>. La "plasticità" del testo permetteva inoltre di ricostruire la vita del pontefice eliminando le notizie che non si volevano diffondere, al tempo stesso mettendo in risalto azioni e situazioni che lo avevano visto protagonista al fine di orientare in un una precisa direzione la lettura degli eventi e quindi il giudizio riguardo al papa

---

<sup>516</sup> D. van Espelo, *A testimony of Carolingian rule? The Codex epistolaris carolinus, its historical context, and the meaning of imperium*, pp. 257-258.

<sup>517</sup> G. Arnaldi, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, p. 368, dove si sottolinea come nel testo fosse stata prevista una sezione che doveva accogliere le lettere dei *basileis* destinate ai re franchi.

<sup>518</sup> Si veda T. F. X. Noble, *The Bible in the Codex carolinus*, pp. 62-63, in cui si traccia una rapida storia delle edizioni critiche del testo. In una lettera di Alcuino riporta che Carlo Magno richiede a Roma anche una copia delle lettere di Gregorio I: *Alcuini epistolae*, Ep. 137, p. 215.

<sup>519</sup> Per quanto riguarda la questione della tradizione manoscritta si veda innanzitutto l'introduzione al testo redatta da Duchesne, estremamente dettagliata. Su questo tema ha dedicato molto tempo anche Hermann Geertman, si vedano in particolare H. Geertman, *More veterum* e H. Geertman *La genesi del Liber pontificalis romano. Un processo di organizzazione della memoria*. Le ipotesi ricostruttive di Geertman sono state poi criticate in L. Capo, *Il Liber pontificalis, i Longobardi e la nascita del dominio territoriale della Chiesa romana*, pp. 19-23, 49-51 e 57-58. Ultimo in ordine di tempo ad affrontare in maniera organica la nascita del testo e le sue tradizioni è stato A.A. Verardi, *La memoria legittimante*.

<sup>520</sup> Si vedano P. Carmassi, *La prima redazione del Liber Pontificalis nel quadro delle fonti contemporanee* e Capo, *Il Liber Pontificalis*, pp. 53-54, dove si distingue fra una variabilità derivata dall'esterno e una invece dall'interno, due aspetti che pur avendo lo stesso risultato sono il risultato di processi e volontà ben diversi. Nel primo caso potrebbe aver influito sulla modifica del testo il contesto e il livello culturale in cui esso è stato recepito, mentre nel secondo caso si tratta di stabilire se si tratta di pressapochismo oppure di modifiche consapevoli.

defunto<sup>521</sup>. Non a caso il *Liber* è la voce ufficiale del papato romano – che per secoli ha visto concentrate in esso tutte le capacità di produzione testuale – ed è quindi uno strumento fondamentale per comprendere la politica papale e l’immagine dei suoi rappresentanti che si desiderava diffondere all’esterno. Inoltre grazie alla tradizione manoscritta è noto che, dopo la redazione definitiva della vita del pontefice, diverse copie venivano fatte circolare al di fuori di Roma, in modo da aumentare l’efficacia del testo dal punto di vista politico e propagandistico.

Nonostante le talvolta notevoli differenze tra una *vita* e l’altra, generalmente le biografie dei papi erano redatte dopo la morte dei pontefici, anche se alcune parti di esse avevano anche una loro circolazione antecedente al decesso del papa. Un esempio famoso e spesso citato è costituito da Beda, che nel 725 disponeva di una copia del *Liber* da cui trarre notizie sulla vita di Gregorio II († 731) per il suo *De temporum ratione*<sup>522</sup>.

Inoltre, anche se molto probabilmente il redattore che si occupava della stesura definitiva del testo era uno solo, il suo lavoro era preceduto da un processo lungo e difficoltoso di raccolta di informazioni da parte di diversi funzionari che si occupavano della burocrazia pontificia<sup>523</sup>. Quello di *Liber pontificalis* è un titolo che si è affermato nel corso del tempo e che trae le sue origini già nel medioevo dagli scritti che ne citano il contenuto e successivamente elaborato in un processo di lungo periodo che vede coinvolti i vari autori delle edizioni critiche, il cui

---

<sup>521</sup> Si deve a Lidia Capo l’immagine di un testo “plastico” per quanto riguarda la raccolta delle biografie papali, anche se non deve pensare che le sue varie parti fossero sempre sottoposte a un lavoro di riscrittura, quanto piuttosto alla possibilità da parte di chi scriveva di intervenire con aggiunte in un momento di necessità. Si veda Capo, *Il Liber pontificalis*, pp. 49-51. La dote di “plasticità” attribuita si può collegare anche alla natura della fonte, che come rilevato da alcuni, ha al suo interno delle “venature” contenutistiche che lo avvicinano a generi diversi da quello della biografia, come quello agiografico. Si veda su questo K. Herbers, *Le Liber Pontificalis comme source de réécritures hagiographiques (IXe-Xe siècles)*, pp. 91-92.

<sup>522</sup> Si veda O. Bertolini, *Il «Liber pontificalis»*, pp. 447-448. Il testo venne portato con tutta probabilità dai pellegrini che da Jarrow avevano fatto visita a Roma portando la Bibbia contenuta nel celeberrimo *Codex Amiatinus*. La visita dei pellegrini è collocabile al tempo dell’alluvione di Roma datata tra il 1 settembre 716 e il 31 agosto 717, cosa assolutamente plausibile, visto che il capo della spedizione, l’abate Ceolfrid, era morto a Langres il 25 settembre 716. Il caso di Beda è stato ripreso anche da R. McKitterick, *The papacy and Byzantium in the seventh and early eighth-century sections of the Liber Pontificalis*, pp. 268-272, che lo riprende aggiugnendolo ad altri per affermare che diversi estratti del *Liber* abbiano avuto una circolazione piuttosto estesa anche prima del secolo VIII. Sul tema si è espresso anche T. Noble, *A new look at the liber pontificalis*, p. 348.

<sup>523</sup> La questione legata alla redazione del *Liber* ne contiene a sua volta un’altra, ossia quella della formazione e dello sviluppo della cancelleria pontificia. Una panoramica ricca di spunti e cronologicamente ampia sul tema si può trovare in P. Toubert, *Scrinium et Palatium: la formation de la bureaucratie romano-pontificale aux VIII<sup>e</sup>- IX<sup>e</sup> siècles*, mentre riguardo al pontificato di Gregorio Magno, ricco di informazioni e in una certa misura momento di ridefinizione degli equilibri è utile la sintesi contenuta in Boesch Gajano, *Gregorio Magno*, pp. 61-62. Sulla redazione del *Liber* nello specifico si vedano invece Noble, *A new look*, pp. 354-355, McKitterick, *The papacy and Byzantium*, pp. 243-244, H. Geertman, *More veterum*, p. 34, e dello stesso H. Geertman, *Documenti, redattori e la formazione del testo del Liber Pontificalis*. Per quanto riguarda la composizione delle *vitae* del secolo VIII e di alcune ipotesi ricostruttive per quanto riguarda i vari passaggi della stesura del testo si veda F. Bougard, *Composition, diffusion et réception des parties tardives du Liber pontificalis romain (VIII<sup>e</sup>- IX<sup>e</sup>)*, pp. 129-131.

*terminus ad quem* è l'edizione che ancora oggi viene utilizzata, ossia quella realizzata da Louis Duchesne<sup>524</sup>.

Le notizie relative ai Longobardi all'interno del *Liber* si possono dividere in due macro aree, strettamente diverse fra loro: le vite antecedenti a quella di Gregorio II e quelle successive. La *vita* di quest'ultimo costituisce una sorta di cesura quando si utilizza il *Liber* per guardare ai longobardi. La differenza più evidente è data dalla maggiore quantità di informazioni di ambito puramente "politico" che ci vengono offerte dal *Liber*.

Le *vitae* dei pontefici hanno generalmente in comune un'introduzione in cui vengono elencate alcune notizie riguardo alla famiglia, all'educazione e al *cursus* ecclesiastico intrapreso dal pontefice, insieme a qualche caratteristica di ambito più strettamente psicologico. Alla fine delle biografie veniva riferito delle ordinazioni sacerdotali fatte dal pontefice e all'interno della *vita* venivano collocate sezioni più o meno ampie dedicate alle opere materiali realizzate dal papa. Fino a Costantino VII (708-715) le informazioni sui pontefici erano generalmente raccolte in non più di una pagina, nell'edizione di Duchesne, e le notizie relative al quadro politico in cui si collocano i diversi papi erano piuttosto scarse. L'adattabilità delle varie vite che componevano il *Liber* e quindi il loro importante contributo nella costruzione di una politica papale orientabile a seconda delle esigenze dei pontefici è dimostrata dalla presenza di due versioni del testo, chiamate "recensione franca" e "recensione longobarda"<sup>525</sup>. Entrambe presentano modifiche e aggiunte al testo che ne cambiano il significato e il pubblico di riferimento, andando ad alterare di conseguenza anche lo scopo politico per cui il testo era stato redatto. La "recensione franca" contiene un'aggiunta databile all'epoca di Stefano II riguardante l'appello di Gregorio III a Carlo Martello contro i Longobardi, fatto che dava una legittimazione ulteriore all'intervento franco in Italia e che allo stesso tempo rafforzava dilatandoli nel tempo i rapporti fra papato e regno dei Franchi. La recensione più favorevole ai franchi venne inserita nel *corpus* del *Liber* nel momento più difficile dello scontro fra Astolfo e papa Stefano II, mentre quella longobarda è costituita da una riscrittura della *vita* del pontefice da cui sono state espunte tutte le espressioni negative rivolte ad Astolfo e ai longobardi in genere, così come le espressioni di lode nei confronti di Pipino e Stefano II<sup>526</sup>.

Per quanto riguarda i richiami ai longobardi nelle diverse biografie, la prima menzione è riscontrabile nella vita di Giovanni III (561-574). Si ha notizia dei nuovi abitanti della Penisola

---

<sup>524</sup> Per il problema legato al nome dell'opera vedi Bertolini, *Il «Liber pontificalis»*, pp. 396 e 408. Riflettono sul nome anche G. Barone, *La chiesa di Roma: tradizioni, realtà, orizzonti (secoli VIII-XI)*, p. 218, F. Monfrin, *Liber pontificalis*, p. 1042 e Herbers, *Le Liber Pontificalis comme source*, p.89.

<sup>525</sup> Si vedano C. Gantner, *The Lombard recension of the Roman "Liber pontificalis"*, pp. 65-114 e per una proposta di datazione del manoscritto Bougard, *Composition*, pp. 139-143.

<sup>526</sup> S. Gasparri, *Italia longobarda: il regno, i Franchi, il papato*, pp. 160-163.

anche nelle *vitae* di Benedetto (575-579), Pelagio II, Gregorio Magno, per poi passare, dopo un lungo silenzio, a Giovanni VI (701-705) e al suo successore Giovanni VII (705-707). Si tratta quasi sempre di brevi cenni che non forniscono molti dettagli. Con Gregorio II invece le biografie papali acquisiscono in pianta stabile una dimensione più ampia e storicamente ricca, che permette di ricavare più informazioni. Tuttavia relativamente alla ricerca in corso si guarderà solo alle vite di Gregorio III, Stefano II, Stefano III e Adriano I, che sono quelle dove la caratterizzazione dei longobardi e dei loro re passa dall'essere "neutra" a essere fortemente connotata in chiave negativa, di concerto, anche se non in tutti i rispetti, con le lettere del *Codex Carolinus*<sup>527</sup>. L'obiettivo è quello di tenere al centro dell'analisi le lettere e solo dove necessario ragionare sul legame che intercorre tra esse e le biografie papali. Si cercherà di aprire degli spazi di riflessione specifici in cui far dialogare tra loro i testi che, è bene ricordarlo, trattano i medesimi argomenti ma lo fanno talvolta sulla scorta di esigenze e sensibilità differenti. Anziché seguire dettagliatamente tutti gli attributi che ricorrono nelle lettere e nel *Liber*, metodo che non aggiungerebbe molto a quanto già scritto in precedenza, si darà spazio all'analisi di singoli *cluster* di aggettivi alla ricerca delle strategie comunicative sottese al loro utilizzo.

## 5.2 Gregorio II

L'unico papa del secolo VIII le cui lettere non sono incluse nel *Codex* è Gregorio II (715-731) che, dopo il breve accenno compiuto da papa Agatone, torna a parlare dei longobardi in due missive inviate parallelamente ai rappresentanti del clero di Grado e Aquileia, diviso tra influenza longobarda e bizantina. Nel dicembre del 723, il pontefice si rivolge al patriarca di Aquileia Sereno conferendogli il pallio come da richiesta di re Liutprando, assecondando un intervento regio volto ad arginare l'autonomia ducale in Friuli<sup>528</sup>. Legando a sé la nomina di Sereno, Liutprando limitava le possibilità del duca di stringere la presa sulla Chiesa locale, in modo da minare uno degli elementi che avrebbero garantito ai governanti locali di rafforzare la loro autonomia. Al contempo permetteva al pontefice di ribadire il suo ruolo di interlocutore privilegiato e di costituire un punto di riferimento per le chiese della zona, una posizione che in epoche precedenti – come nel caso di Gregorio Magno – non era stato possibile raggiungere per predecessori di Gregorio II.

---

<sup>527</sup> Il secolo VIII è anche quello a cui si può ricondurre la maggior diffusione del testo, particolarmente legato al mondo franco. Basti pensare che la maggior delle vite tarde del *Liber* non trovano una circolazione molto ampia, persino quella di Leone III la si trova in un solo manoscritto (Parigi, Bnf lat. 5516), scritto a Tours prima dell'871. Di fatto quasi tutti i manoscritti a nostra disposizione si fermano alla fine dell'VIII secolo. Si vedano McKitterick, *Perceptions of the past*, p. 47 e Bougard, *Composition*, p. 131.

<sup>528</sup> *Epistolae Langobardicae collectae*, Ep. 8, pp. 698-699. Per il conteso si veda P. Delogu, *Il regno longobardo*, p. 146.

Gregorio II invia contemporaneamente un'altra lettera al patriarca di Grado Donato<sup>529</sup>, preoccupandosi del fatto che i diritti e i confini tra le due chiese non vengano usurpati e invita la popolazione di Grado e i suoi vescovi a fare in modo che la «gens eorum», ossia quella collocata «in finibus gentis Langobardorum» come scriveva nella lettera precedente, non si appropriasse di territori che non le competono. La condizione primaria del conferimento del pallio infatti era quella di mantenere lo *status quo* dal punto di vista territoriale, in modo da tutelare i diritti delle popolazioni non controllate dai longobardi.

Nelle due comunicazioni alcuni studiosi hanno voluto cogliere la doppiezza di fondo che caratterizza la politica papale nei confronti dei longobardi: si sarebbe trattato di cedere solo in apparenza alle richieste di Liutprando mantenendo molto alta l'attenzione verso una popolazione che rimaneva nemica e ostile<sup>530</sup>. Tale interpretazione appare in realtà falsata dagli esiti successivi dello scontro tra le due realtà a partire dalla metà del secolo VIII in avanti, attraverso quella visione deterministica che offre l'immagine di un papato orientato a combattere strenuamente i longobardi già presente nella lettura compiuta da alcuni studiosi del rapporto tra Gregorio Magno e i longobardi.

Il tentativo di delineare una continuità nelle scelte dei pontefici della prima metà del secolo in nome di una chiusura totale nei confronti dei longobardi che in realtà appare più frutto di un'interpretazione finalistica dei concitati momenti vissuti dai vicari di Pietro in quel periodo. A dimostrazione del fatto che quello papale non era un cappio destinato a stringersi in maniera inarrestabile attorno ai longobardi si possono citare anche le due missive inviate da Gregorio III a Carlo Martello, che non ottennero nessun risultato utile nel contrasto all'espansione longobarda da parte di Roma. Si sostiene che i longobardi fossero già condannati all'inizio del secolo perché la parabola della loro espansione li avrebbe irrimediabilmente condotti, almeno sulla carta, a cercare di conquistare Roma. Paiono quasi udibili le lamentele di Gregorio Magno che temeva, o meglio faceva finta di temere, di diventare un vescovo longobardo, ma se si considerano altre fonti la situazione risulta ben diversa: l'archeologia ad esempio mostra ancora nel secolo VIII una rete di scambi piuttosto articolata che lega i territori longobardi e Roma, realtà ben lontana dall'idea di impermeabilità tra le due parti che ancora oggi trova molti sostenitori<sup>531</sup>.

---

<sup>529</sup> *Epistolae Langobardicae collectae*, 9, pp. 699-700.

<sup>530</sup> Si veda Capo, *Il Liber Pontificalis*, p. 232.

<sup>531</sup> Sul tema vengono forniti molti spunti in M. Ricci, *Relazioni culturali e scambi commerciali nell'Italia centrale romano-longobarda alla luce della Crypta Balbi in Roma*, in particolare pp. 270 e ss. Sulla fine del regno in senso autonomo e sulla mancanza di elementi che ne evidenziano l'inevitabilità si veda S. Gasparri, *Una fine inevitabile? Il crollo del regno longobardo di fronte ai Franchi e al papato*, in particolare pp. 7-8.

Tendenza molto affermata nella storiografia è quella di studiare il pensiero papale – in relazione con lo sviluppo delle sue strutture di governo – in maniera lineare, come momenti di un percorso obbligato che conduce i successori di Pietro verso la monarchia e poi la teocrazia. In realtà il panorama politico e quindi anche l’orizzonte mentale e ideologico possono mutare in maniera imprevedibile: basti pensare ai rapporti tra papato e impero, che raramente ha seguito la parabola discendente delineata troppo spesso con eccessiva sicurezza. A tal riguardo Thomas Noble ha sottolineato come l’arrivo dell’Islam, degli Avari e di altre popolazioni avesse mutato drasticamente il quadro politico, anche in relazione ai rapporti fra Roma e le altre Chiese che costituivano un punto di riferimento non solo sul piano teologico. Il rinnovato quadro politico cambia i rapporti tra Roma e Bisanzio e forza i papi a ricercare altrove un nuovo modello di autorità imperiale, che Costantinopoli fatica a garantire<sup>532</sup>.

In realtà dalle parole di Gregorio II si deduce un riavvicinamento tra le due parti all’insegna della collaborazione, una testimonianza di come il papa poteva trovare nel re un interlocutore cui prestare ascolto e tramite il quale ribadire il ruolo della chiesa di Roma in un contesto regionale come quello dell’alto Adriatico in cui i papi avevano faticato a imporsi come i principali rappresentanti della Chiesa nei confronti di un clero locale fiero della propria autonomia e delle proprie tradizioni.

### 5.3 Gregorio III

Il pontificato di Gregorio III fornisce invece alcune tra le lettere più citate quando si cerca di delineare lo sguardo papale sui longobardi. Si tratta di una lettera al patriarca delle Venezie Antonino<sup>533</sup> e delle due destinate al *subregulus* Carlo Martello, maggiordomo dei re merovingi. La prima è databile al periodo 731-735, mentre quelle a Carlo, le prime due lettere del *Codex*, vengono datate al 739 e al 740<sup>534</sup>.

Nel testo della missiva alle Venezie è contenuta la richiesta di aiuto per recuperare Ravenna, da poco caduta nelle mani dei longobardi, che vengono definiti «neccicendi», espressione molto vicina a quelle derivate da *nefas*. Nelle missive a Carlo invece l’aggressività longobarda risalta in maniera esplicita, all’interno di un netto peggioramento delle relazioni tra le due realtà rispetto al pontificato di Gregorio II in linea con quanto si legge al termine della *vita* di Gregorio III e all’inizio di quella di Zaccaria contenute nel *Liber pontificalis*. Il *Leitmotiv* è l’aggressività

---

<sup>532</sup> T.F.X. Noble, *The intellectual culture of the early medieval papacy*, pp. 198-200.

<sup>533</sup> Si menziona solo la lettera ad Antonino perché ritengo ci siano elementi sufficienti per affermare che la missiva gemella indirizzata al duca Orso sia in realtà una sua copia. Sul tema mi permetto di rimandare a un mio articolo: A. Galletti, *Osservazioni sulla tradizione della lettera di un papa Gregorio al duca delle Venezie e al patriarca di Grado (prima metà del secolo VIII)*.

<sup>534</sup> *CC*, Ep. 1, pp. 476-477, Ep. 2, pp. 477-479.

longobarda contro Ravenna e Roma, che si concretizza attraverso devastazioni e saccheggi. Se nella prima lettera, peraltro molto breve, si parla molto genericamente della «persecucionem et oppressionem gentis Langobardorum», nella seconda invece si descrive una situazione decisamente più grave, in cui Roma e il papa sono di fatto nelle mani dei longobardi. Viene proposta un'immagine molto forte in base alla quale i longobardi del *Regnum* sono pronti a imporre il loro dominio sui ducati meridionali e a mettere a ferro e fuoco i territori afferenti a Roma, in un *climax* ascendente di distruzione che sarà un'immagine molto frequente nelle lettere dei pontefici successivi.

Leggendo le parole di Gregorio III non si deve dimenticare che tra franchi e longobardi in quel periodo le relazioni diplomatiche erano ottime, come testimoniato dal legame che univa Liutprando al figlio di Carlo Martello Pipino e dall'invio da parte del re longobardo di un contingente militare contro le razzie delle popolazioni musulmane oltralpe. Nella seconda lettera Gregorio III dimostra di essere a conoscenza dei contatti fra Carlo e Liutprando, allorché esorta il maestro di palazzo franco a non credere alle «falsidicis suggestionibus ac suasionibus eorundem regum. Omnia enim false tibi suggerunt, scribentes circumventiones». La lettera si chiude con un nuovo appello a non anteporre l'«amicitiam regum Langobardorum amori principis apostolorum». Gregorio era costretto a muoversi in un periodo in cui l'autorità romana oltralpe stava ancora consolidandosi, anche grazie al ruolo rivestito dal missionario Bonifacio/Winfrith, che spesso fungeva da tramite tra Roma e i franchi<sup>535</sup>.

Nei pochi casi in cui i longobardi vengono menzionati nelle lettere di Gregorio II e III non vengono mai utilizzati *nefas* e *perfidia* insieme alle loro aggettivazioni: l'unica missiva che si avvicina è quella diretta da Gregorio III al patriarca delle Venezie Antonino, in cui si parla dei «neccidendi» longobardi. Si tratta di un'assenza non irrilevante, segno di una scelta precisa, se si prende in considerazione il fatto che nelle missive dei due papi omonimi ricorrono seppur in pochissime occasioni le aggettivazioni di *nefas*. Le occorrenze nelle lettere di Gregorio II sono solo due: una lettera a Bonifacio del 22 novembre 726 in cui compare un *nefas est* formulare<sup>536</sup> e una all'abate Basino viene conferito un privilegio per il monastero di San Massimino di Treviri datata al 729, dove ricorre l'espressione legata alla condanna di chi con un «nefario ausu», altra espressione legata a un impiego piuttosto ripetitivo, si fosse adoperato per violare

---

<sup>535</sup> La lettera 3 del *Codex* sarebbe testimonianza dell'influenza crescente di Roma presso il mondo franco come affermato da E. Patlagean, *Variations imperiales sur le theme romain*, p. 28. Per una descrizione del contesto e una riflessione sulla cronologia degli scambi epistolari tra Gregorio III e il regno franco F. Close, *De l'alliance franco-lombarde à l'alliance franco-pontificale. Sur la mention de l'appel de Grégoire III (739) dans l'historiographie carolingienne*.

<sup>536</sup> *Bonifatii et Lulli Epistolae*, Ep. 26, p. 276.

gli «statuta» del monastero<sup>537</sup>. Per quanto riguarda invece Gregorio III, l'unica occorrenza del termine è da registrare in una lettera destinata di nuovo a Bonifacio nel 732, in cui si parla di un presbitero inviato alla santa sede per chiedere perdono per le sue «nefariis actionibus»<sup>538</sup>.

#### 5.4 Zaccaria

Nel caso del successore di Gregorio III, Zaccaria (741-752), *nefas* e relative aggettivazioni ricorrono in diverse lettere, la maggior parte delle quali dirette al vescovo missionario Bonifacio, vero punto di riferimento per l'organizzazione delle varie chiese nei territori transalpini. Il pontefice utilizza il termine per sancire la condanna di tutti quegli ecclesiastici che rifiutavano il celibato e che per di più intrattenevano diverse relazioni allo stesso tempo, condizione riassunta nell'espressione «nefaria matrimonia» in una missiva del 1 aprile 743<sup>539</sup>. Nel *Codex Carolinus* è contenuta l'unica lettera di Zaccaria indirizzata a Pipino il Breve, datata al 5 gennaio 747, che è una lunga raccolta di canoni e precetti da far rispettare ai membri delle chiese transalpine sotto la giurisdizione del maestro di palazzo. Nel capitolo V si riprende uno dei decreti di papa Gelasio I, in cui si afferma come fosse «nefas» lasciare alle donne la cura dei sacri altari, mentre più avanti compare un «nefas est» formulare<sup>540</sup>.

Il 4 novembre 751, il papa risponde a Bonifacio riguardo a diverse questioni, tra cui compare anche quella di Milone – su cui si sa poco ma che i curatori dell'epistolario definiscono «invasor ecclesiarum Remensis et Trevirensis» – affermando che si augura che costui, come altri che nuocciono alla Chiesa, receda «a tali opere nefario» e non sia più di danno<sup>541</sup>. A quelle citate è necessario aggiungere un'altra missiva dell'ottobre 745 ricavata dall'epistolario di Bonifacio e Lullo edito negli *MGH*, si trova uno scritto inviato al primo dal diacono romano Gemmolo, con cui si comunica l'esito del concilio tenutosi a Roma nello stesso anno. Durante i lavori conciliari vennero condannati i sacerdoti Adelberto e Clemente, che avevano predicato Oltralpe degli insegnamenti lesivi dell'autorità ecclesiastica e per questo motivo erano stati condannati durante il concilio di Soissons del 744 e successivamente incarcerati da Bonifacio<sup>542</sup>. Il testo parla di Adelberto come di «nefandissimus» mentre sulla «nefandam sectam» di cui lui e Clemente erano a capo venne gettato l'anatema<sup>543</sup>.

Ciò che emerge fin qui non differisce in alcun modo rispetto a quanto visto in precedenza riguardo all'utilizzo di *nefas* nelle lettere pontificie, dinamica che si riverbera in maniera

---

<sup>537</sup> Ep. XIX, PL 89, col. 529.

<sup>538</sup> *Bonifatii et Lulli Epistolae*, Ep. 28, p. 279.

<sup>539</sup> *Ivi*, Ep. 51, p. 303.

<sup>540</sup> *CC*, Ep. 3, pp. 482 e 485.

<sup>541</sup> *Bonifatii et Lulli Epistolae*, Ep. 87, p. 371.

<sup>542</sup> Si veda su questo la voce dedicata a Zaccaria nel *Dizionario biografico dei papi. Il medioevo*.

<sup>543</sup> *Bonifatii et Lulli Epistolae*, Ep. 62, p. 327.

identica anche nelle lettere di Bonifacio: il missionario riferiva ad esempio nel 717 alla badessa Eadburga visione dell'aldilà, in cui venivano elencate le distrazioni e i cattivi comportamenti che il monaco doveva evitare. Dopo il trapasso gli spiriti maligni ricordano al peccatore «et loca et tempora nefandorum actuum», mentre nel prosieguo della visione si parla della protezione e della vicinanza offerta dagli angeli per chi non ha commesso peccato e della punizione inflitta a chi «nefandis criminibus et maculate vitae sordibus polluti fuerunt», attornati dagli spiriti maligni. Nella visione trova spazio anche il re di Mercia Ceolred, conteso tra angeli e demoni che gli attribuivano una «horribilem ac nefandam multitudinem flagitiorum», finendo poi con l'ottenere la sua anima per straziarla nella prigione infernale<sup>544</sup>.

In una lettera datata tra il 744 e il 747 e destinata al vescovo di York Ecberto, si raccomanda affinché la *gens* cristiana combatta contro incesti lussuriosi, adulteri «et nefanda stupra consecratarum et velatarum feminarum»<sup>545</sup>, andando una volta di più a confermare il quadro delineato fino a questo momento, fornendo uno sguardo su una realtà in contatto con Roma ma che si apriva a mondi differenti. In nessuno dei casi citati *nefas* ricorre secondo modalità viste nei casi di Pelagio II e Gregorio Magno; ci si trova di fronte invece ad un utilizzo molto più vicino a quello fatto durante gli scontri dottrinali che avevano caratterizzato la storia della Chiesa nei secoli V e VII.

#### 5.4.1 Il “bilanciamento delle sofferenze” secondo Zaccaria

Del pontificato di Zaccaria occorre rilevare che, nonostante l'impegno profuso dal papa per far fronte all'aumento della pressione longobarda sui territori dell'Esarcato e del centro Italia, all'interno delle sue lettere non si fa mai riferimento ai longobardi, tranne che in una occasione. Si tratta di una missiva interessante perché impiega una modalità di comunicazione presente già nelle lettere gregoriane. Quello che abbiamo definito “bilanciamento delle sofferenze” – utilizzato di frequente da Gregorio Magno nel rivolgersi alle personalità ecclesiastiche a lui più intime – viene infatti impiegato da Zaccaria, che il 7 marzo del 742 si rivolge all'arcivescovo Austroberto di Vienne:

Venit ad nos presbyter Clemens missus a sanctitate vestra, referens nobis a concussionem gentium turbatas ecclesias provinciae vestrae. Unde et nos valde tristes effecti sumus. Sed quid sanctitas vestra de talibus miratur, cum omnia praedicta a Domino esse in evangelio cognoscat: 'Abundabit', inquit, 'iniquitas et refrigescet caritas multorum'? Nam et Langobardi, quorum saevitia ubique crevit, ita nostros fines devastant, ut, sicut de rege Babylonis propheta dicit, exossaverint nos. Consideremus Dei iusta iudicia et contabescamus iniquitatibus nostris.

Caeterum XI. Kalendas Aprilis synodum Romae fecimus, cuius exemplar dilectus presbyter noster vestrae sanctitati portabit.

<sup>544</sup> *Bonifatii et Lulli Epistolae*, Ep. 10, pp. 253, 255, 256.

<sup>545</sup> *Ivi*, Ep. 75, p. 347.

De episcopis vero per pecuniam ordinatis hoc vobis rescribimus, ut, si utiles sunt, pro tali facto severissime corrigantur, non tamen penitus deiciantur a suo ordine doleantque semper.

Dalmaticam usibus vestris misimus, ut, quia ecclesia vestra ab hac sede doctrinam fidei percepit et morem habitus sacerdotalis, ab illa etiam percipiat decorem honoris.

Data Nonis Martii, Constantino Augusto, anno imperii eius<sup>546</sup>.

Quasi 150 anni separano gli scritti di Gregorio dalla missiva di Zaccaria, ma trovano largo spazio alcuni elementi emersi dalla lettura dell'epistolario gregoriano in un testo che condivide con l'epoca gregoriana un periodo storico di rinnovate tensioni tra il papato e il mondo longobardo. La lettera non offre informazioni specifiche e costituisce più che altro una lamentazione fortemente retorica rafforzata da citazioni bibliche, come di consueto numerose nelle conversazioni tra ecclesiastici. Ricorre il tema dei longobardi devastatori e dominati dalla «saevitia» che premono ai confini del territorio di Roma. Le loro razzie devastano molte terre vicine all'Urbe consumandole fino all'osso, come sottolineato da Zaccaria tramite la citazione del libro di Geremia (50,17). La lamentela riguardante le razzie longobarde si inserisce però nel tentativo del pontefice di consolare il vescovo di Vienne che gli aveva riferito dei turbamenti causati «a concussione gentium» all'interno della sua provincia, ricordandogli la predizione contenuta in Matteo 24, 12: «Abbonderà l'iniquità e si raffrederà la carità di molti». Le devastazioni longobarde vengono descritte in modo estremamente vago e l'interlocutore viene invitato a guardare ai propri peccati mentre il papa provvederà a fare lo stesso.

Superando la “barriera” retorica iniziale, si nota subito che il papa non fornisce alcuna informazione concreta riguardo alla problematica situazione in cui si era venuto a trovare, costretto com'era a negoziare con re Liutprando, che si affacciava minaccioso verso i territori dell'Italia centrale e meridionale. La lettera inoltre avrebbe potuto essere un'invocazione d'aiuto rivolta al re franco tramite la mediazione di un presule transalpino, ma Zaccaria sceglie invece la via della citazione biblica, che senza dubbio è più efficace dal punto di vista retorico, ma non permette di approfondire molto la reale situazione in cui versava il papa.

Si esplicita un collegamento evidente con il “bilanciamento delle sofferenze” presente nelle lettere gregoriane, che nel caso specifico passa attraverso il tentativo papale di consolare Austroberto partecipando del suo dolore paragonandolo alle proprie difficoltà. L'attenzione verso la dimensione politica è molto ridotta, mentre vengono poste in risalto la celebrazione della fraternità e della carità che legano tutti i membri della Chiesa. La mancata comunicazione delle difficoltà del pontefice stride con la storia evenemenziale registrata durante il pontificato di Zaccaria, che vide un confronto talvolta serrato con diversi re longobardi tra i quali il più importante fu sicuramente Liutprando.

---

<sup>546</sup> *Epistolae Viennenses spuriae*, Ep. 14, pp. 93-94

Pontefice e re longobardo si incontrarono in due momenti distinti resisi necessari per bloccare la progressiva espansione operata dal sovrano longobardo ai danni dei possedimenti del territorio sotto il controllo di Roma, a dimostrazione di come nonostante la tensione relativa alle problematiche territoriali fosse alta era ancora possibile intavolare trattative efficaci. A riprova di ciò, è possibile osservare che quando invece i papi spostarono la loro attenzione sul mondo franco, non fu inventato un nuovo linguaggio politico sul piano dei rituali da parte del papato in occasione dell'incontro con il novello re dei Franchi, Pipino, ma che invece venne ripreso quello impiegato da Zaccaria negli incontri ufficiali con Liutprando. L'unico cambiamento apportato era derivato da un deciso cambio di rotta per quanto riguardava le alleanze e quindi anche gli obiettivi da raggiungere attraverso di esse<sup>547</sup>.

Approfondendo l'analisi della missiva si può notare come il riferimento al libro di Geremia conferisca una sfumatura dal sapore escatologico che con Gregorio Magno ha molto a che fare: basti pensare al suo ruolo che essa riveste nelle *Homiliae in Hiezechielem*, in cui lamenta la rovina politica e intellettuale di Roma abbandonata dall'Impero e dai fasti di una civiltà ormai decadente e assediata dalle spade longobarde. Nello scritto di Zaccaria sembra riproporsi seppur in lontananza la prospettiva escatologica presente negli scritti gregoriani, anche se non vengono forniti elementi ulteriori per approfondire in maniera concreta il parallelo tra i due papi. L'unico dettaglio da considerare a tal proposito è che Zaccaria aveva presente almeno in parte l'opera gregoriana e le sue modalità espressive. Egli infatti elaborò una traduzione in greco dei *Dialogi*, che oltre agli *Instituta coenobiorum* di Giovanni Cassiano fu l'unica opera di un autore occidentale ad avere diffusione in Oriente, dato rilevante anche perché all'epoca di Zaccaria la vita devozionale a Roma era essenzialmente dominata dalla santità orientale e la tendenza generale era quella di tradurre dal greco al latino<sup>548</sup>. Il fatto che un papa di origini o perlomeno di cultura greca come Zaccaria avesse commissionato un'operazione simile permette di comprendere quale fosse stata la fortuna e al contempo l'efficacia comunicativa del testo agiografico gregoriano<sup>549</sup>.

---

<sup>547</sup> Gasparri, *Italia longobarda*, p. 94. Per una riflessione sul rituale adottato in questi due momenti e un parallelo con quello utilizzato dal papa con Pipino il Breve si veda S. Gasparri, *Roma e i Longobardi*, in particolare pp. 237-239. Per un rapido inquadramento delle vicende successive alla morte di Liutprando si veda invece S. Gasparri, *Desiderio*, p. 55.

<sup>548</sup> Si vedano in merito R. Lizzi Testa, *La traduzione greca dei 'Dialogi' di Gregorio Magno; trasmissione e fortuna del testo in area orientale*; G. Rigotti, *Gregorio e il dialogo nel mondo bizantino*.

<sup>549</sup> Tra gli studiosi non c'è concordia assoluta per quanto riguarda le origini di Zaccaria, ma non vi sono dubbi che l'influenza della cultura greca e la presenza di numerosi religiosi provenienti dal *milieu* orientale abbia avuto un certo peso nella Roma dell'VIII secolo. A tal proposito si vedano C. Mango, *La culture grecque et l'Occident au VIIIe siècle*. Per quanto riguarda le origini di Zaccaria posizioni differenti emergono in F. Burgarella, *Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi*, pp. 947-948 e C. Gantner, *The Label "Greeks" in the Papal Diplomatic Repertoire in the Eighth Century*, pp. 320-321.

Se non è possibile arrischiarsi nel rivendicare un'influenza diretta del *Registrum* gregoriano sulle tecniche argomentative di Zaccaria, pare evidente la presenza di alcuni punti di contatto. Anche per quanto riguarda la descrizione delle sofferenze patite per mano longobarda si palesa un *fil rouge* con l'illustre predecessore: viene nuovamente evocata l'immagine dell'accerchiamento che Gregorio aveva reso così efficace legandola a quella delle spade. Zaccaria infatti parla della devastazione subita dai «fines» per mano longobarda, facendo anche riferimento alla loro «saevitia», attributo legato da sempre all'elemento “barbarico” e proprio per questo quasi privo di una reale valenza storica, ma usato da Gregorio Magno in particolare modo nei *Dialogi*, in cui ricorre la rappresentazione più stilizzata e bidimensionale dei longobardi.

### 5.5 Barbaro o demonio? L'immagine di Astolfo secondo Stefano II

La rappresentazione dei longobardi compie una svolta decisa nelle missive di Stefano II dirette ai sovrani franchi, all'interno delle quali trova largo spazio la caratterizzazione negativa del re Astolfo e del suo popolo. Le lettere di Stefano II (dalla 6 alla 11 del *Codex carolinus*) sono tutte riconducibili al periodo antecedente la seconda spedizione di Pipino in Italia (756) e la morte di Astolfo, di poco successiva alla nuova sconfitta inflittagli dalle truppe franche. Si tratta di una serie di invocazioni di crescente intensità emotiva rivolte al re transalpino che fanno uso frequente di attributi negativi contro i nemici del papato. Per non riprendere analisi proposte in precedenza ci si asterrà dal ripercorrere in maniera pedissequa tutte le missive in cui si getta una luce fortemente negativa su Astolfo e sui longobardi, ma si cercherà piuttosto di ragionare su temi trasversali che coinvolgano anche la biografia papale – orientata anch'essa verso una condanna definitiva dell'operato longobardo – alla ricerca dei modelli di riferimento utilizzati per tratteggiare le azioni della *gens Langobardorum*.

Nel percorso di costruzione e di diffamazione della figura di Astolfo e dei longobardi, si incontrano tra le altre espressioni e termini legati alla dimensione della ferocia che richiamano una natura “animalesca” del re e dei suoi sudditi. Nel *Codex* il papa menziona il fallito attacco alle Chiuse della val di Susa<sup>550</sup> contro le truppe di Pipino durante la prima spedizione dei franchi nella Penisola (754) in questi termini:

Illi enim inimici Dei sanctae ecclesiae, qui in sua ferocitate confidebant, ‘veloces pedes habentes ad effundendum sanguinem’, super brevem numerum populi vestri inruerunt; et ita per manu beati Petri omnipotens Dominus victoriam vobis largiri dignatus est, ut illi, qui innumerabiles existebant, a paucis hominibus fuissent interempti<sup>551</sup>.

---

<sup>550</sup> Sulle Chiuse e sulla loro difesa nell'ultimo periodo del regno si veda A.A. Settia, *Le frontiere del regno italico nei secoli VI-XI: l'organizzazione della difesa*, pp. 206-209.

<sup>551</sup> *CC*, Ep. 7, p. 491.

L'immagine viene peraltro ripresa in maniera alquanto precisa nel *Liber*, allorché il cronista descrive la vicenda<sup>552</sup>. Nella lettera seguente invece i longobardi compiono una lunga serie di misfatti e devastazioni ai danni della popolazione e dei territori del ducato romano peggiori persino di quelle commesse dai pagani

Et omnes domos cultas beati Petri igni conbusserunt vel omnium Romanorum, ut dictum est, domos conburentes extra urbem funditus destruxerunt et omnia peculia abstulerunt et vineas fere ad radices absciderunt et messes conterentes omnino devoraverunt [...] Et tanta mala in hac Romana provintia fecerunt, quanta certe nec pagane gentes aliquando perpetrare sunt, quia etiam, si dici potest, et ipsi lapides, nostras dissolutiones videntes, ululant nobiscum<sup>553</sup>.

Stefano riferisce che il re longobardo e il suo esercito assediavano Roma lanciando attacchi incessanti giorno e notte «cum pessimo furore», minacciando gli abitanti della città «cum magno furore»<sup>554</sup>. Infine nella lettera 11 in cui si accenna alla morte di Astolfo, si parla del re come di un «devorator sanguinum christianorum». Alle raffigurazioni dei longobardi e del loro re come feroci e divoratori di messi e di sangue, si può collegare quanto riferisce il *Liber* nella *vita* di Stefano II, allorché si riferisce che il pontefice invia i suoi messi insieme a quelli imperiali pregando l'imperatore di liberare Roma e l'Italia «de iniquitatis filii morsibus». Ciò accadeva perché l'«atrocissimus Langobardorum rex, exarsit furore vehementi, et fremens ut leo» minacciava di passare a fil di spada tutta la popolazione di Roma<sup>555</sup>.

La rappresentazione leonina viene ripresa poco più avanti, quando si riferisce che Stefano, in viaggio verso il regno franco, fa tappa a Pavia e viene raggiunto prima del suo arrivo nella capitale del regno longobarda dai messi del «nequissimus» Astolfo che gli intimano di non chiedere la restituzione dei territori contesi, al contrario di quanto era avvenuto al tempo di Zaccaria, accolto sul Po e scortato fino alla capitale del regno dai messi longobardi. Una volta a colloquio con Astolfo il papa, a differenza di quanto accaduto con Liutprando, non riesce a piegare il re longobardo né con le suppliche né col denaro. Astolfo si oppone anche alla decisione di Stefano II di recarsi nel regno franco ma alla fine, costretto dalle pressioni degli inviati di Pipino, deve cedere e lasciar partire il pontefice. Nella descrizione del colloquio il narratore riferisce che il re «ut leo dentibus fremebat», perché non riusciva a piegare la volontà del pontefice al suo volere. Tra le lettere e il *Liber* c'è quindi una consonanza per quanto riguarda l'immagine della ferocia animalesca associata ai longobardi che assume una connotazione leonina quando si nomina Astolfo.

---

<sup>552</sup> *Liber pontificalis*, I, p. 450: «Audiens atque protervus illa Aistulfus parvos fuisse Francos illos qui ad custodiam propriarum venerat clusarum, fidens in sua ferocitate, subito aperiens clusas, super eos diluculo cum plurimis irruit exercitibus».

<sup>553</sup> *CC*, Ep. 8, p. 495.

<sup>554</sup> *Ibidem*.

<sup>555</sup> *LP*, I, p. 442.

Secondo alcuni l'immagine offerta dalle fonti papali ricalca quanto visto in epoche precedenti con altri re barbari che si opponevano all'Impero e alla Chiesa. In particolare Claudio Azzara ha sostenuto che il modello fosse quello del *rex gentium* caratterizzato attraverso una lunga serie di stereotipi che pongono le loro basi nell'antichità classica, rendendo la descrizione del sovrano longobardo non dissimile da quella di Totila proposta da Gregorio Magno nei *Dialogi*<sup>556</sup>. Si tratterebbe dunque di due personaggi la cui condotta è irrimediabilmente segnata dall'impossibilità di trovare spazio per il dialogo con i rappresentanti della Chiesa e la cui sorte è altrettanto segnata.

Il ragionamento, se ci si basa sugli attributi impiegati, sembra corretto, ma in realtà manca di segnalare un cambiamento importante nell'utilizzo degli stessi termini da parte della retorica papale, che li reimpiega per veicolare immagini differenti. Non si può negare che determinati aspetti cui viene fatto ricorso nella descrizione dei due *reges* nemici talvolta si sovrappongano, ma cercare una continuità forte preclude la possibilità di cogliere una prassi retorica che non si limitava a ripetere schemi "classici" che seppur ancora validi, talvolta non erano del tutto in linea con la sensibilità dell'estensore delle missive. Inoltre tale analisi si concentra sul modello fornito dai *Dialogi* che può essere sì elevato a sistema, ma che in realtà nel resto dell'opera gregoriana non trova molti riscontri. Per di più non si confrontano gli aspetti della descrizione di Astolfo che emergono nel *Liber* con quanto invece è contenuto nelle lettere stefaniane in cui, pur restando evidente il medesimo obiettivo polemico, cambiano almeno in parte gli strumenti adottati per raggiungere lo scopo.

L'idea alla base della critica è che anziché perpetrare il modello "classico", le missive di Stefano II e la corrispondente *vita* contenuta nel *Liber* ne propongono uno che pone le sue basi nel precedente ma che di fatto finisce con l'identificare Astolfo non solo come un eretico ma addirittura con il diavolo. La nuova *facies* che amplifica gli aspetti diabolici a scapito delle caratteristiche "barbariche" combacia perfettamente con il rapporto delineato con Pipino e i suoi figli, identificati come i difensori della Chiesa e nuovo punto di riferimento sul piano politico cui i pontefici ricorsero in sostituzione dell'Impero.

Per motivare tali affermazioni occorre tornare all'opera agiografica di Gregorio Magno, prestando particolare attenzione agli attributi utilizzati per caratterizzare negativamente i barbari. Ai longobardi vengono legati poche volte attributi specifici: di essi si dice in due occasioni che sono «*saevientes*», che si abbandonano alla collera (I, 4; IV, 22), si parla di un loro «*crudelissimus*» capo (III, 11) e nel primo episodio che riguarda il presbitero Santolo si dice che essi parteciparono in gran numero alla sua (tentata) esecuzione, dato che erano sono

---

<sup>556</sup> Azzara, *L'ideologia del potere regio*, pp. 260-263 e 65-66.

«nimiae crudelitatis». Per quanto riguarda i goti la situazione cambia di poco: Benedetto affronta il goto Zalla, devoto alla «perfidia» ariana e mosso da «ardore inanissimae crudelitatis» contro i cattolici (II, 31). Totila possiede una «effera mens» (III, 6) ed è un «perfidus rex» di grandissima «crudelitas», perfetto per regnare su barbari cui viene attribuita una grande «nequitia» (III, 11). In un altro episodio viene definito «crudelissimus» anche a causa della «insaniam furoris» che lo governa, mentre i suoi soldati sono «feroces» (III, 12). Infine i goti che tentano di ardere il monaco Benedetto si infuriano ancora di più («saevientes magisque») dopo aver fallito il primo tentativo di eliminare il sant'uomo (III, 18). Anche i franchi nella loro solitaria comparsa all'interno del testo si infuriano («saevientes») quando non trovano il santo che era il bersaglio designato della loro furia (I, 4), così come si menziona di sfuggita il «saevientium Vandalorum tempore» nel racconto dei miracoli compiuti da Paolino di Nola<sup>557</sup>.

Le caratteristiche cui si fa riferimento sono quelle della crudeltà e del furore ai limiti della follia, secondo un impiego degli attributi che inserisce la rappresentazione dei barbari all'interno di una narrazione consolidata da secoli. Guardando alcuni esempi tratti dalla storiografia tardoantica, già Ammiano Marcellino nei suoi *Rerum gestarum libri* riferisce di popolazioni come Quadi e Alamanni additandole come «gentes saevissimae»<sup>558</sup>, mentre dei Goti parla come dotati di «animi truculenti»<sup>559</sup>, poiché mossi dalla «feritate»<sup>560</sup>. Tra gli altri il tema ricorre anche in un anonimo trattato di arte militare risalente al secolo IV si parla dell'«insania» delle «circumlatrantium nationum» che stringono da ogni parte l'impero<sup>561</sup>.

Il parallelo posto in essere è quello col mondo animale, contrapponendo il mondo romano, che è il mondo della civiltà e della cultura, al coacervo di popolazioni barbariche che ne stanno al di fuori. I barbari sono esclusi ed estranei alle conquiste dell'intelletto, perché per definizione il barbaro è colui che si esprime male, che balbetta, e che quindi non può comunicare in maniera efficace e al tempo stesso partecipare della ricchezza culturale delle civiltà greca e romana<sup>562</sup>. Al termine “barbaro” vengono associati automaticamente una serie di termini come

---

<sup>557</sup> *Dialogi* III, 1.

<sup>558</sup> Ammiano Marcellino, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, II, XXVI, 4, 5: «Hoc tempore velut per universum orbem Romanum bellicum canentibus bucinis excitae gentes saevissimae limites sibi proximos persultabant».

<sup>559</sup> *Ibidem*, XXXI, 7, 8: «Nihil post haec inter partes praeter indutias laxatum est breves, Reversis enim his, quos necessitas evocarat, plebs omnis intra saeptorum ambitum etiamtum contrusa inmaniter femens animisque concita truculentis experiri postrema discrimina nec principibus gentis, qui aerant, renuentibus cruditate festinabat».

<sup>560</sup> *Ibidem*, XXXI, 8, 4: «Fortesque isdem diebus per Scythiae regiones et Moesiae, omnibus quae poterant mandis consumptis, feritate urgente pariter et inopia, erumpere barbari molibus magnis ardebant».

<sup>561</sup> Anonimo, *De rebus bellicis*, VI, 1: «In primis sciendum est quod imperium Romanum circumlatrantium ubique nationum perstringat insania et omne latus limitum tecta naturalibus locis appetat dolosa barbaries».

<sup>562</sup> Sul tema della civiltà e della cultura così come venivano percepite nel mondo antico si veda come introduzione M. Bettini, *Homo sum. Essere “umani” nel mondo antico*. Per quanto riguarda la rappresentazione dei barbari nel mondo romano, il mondo letterario è stato studiato con grande attenzione da Y. M. Dauge, *Le barbares. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*.

*inhumanitas, impietas, ferocia, superbia, impotentia, furor, discordia, vanitas, perfidia, imprudentia*, collegati a una serie di realtà che rappresentano una parte dell'umanità che non si è evoluta ed è quindi inferiore<sup>563</sup>.

Non deve interessare tanto la ricostruzione della realtà dei fatti, quanto la sopravvivenza e il riutilizzo di un modello letterario che serve a rafforzare un'idea, tenendo conto del fatto che Gregorio era almeno in parte continuatore della tradizione culturale del mondo romano che di quel modello era il contenitore. Se si riflette in particolare sulla *ferocia*, l'associazione agli stereotipi classici viene naturale, dato che si tratta di una contrapposizione estremamente fortunata sul piano letterario. Il mondo romano infatti domina la natura attraverso la cultura e le conquiste tecnologiche, mentre i barbari ne sono condizionati, perché non hanno gli strumenti per utilizzarla a loro vantaggio e sono costretti in una condizione di *feritas* che li tiene lontani dal mondo civilizzato. Non c'è dubbio che nelle lettere del secolo VIII e nel *Liber* molti degli attributi che appaiono nell'agiografia gregoriana vengano reimpiegati, ma ciò non significa che la continuità con i modelli classici sia ininterrotta. Mentre Stefano II scriveva le sue lettere quanto ancora erano forti gli influssi della cultura classica e quanto invece la Bibbia forniva una fonte di lettura del presente alternativa e/o complementare alla letteratura antica?

All'inizio del paragrafo sono stati messi in evidenza la *ferocia* e la metafora leonina perché esemplificativi di uno slittamento negli influssi culturali che emergono dalle lettere tendenza: il paragone tra Astolfo e un leone non è (o non è solamente) un deliberato richiamo ai *topoi* classici in cui il barbaro appare più animale che uomo, come sottolineato da Azzara<sup>564</sup>, ma piuttosto un richiamo alla tradizione biblica, dato che sia nell'Antico (Sal 22, 22) che nel Nuovo Testamento il leone è spesso qualificato come una creatura diabolica o come il diavolo stesso<sup>565</sup>. In particolare la prima lettera di Pietro ai romani presenta un passo (Romani I, 5, 8) destinato ad avere grande fortuna nella tradizione patristica, che si lega perfettamente alla figura e al comportamento di Astolfo: «Siate sobri, vegliate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro cercando chi divorare». Il re longobardo è imbevuto della malvagità dell'*antiquus hostis* che guida le sue azioni e quelle di tutto il suo popolo e addirittura ne assume le fattezze attraverso l'incarnazione della ferocia leonina.

L'immagine del leone come divoratore di uomini e anime ha grande fortuna nella trattatistica cristiana, finendo con l'essere ripresa da tutti i principali autori della patristica. Più che il soggetto ha avuto fortuna il concetto legato al divorare, ossia all'inghiottire, verbo che

---

<sup>563</sup> *Ivi*, p. 576.

<sup>564</sup> Azzara, *L'ideologia del potere regio*, pp. 260-261.

<sup>565</sup> M. Pastoureau, *Bestiari del Medioevo*, pp. 57-65.

suggerisce un'immagine di grande effetto, legata anche a una dimensione psicologica. Partendo dal presupposto che il verbo "divorare" compare nella Bibbia 188 volte<sup>566</sup> – non tutte legate al tema del demonio come divoratore – non si può che fare una serie di accenni alle occorrenze legate all'antico nemico, che rappresentano una buona parte del totale.

Tra i tanti autori che usano l'espressione si può menzionare Ambrogio che, citando la lettera paolina agli Ebrei (Ebrei II, 14-15), parla della bocca del demonio come voragine dell'inferno utilizzando il termine «devoratorium»<sup>567</sup>. San Girolamo invece, oltre a riprendere il passo petrino in numerosi suoi scritti, nei *Commentaria in Naum* parla della «os devoranti diabolis» da cui vengono inghiottiti coloro che si guardano solo alla ricchezza e al potere<sup>568</sup>. Agostino proseguì il discorso affermando che nell'immaginario biblico leone e drago corrispondevano entrambi al demonio, che è colui che divora chi desidera e gusta le cose terrene, tenendo fede all'Antico testamento anche dopo che è stato rivelato il Vangelo<sup>569</sup>. Agostino inoltre utilizza diverse volte la metafora leonina mutuata dall'epistola di Pietro<sup>570</sup>, specificando che nella Bibbia il leone viene associato al diavolo per la sua ferocia<sup>571</sup>.

Ma le metafore legate al venire divorati diverranno col passare del tempo anche più elaborate: il vescovo Massimo di Torino, motivando la necessità della quaresima, afferma che

---

<sup>566</sup> La misurazione è stata operata sul testo Cei 2008, si veda <<https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/?s=divora>>.

<sup>567</sup> Ambrogio, *Lettere*, I, 5: «Hic autem quasi verbum semper stat in singulis, quem nos non videmus, intra nos separans rationabiles virtutes a cadaveribus passionum letalium et pestilentium cogitationum. Hic stat quasi qui in hunc mundum venerit, ut aculeum mortis hebetaret, devoratorium eius obstrueret, viventibus aeternitatem gratiae daret, defunctis resurrectionem concederet».

<sup>568</sup> Girolamo, *Commentaria in Naum*, 3, 8-12: «Et tu ergo, Ninive, homines videlicet infideles, homines mundo penitus inhaerentes, senties supplicia, et consopieris calice meo, cum illi quoque biberint qui de mea parte fuerant, et suo vitio corruerunt. Et despicietis a me, quaeres finem inter vitia et perturbationes quae te prement, et nihilominus stationem et finem malorum reperire non poteris; sed et omnes voluntates tuae et dulcedines, et potentiae saeculares, et dogmata quae tibi videbaris habere firmissima, devorabuntur a comedente, de quo per parabolam dicit Samson: *De comedente exivit cibus, et de forti egressum est dulce*. Tunc enim fortia quaeque tua, et quae dulces fructus spectantium oculis promittebant, ad primam arboris concussionem ruent in os diaboli devorantis, a quo semper Ninive tenta fuerat et possessa».

<sup>569</sup> Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, II, *In Psalmus LXXIII enarratio*, 22: «Quia dictus est bestia, leo, et draco, ipse diabolus. Noli, inquit, dare diabolo et angelis eius animam confitentem tibi. Devoret serpens, si adhuc terrena sapio, si terrena desidero, si adhuc in promissis Veteris Testamenti, Novo revelato, remaneo».

<sup>570</sup> Si vedano ad esempio due ricorrenze in *Sermones*, *Sermo* 210, 4, 5: «Catuli leonum rugientes, tentatores videlicet per quos diabolus quaerit quem devoret; non quidem habentes potestatem, nisi in eis quos acceperint quia et in Psalmo ipso ita sequitur, Quaerentes a Deo escam sibi. In tam periculosa et tentationibus plena huius saeculi nocte quis non timeat, quis non medullis omnibus contremiscat, ne dignus iudicetur qui devorandus dimittatur in fauces tam crudelis inimici? Unde ieiunandum et orandum est» e caput 5, 6: «Et quando potius, quando instantius, quam propinquante ipsa Dominicae passionis solemnitatem, qua celebritate anniversaria quodam modo nobis eiusdem noctis memoria resculptur, ne oblivione deleatur, ne nos non corpore, sed spiritu dormientes, ille rugiens devorator inveniatur».

<sup>571</sup> Agostino, *Sermones*, *Sermo* 263, 2: «Facta est ergo victoria Domini nostri Iesu Christi, cum resurrexit et ascendit in coelum; et impletum est quod audistis, cum *Apocalypsis* legeretur, *Vicit Leo de tribu Iuda*. Ipse leo dictus est, qui agnus occisus est: leo propter fortitudinem, agnus propter innocentiam: leo quia invictus, agnus quia mansuetus. Et ipse Agnus occisus morte sua vicit leonem qui circuit quaerens quem devoret. Dictus est enim diabolus leo, feritate, non virtute. Apostolus quippe Petrus ait: *Vigilare vos oportet adversus tentationes, quia adversarius vester diabolus circuit, quaerens quem devoret*».

se il cristiano manca i suoi doveri nei confronti del digiuno verrà «a spirituali Pharaone invaditur, aut peccatorum solitudine devoratur»<sup>572</sup>. Nella *Expositio salmorum* Cassiodoro, commentando il verso 23 del salmo XXI (nell'edizione attuale invece è XXII, 22), parla del leone come del demonio, adducendo alla sua spiegazione il passo petrino e affermando che la «ferocia vero ipsius diabolo competenter adiungitur»<sup>573</sup>. Giovanni Cassiano, negli *Instituta coenobiorum*, paragona la superbia a una «ferocissimam bestiam, [...] devoratricem cunctarum virtutum»<sup>574</sup>, mentre Isidoro di Siviglia nella *Regula monachorum* e nelle *Sententiae* paragona la bocca del demonio al peccato che può divorare chi si macchia<sup>575</sup>. Anche Gregorio Magno menziona in maniera esplicita il passo petrino in una lettera indirizzata ai patriarchi Eulogio e Anastasio in cui si lamenta della condotta di Giovanni di Costantinopoli<sup>576</sup>.

Oltre alla ripresa dell'immagine proposta nello scritto del principe degli apostoli, che ebbe notevole fortuna nella trattatistica cristiana, è interessante anche ragionare sul termine *devorator* che ricorre nella lettera 11 e derivato dal verbo. Per prima cosa bisogna notare che – su un esame quantitativo operato sulla *Patrologia latina* fino all'epoca di Stefano II – il termine ricorre solo 15 volte e in molte di esse il riferimento non è negativo, dato che si rifà a un passo del Vangelo di Luca in cui è riferito a Cristo<sup>577</sup>. Mettendo da parte tali menzioni restano solo

<sup>572</sup> Massimo di Torino, *Sermones*, LXIX, p. 288: «Castra enim nobis sunt nostra ieiunia, quae nos a diabolica oppugnatione defendunt. Denique stationes vocantur, quod stantes et commorantes in eis inimicos insidiantes repellamus. Castra plane sunt ieiunia Christianis, a quibus si quis aberraverit, a spirituali Pharaone invaditur, aut peccatorum solitudine devoratur».

<sup>573</sup> Cassiodoro, *Expositio salmorum*, I, 21, vers. 22, pp. 202-203: «*Libera me de ore leonis, et a cornibus unicornuorum humilitatem meam*. De ore leonis, de potestate diaboli dicit, qui bene comparatur feris, quoniam humanis semper delectatur exitiis. Sed ne forte aliquibus scrupulus inde nascatur, quare frequenter una res et optimis personis aptatur et pessimis, dicendum est quod ad similes partes debeat applicari. Unamquamque rem diversas certum est habere qualitates, ut leo, de quo nunc sermo est, habet fortitudinem, propter quam belluarum rex appellatur; habet et truculentam saevitiam, propter quod ferox dicitur. Quapropter fortitudo eius et potestas Christo merito comparatur, ut est illud: *Vicit Leo de tribu Iuda*. Ferocia vero ipsius diabolo competenter adiungitur, sicut Petrus apostolus dicit: *Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus sicut leo rugiens circuit, quaerens quem devoret*». A differenza di altri autori Cassiodoro apre anche a una doppia lettura del leone, che può essere sia Cristo che il demonio, si veda *Expositio*, II, LXXI, 16, pp. 656-657: «Sicut enim dicitur Christus leo, quia potens rex ferarum est; ex alia vero parte diabolus intelligitur leo, quia ferox et truculentus esse dignoscitur».

<sup>574</sup> Giovanni Cassiano, *Instituta Coenobiorum*, XII, 23, p. 498.

<sup>575</sup> Isidoro di Siviglia, *Regula monachorum 1*, PL 83, Caput XV, coll. 884-885: «Qui sponte culpam confitetur quam gessit, veniam promereri debet quam expetet. Oretur igitur pro eo, eique confestim, si levis culpa est, postulata indulgentia praebeatur. Qui pro gravi vitio saepe excommunicatus emendari neglexerit, tandiu damnationi subiaceat, quousque vitia inolita deponat, ut quem semel illata animadversio non coercuit, frequens severitas censeat emendandum. Quamvis frequentium, graviorumque vitiorum voragine sit quispiam immersus, non tamen est a monasterio proiciendus, sed iuxta qualitatem coercendus, ne forte qui poterat per diuturnam poenitentiam emendari, dum proicitur, ore diaboli devoretur». Formula ripresa in *Regula 2*, PL 103, Caput XV p. 567. *Sententiae*, Liber III, Caput V, *De tentationibus diaboli*: «Nonnulli, quos iam avido ore diabolus devoraverat, rursus divini iudicii occulta miseratione ab eius ore eripiuntur, et saluti restituuntur. Nam saepe multos, quos antiquus hostis luxuriae voragine immersos tenuit, potentia divina per poenitentiam ab eius faucibus traxit. [...] Eum diabolus iam deglutiisse dicitur, quem iam perfecto scelere devorasse videtur. Eum vero, quem non deglutivit operis perfectione, sed tentationum illecebris mordet, ut devoret, adhuc quasi in maxilla mandit. Unde et Paulus habet stimulos carnis, quibus humilietur, non habet peccandi perfectionem, qua deglutiatur».

<sup>576</sup> Gregorio Magno, *Registrum epistularum*, V, 41.

<sup>577</sup> Luca 7, 34.

due occorrenze cui è opportuno prestare attenzione: in un passo delle *Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno, che di fatto ne riprende due appartenenti ai *Moralia*, il termine viene associato per tre volte al Leviatano, mostro veterotestamentario la cui fortuna nella cultura occidentale arriva fino al presente<sup>578</sup> e che nel commento gregoriano rappresenta metaforicamente il diavolo sconfitto dalla morte di Cristo sulla croce<sup>579</sup>.

Il *devorator*, in continuità con le immagini proposte dalla trattatistica precedente, è un animale demoniaco che compie l'atto di inghiottire, come fa Astolfo con il sangue dei cristiani perseguitati. La relazione tra il pesce che inghiotte e il demonio è ripresa anche da Beda, che nella sua *Allegorica interpretatio in Tobiam* descrive il pesce enorme che salta fuori dall'acqua per mangiare Tobia come l'«antiquum generis humani devoratore», delineando una totale consonanza con i testi gregoriani<sup>580</sup>. Non stupisce che la balena o chi per essa sia collegata all'atto del divorare rivisitato in chiave diabolica, data la natura stessa dell'animale e della annessa tradizione biblica, primo tra tutti Giona e le sue peripezie<sup>581</sup>. Si tratti di un leone o di una creatura marina in entrambi i casi si è posti davanti alla materializzazione teriomorfica dell'antico nemico, in virtù del fatto che ambedue le creature compiono il medesimo gesto che ha valenza non solo fisica ma anche spirituale. Nella narrazione proposta dalle lettere di Stefano

---

<sup>578</sup> Si veda a proposito M. Bertozzi, *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano. Un'analisi della storia delle immagini del Leviathan*, dove si riflette in particolare sull'opera del filosofo inglese ma partendo dalle origini bibliche del nome.

<sup>579</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, II.25.8, pp. 320-322: «Per Leviathan quippe, quod additamentum eorum dicitur, cetus ille devorator humani generis designatur. Qui, dum se divinitatem homini addere spondit, immortalitatem sustulit. Qui praevaricationis quoque culpam, quam primo homini propinavit, dum se sequentibus pessima persuasione multiplicat, poenas eis sine cessatione coacervat. In hamo autem esca ostenditur, aculeus occultatur. Hunc ergo Pater omnipotens hamo cepit, quia ad mortem illius unigenitum Filium incarnatum misit, in quo et caro passibilis videri posset, et divinitas impassibilis videri non posset. Cumque in eo serpens iste per manus persequentium escam corporis momordit, divinitatis illum aculeus perforavit. Prius vero eum in miraculis Deum cognoverat, sed de cognitione sua ad dubitationem cecidit, quando hunc passibilem vidit. Quasi hamus ergo fauces glutientis tenuit, dum in illo esca carnis patuit, quam devorator appetere; et divinitas passionis tempore latuit, quae necaret. In hamo eius incarnationis captus est, quia dum in illo appetit escam corporis, transfixus est aculeo divinitatis. Ibi quippe inerat humanitas, quae ad se devoratore duceret; ibi divinitas, quae perforaret: ibi aperta infirmitas, quae provocaret; ibi occulta virtus, quae raptoris faucem transfigeret. In hamo igitur captus est, quia inde interiit, unde momordit. Et quos iure tenebat mortales perdidit: quia eum, in quo ius non habuit, morte appetere immortalem praesumpsit». I due passi del commento a Giobbe sono invece *Moralia* II, XXX.7.14 e 9.17.

<sup>580</sup> Beda, *Allegorica interpretatio in Tobiam*, PL 91, col. 928: «Mansit Tobias, duce angelo profectus, prima mansione iuxta fluvium Tigrin; et exivit ut lavaret pedes suos, et ecce piscis immanis exivit ad devorandum eum. Hic denuo passionis dominicae sacramentum manifestius significatur. Piscis enim immanis, qui a Tobia, cum eum devorare appetere, angelo docente occisus est, antiquum generis humani devoratore, hoc est diabolus designat, qui dum in Redemptore nostro mortem carnis appetere, captus est potentia divinitatis».

<sup>581</sup> Giona 2, 1; Aldelmo di Malmesbury reimpiega l'immagine della balena che inghiotte impiegandola per dare una raffigurazione fisica della superbia che divora tutte le virtù, si veda Aldhelmus Malmesburiensis, *De virginitate*, I, *Prosa*, p. 239: «Illi eo magis roscidis oculorum fontibus et palpebris stillantibus moestam faciem humectare iugiter non desinunt, quo se quaedam vetita et legis austeritate interdicta ex mundi consortio illicite perpetrasse meminerunt; isti vero quod se caelibes, castos, et ab omni spurcitiae sentina funditus immunes, arbitrentur, fiducia virginitatis inflati, arroganter intumescunt, et nequaquam crudelissimam superbiae balenam caeterarum virtutum devoratricem humilitatis circulo declinant». In realtà alla balena sono associati anche significati positivi, per alcuni esempi si veda M. Oldoni, *Il ghiaccio e la balena: acque e abitatori della conoscenza medievale*.

II, Astolfo viene associato anche a queste figure, dato che il primo e più pericoloso persecutore dei cristiani resta sempre Satana.

Nell'analisi dei testi emerge un cambio di prospettiva negli attributi utilizzati dai redattori delle lettere e del *Liber*, che quando impiegano aggettivi ed espressioni già presenti in testi anteriori, lo fanno in maniera rinnovata per quanto riguarda le fonti cui attingono e l'immaginario di riferimento in cui vogliono collocare Astolfo e i longobardi; la finalità resta senza dubbio politica, ma cambiano gli strumenti per raggiungere tale scopo. Allo stesso tempo non è possibile stabilire in maniera netta e definitiva il momento in cui avviene la transizione tra la tradizione classica e quella biblica, né si propone di decretare una cesura per quanto riguarda l'utilizzo dei termini impiegati. Occorre ragionare in termini di una duplicità classico/biblica che caratterizza gli attributi legati al re longobardo e alla sua *gens* per mettere in evidenza quanto poroso fosse il confine tra letteratura antica e Bibbia e, in senso più ampio, tra mondo antico e medioevo<sup>582</sup>. Non si può affermare per certo che la *ferocia* longobarda non richiamasse gli stereotipi della classicità, ma al contempo non si è costretti a cercare una continuità con un modello che appare talvolta molto indebolita.

I *Dialogi* possono essere considerati uno tra diversi momenti di contatto e di passaggio: al loro interno i barbari sono tali nel senso vicino alla cultura classica, quando invece nelle lettere gregoriane tale rappresentazione appare molto più sfumata. Allo stesso tempo anche nel testo agiografico la contrapposizione non può che avere, per finalità evidenti dell'opera, elementi legati alla religiosità, inquadrando gli antagonisti all'interno di una nuova prospettiva. È necessario porre attenzione a non attribuire troppa importanza a quanto si legge nei *Dialogi*: se è vero che il modello offerto dal testo può essere elevato a sistema, non si può dimenticare che in realtà nel resto dell'opera gregoriana il *topos* del barbaro non trova riscontri frequenti. L'analisi delle lettere mostra invece la grande abilità di Gregorio Magno nel leggere e presentare le situazioni andando talvolta al di là dei cliché, abilità che consente allo studioso di circoscrivere i *Dialogi* come frutto di un'esigenza comunicativa dettata dal quadro di riferimento in cui si colloca l'opera.

Per rafforzare una simile interpretazione occorre notare come anche prima di Gregorio e Stefano la ferocia non era esclusivo appannaggio degli stereotipi derivati dalla cultura classica, ma trovava spazio negli scritti dei pontefici e nella patristica. Giovanni Cassiano, riflettendo sui vari tipi di demoni che compaiono nelle Scritture, afferma che i diversi nomi di belve a cui essi sono associati non sono casuali, ma legati al grado di ferocia e pericolosità per gli esseri umani: tra gli altri spicca il demone qualificato come leone che è definito tale «ob vehementiam

---

<sup>582</sup> Per una visione d'insieme sul tema si veda G. Lobrichon, *Gli usi della Bibbia*.

furoris et rabiem ferocitatis suae»<sup>583</sup>. In un sermone attribuito a papa Leone Magno è possibile leggere a proposito dell'apostolo Paolo che, prima della sua conversione, egli «iudaicae crudelitatis infectus saevitia, nimia ferocitatis adversus Christianos exardescebat insania»<sup>584</sup>, facendo riferimento non solo alla ferocia, ma anche ad altri aggettivi che i *Dialogi* collegano alla figura di Totila all'interno di una dimensione "barbarica", che invece in questo caso afferisce a un contesto diverso.

Spostandosi più avanti è possibile trovare, tra gli altri, un passo tratto dal *Commento alla Genesi* di Beda dove si afferma che il leone può talvolta essere accostato al Signore e talvolta al demonio, in virtù della sua «superbiam et ferocitatem»<sup>585</sup>, ulteriore conferma di come modelli e riferimenti non fossero fissi, ma soggetti a diverse interpretazioni, talvolta forse anche duplici e coesistenti. Allo stesso tempo Beda, spiegando l'Apocalisse, paragona i denti del leone alle cavallette liberate dal quinto angelo (Ap. 9, 3-10), come «mentis ferocitatem et famam malae doctrinae»<sup>586</sup>, mettendo in risalto la presenza di diverse tradizioni legate alla figura del leone e all'attributo della ferocia, che seppur molto vicine nascono da contesti diversi.

L'influenza dell'immaginario derivato dalla Bibbia prosegue nel secolo VIII, ma ciò non esclude che uno o più aggettivi costituiscano un richiamo anche al mondo classico, rappresentando una sorta di ponte tra due realtà che in modo diverso hanno continuato a coesistere per tutto il medioevo. Molto dipende anche da quale fonte si utilizza come lente di

---

<sup>583</sup> Giovanni Cassiano, *Conlationes, Collatio VII*, 32 «Quae vocabula non casu nec fortuito indita illis debemus accipere, sed significatione istarum ferarum quae apud nos vel minus noxiae vel magis perniciosae sunt, illorum ferocitates rabiesque distingui, et ex similitudine nequitiae virulentae seu principatus quem istis inter caeteras feras sive serpentes quaedam excellentia malitiae suae confert, illos quoque eorum vocabulis nuncupari: ut scilicet alius quidem, ob vehementiam furoris et rabiem ferocitatis suae, leonis appellationem».

<sup>584</sup> Leone I, *Sermones inediti, PL 56, Sermo V*, col. 1139: «Hic enim beatissimus prius quidem Saulus et postmodum Paulus, prius inquam persecutor, postmodum praedicator, iudaicae crudelitatis infectus saevitia, nimia ferocitatis adversus Christianos exardescebat insania. Nam sicut in Actibus apostolorum continetur, accepta a principibus sacerdotum potestate ut si quos cultores Christianae religionis invenire potuisset, vinctos in Ierusalem deduceret, ibat fremens, magna irreptus saevitia, et subito coelestis radii splendore illustratus ac perterritus audivit vocem de coelo dicentem sibi: Saule, Saule, quid me persequeris? Durum est tibi contra stimulum calcitrare; et protinus cadens in terram oculorum lumen amisit. O magnae pietatis omnipotentis Dei nostri benignitas! O inaestimabilis longanimitatis misericordia! Modicum eum perterritum, ut multipliciter consolaretur».

<sup>585</sup> Beda, *Libri IV in principium Genesis*, II, 6, 4: «Postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt: isti sunt potentes a saeculo viri famosi. Notandum autem quod hoc in loco pro "gigantibus", in Hebraeo "cadentes", id est, "annasilim" leguntur; facilisque atque absolutus est sensus, quia cadentes erant in terram homines in diebus illis, id est, terrenis concupiscentiis adhaerentes, amisso statu Deo devotae rectitudinis. Gigantes autem illorum lingua proprie "Raphaim" nominantur. Ponitur vero et "gigans" aliquando in bono, ut est istud de Domino: *Exultavit ut gigans ad currendam viam*, sed hoc pro potentia singulari qua caeterum genus humanum iure transcendit, dispositumque incarnationis sacramentum mirabili virtute peregit, sicut etiam "leo" aliquando Dominum, aliquando diabolium designat; sed diabolium, propter superbiam et ferocitatem; Dominum, propter potentiam (quamvis in Hebraica veritate memoratus psalmi versiculus ita scriptus sit, *Exultavit ut potens ad currendam viam*)».

<sup>586</sup> Beda, *Expositio Apocalypseos*, II, 13: «In facie humana simulationem rationis; in capillis mulierum, fluxos et effeminatos mores; in dentibus leonum, qui et laniare, et naturalem solent afferre putorem, mentis ferocitatem famamque doctrinae malae; in ferreis vero loriceis obdurata contra veritatem praecordia, notat. Qui habentes formam pietatis, virtutem autem eius abnegantes, veniunt in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapace». Il passo a cui si fa riferimento è Apocalisse 9, 7-9.

ingrandimento principale per analizzare un periodo storico: la biografia di Stefano II come proposta dal *Liber* riprende molti degli stilemi della *barbaritas* classica, ma se fatta dialogare con le lettere – strumento di comunicazione più immediato e meno soggetto a revisioni e aggiunte successive – vede almeno in parte modificati anche dal punto di vista terminologico i riferimenti testuali utilizzati per descrivere una data situazione.

È bene sottolineare che non si tratta di un impoverimento ma di una trasformazione delle influenze culturali a cui il papato attinge per descrivere gli avvenimenti e gli attori con cui si trova ad avere a che fare. Nel corso del tempo i rappresentanti della *cathedra Petri* cambiarono punti di riferimento, anche perché non tutti i pontefici potevano giovare dell'ampiezza di vedute offerta da strumenti culturali propri di intellettuali della statura di Gregorio Magno. Egli era inserito in un *milieu* culturale di ampio respiro, che abbracciava tutto o quasi il mondo mediterraneo, con l'aggiunta delle Gallie e del nuovo polo dell'Anglia: un'*ecumene* non solo religiosa ma anche culturale che invece nel secolo VIII aveva modificato in larga parte la sua geografia e le sue possibilità dal punto di vista della capacità di conservare e far circolare cultura.

Per aggiungere altri esempi dedotti dalle lettere del *Codex* a sostegno di questa tesi, si può mettere in evidenza che nella lettera 7 si trova un riferimento al Salmo XIII – già rilevato dai curatori dei *MGH* – che si lega alla dimensione della *ferocia*, così come il passo successivo in cui i longobardi divorano le messi può essere collegato alla piaga biblica delle cavallette. L'immagine degli insetti che devastano i campi nell'Antico Testamento è impiegata sia in senso letterale – quando ad esempio si parla della piaga delle cavallette scagliata da Dio contro l'Egitto<sup>587</sup> – sia in senso metaforico. In due passi dei Giudici infatti, si parla delle popolazioni nomadi dei Madianiti e degli Amaleciti come di una schiera di numerosissime cavallette, che avevano invaso con i loro armenti i territori di Israele devastandoli<sup>588</sup>.

L'utilizzo della Bibbia come strumento di lettura della realtà è evidente anche in altri casi legati alla crescente autonomia politica del papato nel corso del secolo VIII presenti nella raccolta di lettere, come quello della preparazione delle lampade per illuminare le chiese. In diversi scritti papali emerge infatti la preoccupazione per la *concinnatio luminariorum*, il cui problema è fondamentale per capire il passaggio dalla gestione dei territori al controllo pieno

---

<sup>587</sup> Ex 10, 12 «Allora il Signore disse a Mosè: "Stendi la mano sulla terra d'Egitto per far venire le cavallette: assalgano la terra d'Egitto e divorino tutta l'erba della terra, tutto quello che la grandine ha risparmiato!"». Si vedano anche II Cronache 7, 13 «Se chiuderò il cielo e non ci sarà più pioggia, se comanderò alle cavallette di divorare la campagna e se invierò la peste in mezzo al mio popolo».

<sup>588</sup> Giudici 6, 5 «Venivano, infatti, con i loro armenti e con le loro tende e arrivavano numerosi come le cavallette – essi e i loro cammelli erano senza numero – e venivano nella terra per devastarla» e 7, 12 «I Madianiti, gli Amaleciti e tutti i figli dell'oriente erano sparsi nella pianura, numerosi come le cavallette, e i loro cammelli erano senza numero, come la sabbia che è sul lido del mare».

degli stessi. Si trattava di garantire il controllo di una serie di terreni che fornissero l'olio combustibile per le lampade, un elemento di non secondaria importanza se si considerano quali potevano essere all'epoca le difficoltà e le esigenze di illuminazione di una chiesa anche di medie dimensioni.

Tuttavia col passare del tempo e in base all'interlocutore, il riferimento alle necessità di garantire il funzionamento delle lampade divenne sempre più un'espressione formulare che mascherava la preoccupazione dei pontefici per i loro possedimenti. Secondo Girolamo Arnaldi il momento storico in cui il termine diventa mero stereotipo è strettamente legato a quello in cui ancora ha un significato proprio: Gregorio II intorno al 730 destina una trentina di oliveti alla preparazione delle lampade<sup>589</sup>, ma è chiaro che quando Gregorio III ne parla nella lettera a Carlo Martello il termine è una metonimia<sup>590</sup>. In parallelo a questa «trasformazione metonimica», nell'impiego del termine si fa sempre più largo riferimento alle citazioni bibliche, che forniscono ampio materiale letterario<sup>591</sup>. Un'origine biblica è riscontrabile anche nel caso dell'espressione «*populus peculiaris*», largamente usata nelle lettere e anche nel *Liber* a indicare le popolazioni e i territori il cui controllo, tenendo fede a quanto affermato dai pontefici, spettava a Roma. Si tratta infatti di una terminologia che affonda le sue radici nel Deuteronomio, come sottolineato da Francois Bougard<sup>592</sup>.

Ciò non significa che venisse utilizzata solo ed esclusivamente la Bibbia per sostenere le idee e le rivendicazioni papali – anche se emergono alcuni schemi di comunicazione ben precisi – ma che il testo biblico costituiva un punto di partenza importante nella formazione della retorica papale<sup>593</sup>. Thomas Noble ha messo in evidenza quattro strategie discorsive utilizzate nelle lettere del *Codex*, che sono pastorale, ecclesiologica, didattica ed emozionale-retorica. Per quanto riguarda l'uso pastorale, il nucleo tematico alla base della strategia è che l'aiuto invocato da parte del pontefice non deve essere fornito dai sovrani solo perché sono i papi a chiederlo,

---

<sup>589</sup> *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum Taurinensis editio*, I, p. 227.

<sup>590</sup> G. Arnaldi, *Alle origini del potere temporale dei papi: riferimenti dottrinari, contesti ideologici e pratiche politiche*, p. 52.

<sup>591</sup> *Ivi*, p. 54. Per le citazioni bibliche si vedano per esempio: Ex. 25,6; 35,8 e 28; Lv. 24,2; Nm. 4,9 e 16. L'utilizzo metonimico non deve mettere in secondo piano il fatto che gli interessi papali erano fortemente legati al controllo e alla produzione economica portata avanti nei territori sottoposti al controllo di Roma, in particolare dopo la perdita del controllo del *patrimonium* siciliano per opera dell'imperatore Leone III. Sulla gestione dei territori sottoposti al controllo romano nel secolo VIII e nei seguenti si veda F. Marazzi, *I «Patrimonia sanctae Romanae ecclesiae» nel Lazio (secoli IV-X). Struttura amministrativa e prassi gestionali*, pp. 103-260.

<sup>592</sup> F. Bougard, *La prosopopée au service de la politique pontificale: genèse et postérité de la lettre de saint Pierre aux Francs* (Codex Carolinus, 10), p. 253. Si veda inoltre Deuteronomio 7,6; 14,2; 26,18.

<sup>593</sup> Noble, *The Bible*, p. 64: delle 95 lettere del *Codex* solo 38 fanno menzione diretta di uno o più passi biblici. In queste sono presenti 96 citazioni e 59 allusioni non ambigue. Uno dei testi più citati è il Salmo 19, 10, cui seguono Matteo 25, 34 e Timoteo.

ma perché è stato Dio stesso ad assegnare loro questo compito prima della creazione del mondo<sup>594</sup>.

La strategia ecclesiologica mette invece in luce l'insistenza pontificia sulla necessità di vedersi garantiti i diritti su una determinata serie di territori, pretesa basata sulla dottrina del primato petrino, di cui la celeberrima lettera 10, fittiziamente scritta da san Pietro in persona, fornisce un esempio notevole<sup>595</sup>. Il lemma della lettera testimonia secondo Noble come ci fosse la volontà di sottolineare che il ruolo di Pietro era stato stabilito da Dio dall'inizio dei tempi. La Chiesa terrena è stata fondata su Pietro che ha ricevuto il compito di diffondere la fede nel mondo, il papa è il suo vicario e i papi e i re franchi ne condividono la fede; un eventuale abbandono da parte franca del papato significherebbe al contempo l'abbandono da parte loro della fede<sup>596</sup>.

La funzione didattica compare in maniera trasversale, a livello implicito ed esplicito, in tutte le lettere e prende a modello i re veterotestamentari per fornire regole di buona condotta per i sovrani franchi. Stefano II, Paolo I e pure Costantino II parlano di Pipino come di un nuovo Mosè, mentre almeno sei volte Stefano II, Paolo I, Costantino II e Stefano III paragonano Pipino a David<sup>597</sup>. In tali modalità espressive risiede il principio da cui origina la transizione delle influenze culturali del papato nella descrizione dei suoi avversari: se Astolfo ricade almeno in parte nel modello negativo offerto dallo *speculum* del re barbaro, le immagini attorno cui viene costruita la sua figura sono arricchite e trasformate dalle citazioni e dalla terminologia mutuata dalle Scritture e dagli autori precedenti, che ricollocano un re longobardo dalle evidenti caratteristiche diaboliche all'interno di una contrapposizione in cui il contraltare positivo è costituito dai sovrani franchi, difensori dell'ortodossia e per estensione del papato e specchio dei sovrani veterotestamentari.

Richiamare gli *specula* della *barbaritas* classica non esaurisce la stratificazione della rappresentazione negativa di Astolfo, poiché rispetto all'epoca dei *Dialogi* i tempi e le esigenze erano mutate. Non si trattava più di offrire una lettura dal sapore escatologico che mettesse ordine allo stordimento e alla confusione provocate dall'ennesima invasione barbarica, ma

---

<sup>594</sup> Si vedano Sal. 7, 17; 19, 10; 33, 6 e 9; 45, 11; 143, 10; Mt. 10, 22; 19, 29; Rom. 8, 29-30; Tim. 2, 3 e 5; 4, 7; Qo. 5, 4; Gio. 2, 24.

<sup>595</sup> Si veda in particolare Bougard, *La prosopopée*, pp. 255-258: le lettere 6 e 7 più che implorare esigono, poi, quando l'assedio di Astolfo si stringe intorno a Roma e la situazione appare critica, il tono muta radicalmente e diventa una vera e propria supplica. Nelle missive del *Codex* si fa leva sul ruolo di intermediazione del clero e del papato per ottenere la salvezza dell'anima e la gloria terrena per quanto riguarda l'operato dei regnanti temporali. La lettera 10 ha come obiettivo secondo Bougard quello di raggiungere un pubblico più ampio, una invocazione a tutto il popolo franco e quindi a tutti i suoi guerrieri. Il testo si alterna magistralmente tra blandizie, minacce e incoraggiamenti, tutte le modalità in cui si può smuovere un interlocutore ad agire.

<sup>596</sup> Noble, *The Bible*, pp. 66-69.

<sup>597</sup> *Ivi*, pp. 69-70.

definire un ruolo nuovo per il papato, per i franchi e di conseguenza anche per i loro antagonisti. Per tale ragione nella lettera 8 del *Codex* Stefano II afferma che i longobardi hanno commesso atrocità peggiori di quelle perpetrate dai pagani: non ci si trova più di fronte a barbari che disprezzano la Chiesa e i suoi rappresentanti, ma alla materializzazione demoniaca delle schiere dell'anticristo. Per tale ragione Pipino non può esimersi, almeno nelle intenzioni del papa, dal prestare soccorso a Roma, perché rifiutare l'aiuto a Stefano significa veder trionfare il demonio stesso sopra Cristo e sopra la sua Chiesa.

### 5.5.1 Assenze e alternative: l'aggettivazione dei longobardi nelle lettere di Stefano II

Le lettere di Stefano II forniscono spunti per la rilevazione di sviluppi autonomi tra il linguaggio adottato nell'epistolario e quello invece che compare nel *Liber pontificalis*, in particolar modo per quanto riguarda l'impiego delle aggettivazioni di *nefas*. Se nel *Liber* infatti si cita frequentemente il termine per diffamare Astolfo e i longobardi, nelle missive contenute nel *Codex* non vi è traccia del termine eccetto una singola occorrenza, allorché il papa si lamenta con Pipino di tutte le angustie e le tribolazioni che è costretto a subire dai longobardi e dal loro «nefando rege»<sup>598</sup>. La biografia papale fa invece largo ricorso al termine: Astolfo è definito «nefarium virum»<sup>599</sup>, «nefandus rex»<sup>600</sup>, «nefando regi»<sup>601</sup>, «nefandissimus Aistulfus» e «nec dicendo Aistulfo tyranno»<sup>602</sup>, mentre si parla dei longobardi come «nefanda langobardorum gente»<sup>603</sup>. A tutte queste si deve aggiungere anche quella che ricorre nella *vita* di Gregorio III in cui si parla delle depredazioni compiute «a nefandis Langobardis seu et rege eorum Liutprando»<sup>604</sup> che come sostenuto dal curatore del *Liber* Louis Duchesne è un'integrazione al testo di epoca stefaniana. L'omogeneità della terminologia applicata nella condanna dei longobardi viene applicata anche a ritroso, a dimostrazione della plasticità che caratterizzava il testo. Altro elemento da considerare è che prima del periodo stefaniano in tutto il *Liber* le occorrenze del termine sono solo due: la prima, contenuta nella *vita* di Martino I, in cui si condanna il *Typos* imperiale che aveva estenuato i dettami dei *patres* con le afferzioni

---

<sup>598</sup> CC, Ep. 8, p. 494.

<sup>599</sup> *Liber pontificalis*, I, p. 442.

<sup>600</sup> *Ivi*, p. 443.

<sup>601</sup> *Ivi*, p. 446.

<sup>602</sup> *Ivi*, p. 448.

<sup>603</sup> *Ivi*, p. 444.

<sup>604</sup> *Ivi*, p. 420. Per le considerazioni sulla datazione si veda *Liber pontificalis*, I, p. CCXXIII, dove Duchesne sostiene che l'uso del superlativo di *nefandus* indica un forte legame con gli attributi contenuti nella biografia di Stefano II.

«nefandissimorum haeticorum»<sup>605</sup>, mentre la seconda è presente nella risistemazione della biografia di Gregorio II in cui la «nec dicenda gens» dei saraceni diventa «nefanda»<sup>606</sup>.

Resta aperta la questione relativa alla presenza di uno scarto così evidente tra lettere e biografia: se è vero che *nefas* e relativi aggettivi sono estremamente efficaci sul piano propagandistico perché non impiegarli anche nelle lettere, in cui l'obiettivo primario resta descrivere una situazione di difficoltà crescente e richiedere quanto prima l'intervento dei sovrani franchi? Stefano II conosce il termine e lo impiega, anche se non al superlativo assoluto, ma oltre a una solitaria occorrenza non è riscontrabile una ripetizione vicina alla formularità come accade invece nel *Liber*. Il pontefice preferisce utilizzare nelle sue comunicazioni ai re dei franchi altri aggettivi per descrivere Astolfo, come *iniquus*, *impius*, *protervus*, mentre al superlativo anziché *nefandissimus* impiega *nequissimus*, termine legato alla condanna dell'eresia. Se anche gli altri attributi sono connessi alla dimensione religiosa, il superlativo di *nequam* ricorre nelle missive di molti pontefici per qualificare l'eresia e associarla ad una dimensione diabolica.

A partire da Leone Magno, non sono molte le occorrenze del termine nelle missive dei pontefici fino a Stefano II. Nelle comunicazioni di Leone I, la *nequitia*, tranne un caso<sup>607</sup>, è sempre legata al diavolo e/o agli eretici. Il primo può trarre in inganno con la sua malvagità gli incauti, come si premura di ricordare a Teodosio II riguardo ai provvedimenti presi nei sinodi contestati dal papa e dal clero occidentale<sup>608</sup>. Con riferimento all'eresia invece il papa invita i fedeli a resistere alla «perfidorum nequitia pro catholicae fidei defensione»<sup>609</sup> o a non lasciare che un arcidiaconato venga consegnato nelle mani di «nequissimus hereticus»<sup>610</sup>.

Papa Gelasio I, scrivendo a Onorio vescovo di Dalmazia, si scaglia contro l'eresia pelagiana, sostenendo che se si fossero consultate le opere e i «responsa» dei suoi predecessori si sarebbero evitate «de cunctis [...] nequitiis» propagate dagli eretici<sup>611</sup>. Allo stesso modo Ormisda esortava

---

<sup>605</sup> *Liber pontificalis*, I, p. 336.

<sup>606</sup> *Ivi*, p. 401.

<sup>607</sup> Si tratta dell'Ep. XVII, col. 704, in accusa il clero siciliano di aver fornito un «perniciosum exemplum nequissimae depraedationis» vendendo i beni della Chiesa siciliana.

<sup>608</sup> Leone I, *Epistolae*, PL 54, Ep. XLIV, col. 829.

<sup>609</sup> *Ivi*, Ep. L, col. 842 in cui invita i costantinopolitani dopo il secondo concilio efesino a difendere l'ortodossia.

<sup>610</sup> *Ivi*, Ep. CXIII, col. 1025 al vescovo Giuliano. Il termine compare inoltre in Ep. CXII col. 1023 in cui scrivendo a Pulcheria Augusta, sorella di Teodosio II e moglie del suo successore Marciano, chiede di intervenire nelle nomine del clero costantinopolitano in modo da ripristinare l'arcidiaconato di Ezio fedele alla linea papale, invita Pulcheria ad agire evitando una «dolosam nequitiam»; Ep. CXL, col. 1109 in cui rivolgendosi al vescovo Giuliano, si lamenta delle azioni degli eretici che uniscono alla loro «occultamque nequitiam» una «manifesta destructione».

<sup>611</sup> *Epistolae romanorum pontificum*, Ep. 4, p. 323. A questo riguardo si veda anche il *Tractatus V seu Adversus pelagianam haeresim*, p. 582, dove si cita nuovamente la *nequitia* intesa come la perseveranza nell'errore. Ai riferimenti citati si aggiungano anche: Ep. 39, p. 453, destinata a Maiorico, Sereno e Giovanni, in cui si parla della *nequitia* di chi vuole calpestare la reverenza dovuta alla religione e i privilegi ecclesiastici e non si vuole piegare alle ammonizioni ricevute e il *Tractatus IV seu De anathematis vinculo*, p. 567, in cui la *nequitia* viene associata a chi rifiuta il verbo salvifico degli apostoli, che guarisce la malattia dell'incredulità.

Giustino I nel luglio 519 a vegliare affinché l'«iniquitatis radix venenata» dell'eresia non riprendesse più piede diffondendo nuovamente i suoi frutti<sup>612</sup>. Nello stesso anno rimarcò ai legati diretti a Costantinopoli l'importanza di allontanare dalla carica il vescovo di Tessalonica Doroteo venga allontanato e che non venisse eletto al suo posto il presbitero Aristide, «totius mali incentor». Di lui Ormisda afferma che se questi perseverava nella stessa «forma nequitiae» sarebbe stato più saggio eleggere un'altra persona al suo posto<sup>613</sup>.

Con la fine delle grandi controversie cristologiche all'inizio del secolo VI il termine viene generalmente utilizzato per condannare pratiche simoniache – come nel caso delle accuse di simonia mosse da parte di Silverio a Vigilio<sup>614</sup> – oppure per invitare i confratelli a guardarsi dalla malvagità del diavolo «seminator zizaniorum», come scritto da papa Vigilio in una serie di lettere ai presuli della Gallia. La menzione della malvagità è legata a un invito a mantenere la concordia e l'unità tra i vescovi della regione e soprattutto ad accettare in maniera concorde il ruolo e i giudizi dei vicari papali. Nelle tre lettere si invita infatti a rimanere vigili per affrontare efficacemente l'eventuale diffusione della zizzania tra i *fratres* causata dalla *nequitia* diabolica, che va combattuta tramite il corretto uso del discernimento e della moderazione da parte del vicario e della volontà di seguire i suoi precetti da parte degli altri vescovi<sup>615</sup>.

In un'altra missiva Vigilio invita Valentiniano vescovo di Tomi a prestare attenzione affinché non lasci entrare nella sua chiesa alcuno mosso da un «nequissimo spiritu», il quale fingendosi cattolico corrompe i cuori fragili dei fedeli<sup>616</sup> e parla di «factis nequissimis» commessi dal vescovo Teodoro Askida di Cesarea in Cappadocia, scomunicato insieme ad altri presuli orientali nel 551<sup>617</sup>.

Nel caso di Pelagio II invece la malvagità è associata a Giovanni di Costantinopoli, colpevole di fregiarsi del titolo di *universalis*, verso cui il papa rivisita e adatta al testo un passo della lettera agli Efesini (Ef. VI, 11-17) che invita i fedeli a imbracciare lo scudo della fede per difendersi dai dardi infuocati «nequissimi», ossia del maligno. La citazione è solo una di una lunga serie utili a sostenere il discorso del papa, che ne esaltano il ruolo di *caput* della Chiesa anche di fronte alle «colluctationes adversariorum»<sup>618</sup>.

---

<sup>612</sup> *Ivi*, Ep. 79, p. 879.

<sup>613</sup> *Ivi*, Ep. 103, p. 903

<sup>614</sup> Vigilio, *Epistolae et decreta*, PL 69, col. 85.

<sup>615</sup> *Ivi*. Si tratta di espressioni quasi identiche. Ep. IX, col. 29: «si humani generis hostis antiqua nequitia consuetam zizaniam seminare voluerit»; Ep. X, col. 38: «Si quam ergo inter fratres diabolus, humani generis hostis antiquus, zizaniam seminaverit calliditate nequitiae consuetae»; Ep. XI, col. 40: «si quam humani generis hostis antiquus zizaniam inter Dei famulos nequitia consueta seminare tentaverit».

<sup>616</sup> *Ivi*, col. 51.

<sup>617</sup> *Ivi*, col. 59. Su Teodoro, influente consigliere di Giustiniano, si veda V. Sibilio, *Giustiniano e i papi del suo tempo. Tra teologia e politica*, pp 483-486.

<sup>618</sup> Pelagio II, *Epistolae et decreta*, PL 72, Ep. VI, col. 741.

Gregorio Magno utilizza il termine, peraltro con scarsa frequenza, per condannare generalmente mancanze o azioni relative alla violazione della disciplina ecclesiastica all'interno di una o più diocesi o di un monastero – si tratta spesso di appropriazione indebita di beni e territori o soprusi vari commessi da un ecclesiastico a un confratello o a un laico<sup>619</sup> – mentre lega l'espressione al demonio solo in due missive in cui invita a vegliare sulla rettitudine della vita condotta dai monaci<sup>620</sup>.

Il lemma ricorre anche in tre lettere di papa Vitaliano incentrate sul furto di reliquie operato dai monaci dell'abbazia benedettina di Fleury-sur-Loire ai danni di quella di Montecassino, frutto di un invio simultaneo a diverse realtà politiche ed ecclesiastiche poste Oltralpe. La prima è diretta ai monaci di Fleury, cui viene chiesto di tornare a Roma con le reliquie per chiedere perdono della «perpetrata nequitia», pena la scomunica e la condanna al supplizio eterno insieme a Satana e Giuda<sup>621</sup>. Tale espressione ricorre pressoché invariata anche nella seconda e nella terza lettera, inviate rispettivamente a re Clodoveo e a tutti i vescovi delle Gallie, notificano la condanna dei monaci e la minaccia di scomunica. Con Leone II il discorso torna invece alla condanna dell'eresia e delle controversie cristologiche. In una comunicazione a Costantino IV in cui approva le deliberazioni del VI concilio ecumenico il papa parla degli elementi di divisione come seminati dalla «nequitia diaboli» per minare l'unità della Chiesa<sup>622</sup>.

Come è facile immaginare anche nel pontificato di Martino I l'eresia torna a essere argomento principale di discussione: nell'enciclica al sinodo e a tutti i fedeli è contenuta una rielaborazione di un passo della lettera agli Efesini (Ef. IV, 14) in cui si parla della «nequitia» degli uomini, che è quella che trascina nell'errore e che nel prosieguo della lettera è connessa alle macchinazioni del diavolo. La lettera paolina è ripresa poco più avanti, (Ef. VI, 11-17) quando il papa invita i fedeli a imbracciare lo scudo della fede per difendersi dai dardi infuocati «nequissimi», ossia del maligno<sup>623</sup>. Al vescovo Amando di Maastricht, riferisce di come l'arcivescovo di Costantinopoli Paolo avesse escogitato qualcosa di ancora più malvagio («nequius») contro la fede cattolica, un riferimento al *Typos* imperiale<sup>624</sup>. Rivolgendosi all'imperatore Costante menziona la «nequitiam» e la «fraudem» di coloro che appoggiano le nuove deliberazioni monotelite, condannandoli attraverso la scomunica<sup>625</sup>, mentre col vescovo

---

<sup>619</sup> Gregorio Magno, *Registrum*, VII, 17; IX, 1; IX, 213; IX, 219; X, 1; X, 8 (in cui si accenna al «diabolico instinctu» di chi ha convinto a uscire dal monastero una monaca; XI, 46; XI, 53; XII, 9; XII, 10; XII, 11; XIV, 8; XIV, 17.

<sup>620</sup> *Ivi*, III, 53; XI, 9.

<sup>621</sup> Vitaliano, *Epistolae*, PL 87, Ep. VII, col. 1006.

<sup>622</sup> Leone II, *Epistolae*, PL 96, col. 404.

<sup>623</sup> Martino I, *Epistolae*, PL 87, Ep. I, coll. 121 e 133.

<sup>624</sup> *Ivi*, Ep. II, col. 137.

<sup>625</sup> *Ivi*, Ep. III, col. 143.

Paolo di Tessalonica richiama un passo dei Proverbi (Pr. XXVI, 25) sostenendo che non bisogna credere al nemico «quoniam septem nequitiae sunt in corde»<sup>626</sup>.

L'ultimo papa prima di Stefano II a parlare della *nequitia* è Zaccaria, che rivolgendosi nel maggio 748 a Bonifacio tra le altre cose invita il missionario a lottare con il cattivo uso del battesimo compiuto secondo formule scorrette e contro coloro che si fingevano sacerdoti pur non essendolo o seguendo pratiche pagane. Nel primo caso viene evocata nuovamente la citazione paolina a proposito del combattimento contro la «nequitia diabolicae fraudis», mentre nel secondo il papa conforta Bonifacio, perché, pur essendo circondato dalla «nequitiam malignantium», ha dalla sua i testi canonici degli apostoli e dei padri della Chiesa. Da ultimo si scaglia invece contro il presbitero scoto Sansone – che affermava di poter battezzare nuovi cristiani senza il lavacro e la debita invocazione – sottolineando l'importanza di espellere il «nequissimus» eretico dalla comunità dei fedeli, perché coloro che vengono battezzati dagli eretici non possono dirsi veri cristiani<sup>627</sup>.

Seguendo un andamento non sempre rettilineo – come nel caso di *nefas* e *perfidia* – la *nequitia*, pur rimanendo legata a un ambito preciso, quello del dissenso eretico secondo la prospettiva della Chiesa, mostra nelle missive dei diversi pontefici una certa adattabilità a vari contesti. Il legame semantico permette tuttavia un suo reimpiego efficace nel momento in cui, come ai tempi di Martino I oppure anche nel caso più circoscritto di Zaccaria e Bonifacio, davanti all'interlocutore compare una devianza ereticale, verso cui la condanna dei vicari di Pietro viene rafforzata dallo stigma della *nequitia*.

Astolfo e i longobardi vengono inseriti nel contesto in contrapposizione al papato stesso e al ruolo sempre più importante di difensori degli interessi di san Pietro attribuito a Pipino e ai suoi figli. Si tratta di una vera e propria “novità” dal punto di vista delle fonti di ispirazione per la costruzione dell'immagine del nemico nelle lettere di Stefano II: *nefas* viene messo da parte in favore di una caratterizzazione di tipo diabolico-eretico, cui viene legata per esempio *nequitia* e in cui gli attributi dell'*iniquitas*, della *protervia*, dell'*impietas* e della *malitia* costituiscono un corollario efficace data la loro adattabilità semantica a diversi contesti<sup>628</sup>. Si tratta di attributi che possono essere affibbiati sia a un barbaro sia a un eretico impenitente, in base alla sovrapposibilità dei diversi immaginari costituiti dal mondo classico, da quello biblico e anche dagli epistolari pontifici in cui prende corpo la lotta alle eresie e agli scismi, emerso in maniera parziale anche nel caso della *ferocia*.

---

<sup>626</sup> *Ivi*, Ep. XII, col. 188.

<sup>627</sup> *S. Bonifatii et lulli epistolae*, Ep. 80, pp. 358-359.

<sup>628</sup> Per l'*iniquitas* si vedano *Codex Carolinus*, Epp. 6 e 7, pp. 489 e 491; per la *protervia* Epp. 8, p. 497; per la *malitia* Ep. 6, pp. 489 e per l'*impietas* epp. 6 e 8, pp. 489 e 494-495.

Se *nefas* sparisce quasi completamente dalla prospettiva di Stefano II, la *perfidia* non è da meno, ma viene utilizzata nella lettera 6 e 7, per sottolineare il rifiuto “demoniaco” da parte di Astolfo della fede cristiana e quindi del ruolo del papato. Si legge infatti che il «diabolus invasit eius perfidum cor»<sup>629</sup> e che era entrato «in eius perfido corde diabolus»<sup>630</sup>, portando il re longobardo a rifiutare la fede cristiana. Il tema dell’invasione riflette bene il salto di qualità compiuto da Stefano II nella descrizione di Astolfo: non si tratta solamente della *perfidia* ereticale che guida le sue azioni – idea già presente in altri testi, *in primis* i *Dialogi* gregoriani come messo in evidenza da Azzara – ma di una vera e propria possessione diabolica, a tratti equiparabile a una completa assimilazione col demonio. La *perfidia* è la porta di ingresso di coloro che rifiutano la parola di Dio e dei suoi rappresentanti, rendendosi vulnerabili al dominio dell’Antico nemico.

Come i precedenti, anche il tema dell’invasione diabolica vede un notevole radicamento nella letteratura cristiana e presenta legami anche con la figura del leone associata ad Astolfo. Rufino di Aquileia e Girolamo compiono quest’operazione di sintesi, parlando del demonio come leone che invade le anime, che Girolamo lega a una citazione diretta della metafora leonina proposta dalla prima lettera di Pietro ai Romani<sup>631</sup>. Si menziona l’*invasio* tra le altre anche nelle opere di Agostino: tra le molte occorrenze dell’espressione che ricorrono nei testi del vescovo di Ippona, nelle *Enarrationes in psalmos* cita un passo dal Vangelo di Giovanni (13,2) legato al tradimento di Giuda, di cui dice che durante l’ultima cena «intravit diabolus in cor eius»<sup>632</sup>. Giovanni Cassiano esprime in maniera esplicita ciò che Stefano II invece lascia sottinteso, affermando che gli spiriti maligni non possono invadere in nessun modo corpo e mente, e tantomeno l’anima del cristiano, fintantoché non l’abbiano privata di qualsiasi forma di contemplazione spirituale<sup>633</sup>, mentre uno dei sermoni della raccolta attribuita allo pseudo-

<sup>629</sup> CC, Ep. 6, p. 489.

<sup>630</sup> CC, Ep. 7, p. 492.

<sup>631</sup> Rufino di Aquileia, *De benedictionibus patriarcharum*, I, 6, nel commentare un passo del libro della Genesi (49,9) afferma: «Ut leo autem, hoc modo debere intelligi arbitror: Mors Christi oppressio et triumphus daemonum fuit, omnem namque praedam, quam leo ille contrarius invaserat, prostrato homine et deiecto, hic leo noster eripuit: denique rediens ab inferis, et ascendens in altum, captivam duxit captivitatem. Hoc ergo modo, et in somno suo leo fuit vincens omnia et debellans, et destruxit eum, qui habebat mortis imperium». Peraltro nel testo di Rufino si sovrappone l’immagine positiva del leone inteso come Cristo a quella del leone/Satana. Girolamo invece afferma nei *Commentaria in Amos*, PL 25, I, col. 1015: «Quod si discordia separentur, statim eos leo rugiens invadet, de quo et Petrus Apostolus ait: Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret».

<sup>632</sup> Agostino di Ippona, *Enarrationes in psalmos*, I, *In psalmus III enarratio*, 1: «A cuius facie fugisse quaquam historice possit accipi, quando illo discedente secessit cum caeteris in montem; tamen spiritualiter, quando mentem Iudae Filius Dei, id est virtus et sapientia Dei, deseruit, cum eum diabolus penitus invasit, in eo quod scriptum est, *Et intravit diabolus in cor eius*, bene accipitur a facie eius Christum fugisse; non quia Christus diabolo cessit, sed Christo discedente diabolus possedit». Tra le numerose occorrenze segnaliamo quelle che ricorrono in *Sermones*, 18, 3; *Enarrationes in psalmos*, II, *In psalmus LV enarratio*, 19.

<sup>633</sup> Giovanni Cassiano, *Conlationes*, PL 49, *Collatio VIII*, Cap. XIX, col. 752: «Cumque pro hac admiratione confestim venientes ad abbatem Antonium impugnationum suarum magnitudinem, et causas atque insidias patefecissent livoris occulti, Christianos se fieri protinus poposcerunt. Requisito autem ab illis proditae

Eusebio Gallicano, autore di fine V secolo talvolta identificato con Fausto di Riez (408-495), torna a collegare la lettera di Pietro al tema dell'invasione diabolica, invitando a tenere alta la guardia nei confronti del Nemico che «ibi tanquam leo rugiens et circuiens ad invadendam praedam totus incumbit»<sup>634</sup>.

Nella retorica papale invece l'immagine della possessione diabolica fornisce esempi epistolari solo per quanto riguarda Leone I, che in una lettera parla della «perfidiae hereticae falsitatis» che aveva invaso dei monaci<sup>635</sup>, e Gregorio Magno, che nei *Dialogi* cita frequentemente episodi di possessioni diaboliche, spesso anche legate a miracoli di punizione<sup>636</sup>. Infine anche Beda nel commento allegorico al libro di Samuele cita la possessione diabolica in relazione all'Antico Testamento, mentre all'interno del commento al Vangelo di Luca cita l'ingresso del demonio dentro Giuda durante l'ultima cena<sup>637</sup>. Con tutta evidenza Stefano II si appoggia nuovamente a una forte tradizione precedente varia nei contesti e negli autori, nel tentativo di caricare quanto più possibile di immagini e rimandi l'aura diabolica costruita intorno alla figura di Astolfo, senza tuttavia utilizzare *nefas* e *perfidia*, che rimangono sullo sfondo.

## 5.6 Da Paolo I a Adriano I

La demonizzazione di Astolfo rappresenta il punto più alto e più violento raggiunto dalla retorica papale nel corso del secolo VIII, mentre le fasi successive degli scontri con l'ultimo re longobardo Desiderio, pur riprendendo molti degli stilemi emersi in precedenza, non vedono mantenuto in maniera costante il livello di violenza verbale dell'epoca di Stefano II. Rispetto

---

impugnationis die, asseruit se amarissimis cogitationum stimulis tunc fuisse pulsatum. Quo experimento sententiam nostram, quam hesterno die in collatione protulimus, probavit ac definivit beatus Antonius, nullatenus daemones posse mentem cuiusquam vel corpus invadere, nec habere facultatem in cuiuslibet animam penitus irruendi, nisi eam primo destituerint omnibus cogitationibus sanctis, ac spiritali contemplatione vacuam nudamque reddiderint».

<sup>634</sup> Pseudo-Eusebio Gallicano, *Collectio homiliarum, Pars altera, Homilia XL, 5*: «Quanto itaque laboramus amplius, tanto cautiores esse debemus: proficientibus enim insidiatur inimicus, et ubi videt aliquam spem aut aliquam gratiam, ibi *tanquam leo rugiens* et *circuiens* ad invadendam praedam totus incumbit.. Et ideo: quia hic positus nocere non praevalet, vult aliquos minus cautos per cogitationes ac per diversas tentationes ex hoc loco quodammodo quasi extra castra producere et quasi de eminentissima arce deponere, et, cum deposuerit, velut de loco superiori conflare, ut, etiamsi navem mergere non potuerit, saltem ex detrimentis et damnis quae abundant in saeculo, iucundissimam praedam referat».

<sup>635</sup> Leone Magno, *Epistolae, PL 54, col. 1071*: «Christianissimi principis fidem saepe evidentissimis probavimus documentis, ac Deo nostro gratias ago, qui talem dignatus est rebus humanis concedere pro sua pietate rectorem, qui et fidei causas et reipublicae summa vigilantia tueretur, haereticorum ausibus semper obsistens, et nihil eorum insaniae adversum catholicam fidem licere permittens; cuius post Deum beneficiis hoc debetur, quod et Ierosolymitanus episcopus est receptus, et monachos, quos perfidia haereticae falsitatis invaserat, ad sanitatem augusta auctoritate revocavit». Leone utilizza l'espressione anche in altri contesti, si veda ad esempio *De Priscillianistarum haeresi et historia, PL 55, Cap. VIII, col. 1017*, in cui afferma che «in Gallaeciam Priscillianistarum haeresis invasit».

<sup>636</sup> Si vedano *Dialogi* I, 4; I, 10; III, 4; III, 6; I, 8; III, 21.

<sup>637</sup> Beda, *In primam partem Samuhelis libri IV, III, 20, 28-29; In evangelium s. Lucae, VI, 22, 1*.

alle lettere di quest'ultimo, il successore e fratello Paolo I (757-767) adotta toni più concilianti nei confronti di Desiderio e dei longobardi, di cui lamenta spesso la mancata restituzione dei territori "occupati". Il periodo in cui si sviluppa il suo pontificato risente anche di un rapporto con il mondo franco molto più altalenante rispetto a prima: i sovrani carolingi non sono più interessati a condurre spedizioni in Italia, impegnati com'erano in altri teatri di guerra come l'Aquitania, mentre anche all'interno dell'Urbe la situazione era caratterizzata da una serie di conflitti tra fazioni diverse<sup>638</sup>. Un'eco delle frizioni interne è probabilmente alla base della completa mancanza della dimensione politica della *vita* del pontefice nel *Liber pontificalis*, assenza di non poco conto in un periodo che dalla lettura dell'epistolario paolino sembra essere molto burrascoso.

Nelle 31 missive di Paolo contenute nel *Codex*, le occorrenze di *nefas* e *perfidia* sono rispettivamente 4 e 2: la *perfidia* rimane connessa ai longobardi – accusati dal pontefice del mancato rispetto degli accordi presi con l'avvallo di Pipino – tornando ad assumere una coloritura più esplicitamente "classica" nella sua accezione, impiegata per definire chi non mantiene la parola data e quindi viola il legame della *fides* istituito tra due o più soggetti. Le immagini proposte da Paolo godono almeno in parte di una certa continuità con quelle dell'epistolario stefaniano: il nuovo papa afferma che i longobardi «solite namque perfidi et maligni illi in magna arrogantia cordis permanentes»<sup>639</sup>, mentre in seguito prega Pipino di liberarlo «a perfidia inimicorum [...], quia antiquus humani generis hostis non desinit inimicorum corda pulsare, ut suas iaculent solite pulsare»<sup>640</sup>.

Per quanto riguarda *nefas* il discorso invece è diverso, perché il superlativo *nefandissimus* è impiegato nella stessa lettera in due occasioni per etichettare i "greci", ossia i bizantini che secondo il papa erano pronti a riconquistare Ravenna e i territori limitrofi<sup>641</sup>. Interessante il parallelismo utilizzato: l'opposizione di Bisanzio non è solo militare e politica, ma anche religiosa, dato che il papa definisce i bizantini «orthodoxae fidei expugnatores» e sostiene che essi lo perseguitano «propter sanctam et orthodoxam fidem et venerandorum patrum piam traditionem, quam cupiunt destruere atque conculcare»<sup>642</sup>. Si tratta di un primo e fondamentale

---

<sup>638</sup> Per la dimensione politica si vedano M. Baumont, *Le pontificat de Paul Ier (757-767)*, pp. 7-10; D.H. Miller, *Papal-lombard Relations during the Pontificate of Pope Paul I: The Attainment of an Equilibrium of Power in Italy, 757-767*, in particolare pp. 366-375 e Gasparri, *Desiderio*, pp. 68-85.

<sup>639</sup> *Codex Carolinus*, Ep.14, p. 512.

<sup>640</sup> *Ivi*, Ep. 36, p. 545.

<sup>641</sup> Per una riflessione del termine "greci" nelle fonti papali si veda Gantner, *The Label "Greeks"*, in particolare p. 340 per la deriva negativa assunta nella retorica pontificia.

<sup>642</sup> *CC*, Ep. 30, p. 536. La prospettiva offerta dalle lettere papali non deve far dimenticare che ancora a questa altezza cronologica e anche in seguito Ravenna manteneva spazi di autonomia notevoli rispetto a Roma, come dimostrato dal fatto che dopo la sua caduta definitiva in mani longobarde nel 751, Astolfo avesse garantito al vescovo una certa dose di autonomia e che dopo la conquista del regno longobardo il vescovo Leone utilizza nei

passo per il recupero in chiave politica dell'espressione, che finirà con l'essere definitivamente slegata dal suo contesto semantico tradizionale nelle missive di Adriano I<sup>643</sup>. Nel caso di Paolo invece l'estensore della lettera sente la necessità di evidenziare il legame che intercorre tra *nefas* e il sacro ponendo molta attenzione al dato della religiosità bizantina non conforme all'ortodossia di cui il pontefice è il legittimo rappresentante. Inoltre Paolo non dimentica altri usi di *nefas*, dato che in due lettere il pontefice accenna rispettivamente a un incontro tra Desiderio e il messo imperiale Giorgio «cum quo nefarie clam locutus est»<sup>644</sup> e si lamenta del «nefario dicto», ossia delle voci giunte a Pipino riguardo alla sua fedeltà ritenuta da alcuni vacillante nei confronti del re franco<sup>645</sup>. Non si verifica ancora il completo “scollamento” dell'uso di *nefas* dalla sua semantica e soprattutto i longobardi non vi vengono accostati, segno che il percorso di ridefinizione delle armi retoriche pontificie è ancora in corso e non ha preso una direzione univoca.

Non mancano inoltre alcuni richiami alle lettere stefaniane: nel 760 Paolo lamenta dei «multa et inaudita mala» commessi da Desiderio, pieno di «malitia et altionis cordis superbia». Inoltre il re longobardo, entrato nei territori di Roma, inviò anche lettere minacciose a indirizzo del pontefice «confidens in sua ferocitate», seguendo l'immagine già proposta nelle missive del fratello tempo prima<sup>646</sup>. In tale occasione il reimpiego di certe espressioni è motivato sia dalla rassomiglianza tra le due occasioni – Desiderio come Astolfo prima di lui si dedica al saccheggio del *patrimonium Petri* – sia dalla volontà dell'estensore di richiamare la figura di Astolfo con evidenti scopi propagandistici. La prospettiva è ripresa anche in una missiva dell'anno seguente – sebbene come per la precedente la datazione non sia sicura – in cui si ribadiscono le violenze e le devastazioni commesse da Desiderio presso Senigallia e «in partes Campaniae», dove i longobardi «hostiliter inruentes, talia sicut pagane gentes egerunt»<sup>647</sup>, un richiamo all'epistola 8 di Stefano II in cui vengono descritte nel dettaglio le devastazioni di Astolfo e l'accerchiamento di Roma. Pochi anni più tardi, tra il 764 e il 766, il pontefice si augura che Pipino aiuti «haec miserrima et afflictata provintiola a perfidia inimicorum», lamentandosi delle insidie scagliate da coloro che sono spinti dall'antico nemico e dalla cui «saevitia» prega il re franco di liberarlo<sup>648</sup>.

---

documenti l'appellativo di «Italiae exarchus». Si veda R. Savigni, *I papi e Ravenna. Dalla caduta dell'esarcato alla fine del secolo X*, pp. 332 e 336.

<sup>643</sup> Gasparri, *The fall*, pp. 6-8.

<sup>644</sup> CC, Ep. 17, p. 515.

<sup>645</sup> CC, Ep. 29, p. 534. Per un'interpretazione della lettera si veda O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, pp. 599-600.

<sup>646</sup> CC, Ep. 20, p. 521.

<sup>647</sup> CC, Ep. 21, pp. 523-524.

<sup>648</sup> CC, Ep. 36, p. 545.

La mancanza di uniformità è dimostrata dal fatto che per aggettivare negativamente le manovre e le tergiversazioni longobarde Paolo I utilizza in maniera consistente il termine *malitia*, recuperando un altro elemento – peraltro non particolarmente frequente – legato alla condanna dell’eresia negli epistolari del papato tardoantico e altomedievale<sup>649</sup>. Come nel caso del superlativo *nequissimus* e della *nequitia*, anche le ricorrenze della *malitia* nelle lettere pontificie seguono la storia della Chiesa e dei suoi momenti di divisione, contrapposti a quelli in cui le controversie non degeneravano in vere e proprie reciproche condanne di eresia.

Se si prende nuovamente come riferimento temporale il pontificato di Leone I, si può menzionare una comunicazione in cui il papa chiede ai vescovi congregati nel sinodo di Calcedonia persevera «in malitia sua inconvertibilis» se non gli scismatici, equiparati al diavolo. Nel prosieguo della lettera vengono impiegati una serie di aggettivi associati anche ai barbari e presenti nelle lettere di Stefano II: si parla infatti del «furor et impietas caeca» di chi desidera seminare falsità e che «diabolico instinctu in sanctam Alexandrinam saevit Ecclesiam», a ulteriore dimostrazione di come tali espressioni venissero impiegate in contesti non sempre connessi alla contrapposizione romani-barbari<sup>650</sup>.

Si tratta di un esempio utile per comprendere come tutto il vocabolario ritenuto talvolta appannaggio esclusivo delle descrizioni “barbariche” potesse invece essere impiegato in maniera efficace per delineare anche l’alterità religiosa che minacciava l’unione della cristianità. Nel contesto di lotta agli scismi rientrano anche le lettere di papa Simmaco, che parla di «Manichaea malitia» condannata insieme agli errori di Eutiche in una lettera ai vescovi orientali<sup>651</sup>, quella di Ormisda diretta a Cesario di Arles in cui si fa riferimento alla «malitia» di Dioscoro di Alessandria<sup>652</sup> e le due lettere di Vigilio già citate in precedenza, ossia la scomunica a Rustico e Sebastiano, in cui la *malitia* viene associata due volte agli scomunicati per via delle loro azioni, e l’enciclica dove si fa riferimento alla «perversorum hominum malitia» associata agli avversari del papa<sup>653</sup>.

---

<sup>649</sup> Nelle lettere di Paolo I le occorrenze di *malitia* sono 10 e generalmente connesse ai longobardi e ai bizantini: Ep. 17, p. 515; Ep. 20, p. 521; Ep. 21, p. 523, 524; Ep. 24, p. 528 («saevientium malitia»); Ep. 29, p. 535 (riferita al presbitero Marino); Ep. 32, p. 539 («impia hereticorum Grecorum malitia»); Ep. 36, p. 545, 546 («inimicorum malitia» riferita ai bizantini); Ep. 38, p. 551 («Graecorum malitia»).

<sup>650</sup> Leone I, *Epistolae*, PL 54, Ep. CXIV, coll. 1129-1130 «Cum ergo universalis Ecclesia per illius principalis petrae aedificationem facta sit petra, et primus apostolorum beatissimus Petrus voce Domini dicentis audierit: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; quis est, nisi aut Antichristus, aut diabolus, qui pulsare audeat inexpugnabilem firmitatem; qui in malitia sua inconvertibilis perseverans, per vasa irae et suae apta fallaciae, falso diligentiae nomine, dum veritatem se mentitur inquirere, mendacia desiderat seminare? Atque contemnenda et vitanda merito sibi incontinens furor et impietas caeca praescripsit, ut dum diabolico instinctu in sanctam Alexandrinam saevit Ecclesiam, quales essent qui Chalcedonensem synodum retractari cupiunt, disceretur».

<sup>651</sup> *Epistolae romanorum pontificum*, Ep. 13, p. 721.

<sup>652</sup> *Epistolae romanorum pontificum*, Ep. 9, p. 760.

<sup>653</sup> Vigilio, *Epistolae*, PL 69, coll. 48 e 56.

Nel rivolgersi al patrizio Giovanni a proposito dello scisma tricapolino nel febbraio 559, Pelagio I cita un passo da sant'Agostino in cui compare la malizia<sup>654</sup>, mentre Pelagio II, rivolgendosi ai vescovi istriani a causa del medesimo scisma, attribuisce la divisione non alla loro «malitia vel calliditas» ma al veleno «hostis malignissimi», che semina zizzania per cercare di distruggere la Chiesa, tema emerso più volte nell'analisi delle ricorrenze di *nequitia*<sup>655</sup>.

Con Gregorio Magno, invece, scemata l'intensità delle controversie cristologiche, anche la *malitia* cambia destinazione d'uso, venendo in genere menzionata per etichettare azioni deplorevoli da parte di laici o di ecclesiastici<sup>656</sup> oppure per lamentarsi della condotta di chi si oppone ai suoi tentativi di cercare la pace con i longobardi – come nella lettera a Sebastiano vescovo di Risano dove in tre diverse occasioni la *malitia* è attribuita agli ufficiali imperiali e in particolare dell'esarca Romano<sup>657</sup>. Ci sono anche casi in cui essa è legata al Maligno, ad esempio nella comunicazione alla badessa Respecta, esortata ad adoperarsi in tutti i modi affinché la sua congregazione conducesse una vita retta in modo che la «iniqui hostis malitia» non potesse trovare nulla da insozzare<sup>658</sup>.

Gregorio parla anche di coloro che perseguitano gli ecclesiastici «per malitiosam mentem»<sup>659</sup> oppure dei peccati commessi che sono tuttavia perdonati da Dio<sup>660</sup>. Solo in un'occasione fa riferimento alla questione dello scisma: rivolgendosi alla regina Brunichilde, Gregorio esorta la sovrana a riportare alla concordia gli scismatici che cercano rifugio non «ratione sed malitiosa mente»<sup>661</sup>. Come in altri casi, l'ampiezza dell'epistolario gregoriano e la raffinatezza del pontefice consentono di apprezzare le diverse sfumature secondo cui uno stesso termine poteva essere declinato. Nella citata lettera di scomunica al vescovo Paolo, Martino I attribuisce la *malitia* al presule che si era ribellato alle sue direttive in materia di fede in quattro diverse occasioni<sup>662</sup>. Se nella comunicazione di papa Vitaliano al vescovo di Benevento, la malizia è propria di coloro che oseranno mettere in discussione o usurpare i diritti e i

---

<sup>654</sup> *Pelagii I papae epistolae quae supersunt*, Ep. 24, p. 78.

<sup>655</sup> Gregorio Magno, *Registrum* II, *Appendix* III, Ep. 2, p. 446: «Quod quidem non vestrae «malitiae vel calliditatis» credimus ascribendum, sed veneno hostis malignissimi perspicimus exquisitum, qui zizania seminare per vasa irae usque in finem saeculi, in Dei Ecclesia non quiescit».

<sup>656</sup> Gregorio Magno, *Registrum* III, 5 e XI, 74.

<sup>657</sup> *Ivi*, V, 42.

<sup>658</sup> *Registrum* VII, 12.

<sup>659</sup> *Ivi*, VIII, 2.

<sup>660</sup> *Ivi*, XI, 30.

<sup>661</sup> *Ivi*, IX, 11.

<sup>662</sup> Martino I, *Epistolae*, PL 87, Ep. XII, coll. 181, 184. A queste ne va aggiunta un'altra derivata dalla citazione di un versetto del libro di Geremia, col. 189.

possedimenti della chiesa beneventana<sup>663</sup>, papa Agatone invece la collega nuovamente alla pertinacia degli eretici che minano l'unità della Chiesa<sup>664</sup>.

Il tema è ripreso dal successore Leone II in una lettera in cui risponde a Costantino confermando i provvedimenti presi nel VI concilio ecumenico. Tra le numerose maledizioni lanciate contro gli eretici, si afferma che «obduravit enim cor eorum diuturna malitia», così come nella lettera inviata dall'imperatore al papa si parlava della «tantam progressa malitiam» ereticale che caratterizzava la loro epoca a tal punto da rendere insanabile il male dell'eresia. Il parallelo fra le due missive permette di apprezzare come il linguaggio di condanna fosse comune sia presso la corte imperiale sia presso il soglio di Pietro<sup>665</sup>. Da ultimo Gregorio II nel dicembre 722 si rivolge al popolo sassone toccato dalla predicazione di Bonifacio, invitandolo ad abbandonare il culto degli idoli, deponendo ogni «malitiam, iram, indignationem, blasphemiam»<sup>666</sup>.

Si tratta quindi come in altri casi menzionati di un aggettivo che segue i diversi contesti storici ma che ricade sempre nell'ambito della doppiezza e della falsità, proprie degli eretici e dell'Antico nemico ed estesi anche a coloro che mettono in pericolo i beni terreni della Chiesa. Paolo I si affida alla plasticità semantica del termine in un modo simile a quanto visto con *nefas* e soprattutto con la *perfidia*: il comportamento dei longobardi è proprio di chi non rispetta i patti e al contempo la malvagità che guida la loro condotta è derivata dal mancato rispetto dei precetti del vicario di Pietro. Essi diventano assimilabili agli eretici perché provocano un danno al pontefice, che utilizza a scopo politico una “risorsa retorica” mutuata dalla tradizione precedente. Se lo scopo di Paolo è chiaro, risulta altrettanto evidente che, in maniera simile a quanto fatto dal fratello Stefano II, il processo di costruzione delle armi retoriche a disposizione del papato è ancora in corso e soprattutto non ha definito in maniera univoca i suoi punti di riferimento.

Discorso simile può essere fatto per le poche lettere di Stefano III (768-772) citate di frequente, con particolare riguardo all'epistola 45, in cui la retorica antilongobarda raggiunge il suo picco più alto avversando il matrimonio di una delle figlie di Desiderio con Carlo o Carlomanno<sup>667</sup>. Quello di Stefano III fu un pontificato caratterizzato come e più del precedente

---

<sup>663</sup> Vitaliano, *Epistolae*, PL 87, Ep. XI, col. 1008.

<sup>664</sup> Agatone, *Epistolae*, PL 87, Ep. I, col. 1208.

<sup>665</sup> Leone II, *Epistolae*, PL 96, pp. 409 e 389.

<sup>666</sup> *Bonifatii et Lulli epistolae*, Ep. 21, pp. 269-270, p. 270.

<sup>667</sup> Sulla lettera spesso citata e analizzata si vedano Gasparri, *The fall*, p. 5; W. Pohl, *Why Not to Marry a Foreign Woman: Stephen III's Letter to Charlemagne*; C. Gantner, *Freunde Roms und Finsternis*, pp. 172-175. Una riflessione sulla politica matrimoniale di Desiderio, lontana da quella che ci si aspetterebbe da un sovrano in difficoltà, come spesso le fonti lo dipingono, è contenuto in J.L. Nelson, *Making a Difference in Eight-Century Politics: The Daughters of Desiderius*, in particolare pp. 180-181. Sulla figlia di Desiderio ripudiata da Carlo Magno si veda S. Gasparri, *I Longobardi fra oblio e memoria*, p. 269. Recentemente il tema è stato affrontato da

da notevole incertezza, sia all'interno che all'esterno dell'Urbe. Tale incertezza si riflette anche nelle comunicazioni del papa: dopo la diffamazione violentissima contenuta nella lettera 45, la 48 invece – di poco successiva e datata anch'essa al 771– ribalta la prospettiva, dato che Desiderio viene chiamato «*excellentissimus filius*» e si ricorre al superlativo *nefandissimus* nella condanna di Cristoforo e Sergio, due degli attori più importanti della politica romana del tempo. Il primo – *primicerius notariorum* e figura di spicco nelle dinamiche politiche del tempo – è stato tra l'altro identificato come l'autore della lettera con cui si sperava di bloccare il doppio matrimonio, mentre la comunicazione successiva subì l'influenza del *superista* Paolo Afiarta, alleato di Desiderio e acerrimo nemico di Cristoforo e Sergio, di cui architettò la morte<sup>668</sup>. Come per Stefano II e Paolo I, anche durante il pontificato di Stefano III la retorica papale vede un nuovo cambio di rotta: la diffamazione dei longobardi passa attraverso l'impiego di immagini che hanno il loro riflesso nella Bibbia ma che prima non erano state utilizzate<sup>669</sup>. Nel lungo elenco di calunnie e attributi negativi *nefas* non viene mai utilizzato mentre *perfidia* fa una solitaria apparizione, replicata nella lettera di condanna del *primicerius* e di suo figlio e posta in relazione con loro<sup>670</sup>.

Il percorso di ridefinizione delle basi retoriche della propaganda antilongobarda del secolo VIII trova il suo approdo finale nelle lettere di Adriano I (772-795), di cui purtroppo non sono pervenute missive precedenti alla caduta del regno<sup>671</sup>. Ciononostante le comunicazioni del pontefice mettono in risalto una notevole uniformità per quanto riguarda il linguaggio di condanna adottato nei confronti degli oppositori del papato, cui vengono associati *nefas* e *perfidia*. Con Adriano *nefandissimus* diventa il lemma di condanna *standard* nei confronti di chiunque costituisca una minaccia, reale o presunta, per l'operato del pontefice e la sua autorità. Il linguaggio adottato semplifica e appiattisce la descrizione degli avversari, ma al contempo rende più efficace la comunicazione.

I longobardi entrano solo incidentalmente in tale discorso, perché Adriano continua a guardare con apprensione al ducato di Benevento rimasto autonomo e a un possibile ritorno del figlio di Desiderio, Adelchi, che era fuggito a Costantinopoli<sup>672</sup>. Al di fuori del contesto

---

M. Stoffella, *Chi ha sposato chi? Carlomanno e Gerberga, Carlo e Ildegarda e il presunto matrimonio con una principessa longobarda*, dove si propone una rivisitazione del tema e si propone che la figlia di Desiderio sia andata in moglie a Carlomanno.

<sup>668</sup> Per l'attribuzione della lettera si veda Pohl, *Why not to marry*, p. 51.

<sup>669</sup> Per i richiami biblici si veda Pohl, *Why not to marry*, pp. 53-56.

<sup>670</sup> CC, Ep. 45, p. 561; Ep. 48, p. 567.

<sup>671</sup> Sul problema della mancanza di informazioni relative alla caduta del regno si veda Gasparri, *The fall*, passim.

<sup>672</sup> Quasi tutte le occorrenze di *nefas* e *perfidia* nel *Codex Carolinus* hanno a che fare con il ducato meridionale, Adelchi o Desiderio, di seguito si riporta il numero della lettera e la pagina in cui trovare le diverse occorrenze. *Nefas*: Ep. 49, p. 568; Ep. 51, p. 573; Ep. 60, p. 587; Ep. 61, pp. 588-589; Ep. 64, pp. 591-592; Ep. 65, p. 593; Ep. 74, p. 605; Ep. 80, pp. 612-613; Ep. 84, p. 620. *Perfidia*: Ep. 58, p. 583; Ep. 72, p. 603; Ep. 80, p. 612.

beneventano, egli menziona solo in un'occasione – ossia la lettera sinodica inviata all'imperatrice Irene e a suo figlio Costantino nel 787 – in maniera collettiva la «perfida Langobardorum gente» cui i sovrani carolingi avevano strappato i territori che spettavano alla Chiesa<sup>673</sup>. Allo stesso tempo è bene notare che il pontefice in realtà non dimentica del tutto la “plasticità” dei termini: nella lettera 94 del *Codex*, datata tra il 790 e il 791, si fa riferimento per due volte alla simonia che macchiava le diocesi della Penisola come a una «nefandam dationem»<sup>674</sup>, mentre nelle lettera 95, datata tra il 785 e il 791, paragona invece i promotori dell'adozionismo al «perfidus ille Nestorius»<sup>675</sup>.

Per quanto riguarda il recupero del linguaggio gregoriano, Stefano Gasparri in particolare ha giustamente messo in evidenza i legami tra Adriano e il suo celebre predecessore, dato che il primo aveva promosso la raccolta delle lettere gregoriane in una nuova collezione<sup>676</sup>. Parlare di recupero tuttavia non esaurisce l'importanza dell'operazione compiuta: non si tratta infatti di un ritorno al passato, ma di un utilizzo innovativo di un'autorità importante come quella di Gregorio Magno, che tuttavia non utilizzava in questo modo la terminologia recuperata. Come appare chiaro dallo studio dell'epistolario gregoriano e prima di esso dalle lettere di Pelagio II, i papi utilizzavano *nefas*, ma anche *perfidia*, per uniformarsi al linguaggio politico imperiale, che aveva gettato le basi di questo modo di comunicare nella legislazione tardoantica, con particolare riferimento alla condanna dell'alterità religiosa.

Nelle missive adrianee la prospettiva è completamente ribaltata: prima erano i papi a doversi adattare alla terminologia di Bisanzio – tanto che Gregorio parla di «nefandissimi longobardi» solo con interlocutori che in tutti i casi tranne uno afferiscono al circolo più ristretto del potere imperiale – mentre con Adriano è il papa che proietta un tale linguaggio sui propri avversari e lo propone anche ai suoi alleati. Durante il suo pontificato il papato, come talvolta aveva tentato di fare qualcuno tra i suoi predecessori, ambiva a diventare un soggetto politico svincolato da Bisanzio ma in un certo senso anche dai franchi. In tal senso adottare attraverso una strategia “mimetica” il linguaggio imperiale era uno dei metodi a disposizione per cercare di interloquire alla pari con altri soggetti politici ben più ingombranti del papato di fine secolo VIII. In tal senso l'autonomia, o la sua ricerca, di Adriano si esplicita attraverso il conio delle monete e la datazione dei documenti, elementi che sottolineano il suo abbandono di legami forti con l'Impero a favore di una lettura romanocentrica del ruolo della Chiesa di Roma e dei suoi

---

<sup>673</sup> *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, XII, col. 1076.

<sup>674</sup> *CC*, Ep. 94, p. 634.

<sup>675</sup> *CC*, Ep. 95, p. 637.

<sup>676</sup> Come messo in evidenza da Gasparri, *The fall*, p. 7.

rapporti con l'impero, andando ad eliminare la diarchia che invece a Costantinopoli era considerata la corretta chiave di lettura per rappresentare il ruolo del papato e dell'impero<sup>677</sup>.

Talvolta si dimentica che nelle lettere del *Codex* è in corso un processo di inquadramento dei re franchi all'interno di un nuovo rapporto di collaborazione e aiuto reciproco, che modifica anche le basi retoriche e linguistiche utilizzate: si passa da una dimensione più squisitamente biblica a una invece più "imperiale". L'assestamento progressivo e la ridefinizione dei rapporti in base a tradizioni letterarie e politiche differenti porta anche alla modifica dell'immagine dei longobardi, ma gli interlocutori privilegiati dei pontefici nella seconda metà del secolo VIII restano i sovrani franchi, di cui Astolfo e Desiderio costituiscono il riflesso negativo. Da questo punto di vista è importante anche mettere in parallelo l'utilizzo di un linguaggio mutuato da quello degli imperatori per condannare i nemici politici e della fede con il titolo di *patricius Romanorum* assegnato ai sovrani franchi a partire da Pipino e tradizionalmente riservato all'esarca, assunto peraltro ufficialmente da Carlo Magno solo dopo la caduta del regno longobardo<sup>678</sup>. Il papa, così come avevano fatto i suoi predecessori nel confronto con i sovrani longobardi e franchi, agisce da *cultural broker*, utilizzando le risorse culturali a sua disposizione nel dialogo con una realtà esterna per ottenere dei vantaggi dalla relazione con l'interlocutore che a sua volta beneficia del ruolo di mediazione del papato, nel caso specifico fregiandosi di un titolo solitamente riservato all'esarca<sup>679</sup>.

La sistematizzazione del linguaggio papale non trova invece riflesso nella biografia adrianea contenuta nel *Liber*: a differenza di quanto visto nelle *vitae* precedenti non viene infatti mai utilizzato il superlativo di *nefas*, mentre la *perfidia* compare solo in due occasioni<sup>680</sup>. La mancanza di missive precedenti al 774 non consente di operare dei paralleli tra queste e la biografia come nel caso di Stefano II, ma la descrizione di Desiderio offerta dal *Liber* riveste un certo interesse, ancora una volta non tanto per gli obiettivi ai quali ambisce – ossia la

---

<sup>677</sup> Si vedano Arnaldi, *Il papato e l'ideologia*, p. 397 e Delogu, *The papacy, Rome and the wider world*, pp. 218-220. Occorre non ridurre troppo l'ampiezza dello sguardo basandolo su quanto affermato dalle fonti: i papi erano sicuramente un elemento essenziale della vita politica della Roma del secolo VIII ma non erano l'unico, tanto che il ruolo di rappresentanti del potere civile e militare, messo solitamente in secondo piano, emerge in maniera talvolta violenta in determinati frangenti, come nel caso dei tumulti successivi alla morte di Paolo I. Si veda F. Marazzi, *Aristocrazia e società (secoli VI-IX)*, pp. 51-52. Per una sintesi sul tema dell'uso della moneta a Roma nel secolo VIII P. Delogu, *Le origini del medioevo. Studi sul settimo secolo*, pp. 250-252. Nel proiettare l'immagine di un papato autonomo nel passato e nel futuro ebbe un ruolo chiave il *Liber*, come sottolineato in G. M. Cantarella, *Dalle chiese alla monarchia papale*, pp. 14-15. Altri autori hanno anche sottolineato come nella *vita* di Adriano l'elezione del pontefice venga proposta secondo un canone diverso dall'usuale, a sottolineare come la sua elezione, elemento di forte legittimazione, fosse stata molto probabilmente contestata. Si veda Ph. Daileaeer, *One will, One Voice and Equal Love: Papal Elections and the «Liber Pontificalis» in the Early Middle Ages*, pp. 17-18.

<sup>678</sup> E. Cortese, *Une carrière byzantine de Charlemagne. Échos de droit vulgaire romano-gothique au Moyen Âge*, pp. 863-864. Per l'adozione del titolo da parte di Carlo si veda Savigni, *I papi e Ravenna*, p. 336.

<sup>679</sup> Sul ruolo del papato come *broker* culturale si veda C. Gantner, *The eighth-century papacy as cultural broker*, pp. 255-259.

<sup>680</sup> *Liber pontificalis*, I, pp.494-495.

giustificazione dell'operato papale e franco nei confronti dell'oppositore longobardo – ma per le modalità adottate. Pur presentando le vicende all'interno dell'ormai consueta dinamica oppositiva, viene messa in rilievo non tanto l'aggressività di Desiderio quanto il suo netto rifiuto nel rispettare gli accordi presi per la restituzione dei territori rivendicati da Roma. Rispetto ad Astolfo la caratterizzazione dell'ultimo re longobardo vede un ricorso minore alla lunga sequela di attributi infamanti riservati al suo predecessore: se è vero che Desiderio viene additato, in maniera molto simile a quanto accade nel caso di Astolfo, come «atrocissimus», «protervus»<sup>681</sup>, «superbiae iactantia elevatus»<sup>682</sup>, «malignus»<sup>683</sup> e «perfidus»<sup>684</sup>, il biografo preferisce porre l'accento sulla pervicacia del re nel rifiutare le richieste papali e franche, giustificando in un certo senso l'intervento armato di Carlo Magno.

Si insiste in particolare sul «lapideum cor»<sup>685</sup>, che diviene anche «ferocissimus cor»<sup>686</sup>, oppure sul «ferreum pectus et durissimam mentem»<sup>687</sup>, condannando la «durezza»<sup>688</sup> in cui Desiderio permane, non volendo «eadem malitiam recedere»<sup>689</sup>. Il biografo in questo modo opera due paralleli: il richiamo alla *duritia* e al cuore di pietra di Desiderio lo mette sullo stesso piano dei pagani e degli eretici che rifiutano la conversione; allo stesso tempo il rifiuto di prestare ascolto alle richieste papali da parte del re può venire inteso come un richiamo al libro dell'Esodo, in cui si ripropone la dinamica delle richieste inevase, seppur tra Mosè e il faraone, presente anche nella *vita* adrianea. Si tratta di immagini molto fortunate nella trattatistica cristiana, in particolar modo per quanto riguarda l'*obduratio cordis* di cui parla il testo biblico. Per fare un esempio, nel commento a Giobbe erroneamente attribuito a Girolamo – in realtà opera conosciuta in più redazioni di cui una attribuita a Filippo, suo allievo – parla del gelo che attanaglia il cuore di coloro che non credono, come il faraone e gli ebrei, colpevoli entrambi di non aprirsi alla parola di Dio<sup>690</sup>.

<sup>681</sup> *Ivi*, p. 488. La *protervia* di Desiderio ricorre anche alle pagine 494 e 495.

<sup>682</sup> *Ivi*, p. 491

<sup>683</sup> *Ivi*, pp. 493, 494 e 495 (due occorrenze).

<sup>684</sup> *Ivi*, p. 494 e 495 (in cui si parla della sua «iniquam perfidiam»).

<sup>685</sup> *Ivi*, p. 492. Anche per quanto riguarda Astolfo la *vita* di Stefano II parla dell'impossibilità di ammorbidire il suo «saxeum cor», si veda *LP*, I, p. 449.

<sup>686</sup> *Ivi*, p. 494.

<sup>687</sup> *Ivi*, p. 493.

<sup>688</sup> *Ivi*, p. 495.

<sup>689</sup> *Ivi*, p. 492.

<sup>690</sup> Girolamo, *Commentaria in Iob*, PL 26, Caput XXXVIII, coll. 758-759: «Non enim probabiliter glaciem egressam de ore Dei intelligere debemus, sed de illo mentis suae secreto, et inscrutabili iudicio, iustam ac districtam manasse sententiam. Egredi ergo glaciem dixit, pro egrediente iudicio, quo secundum suum meritum, quidam hominum percutiuntur plaga obdurationis, et corda eorum durissimo atque insolubili quodam gelu, et frigidissimo constringuntur: ut non sentiant ferventis divinae charitatis calorem. [...] Et gelu de coelo quis genuit? Hoc igitur modo de coelo obdurationis sententia sacrilegi feriuntur, quod utique malum iuste eis a Deo dicitur procreari, ut Pharaoni scilicet et Iudaeis, quos propter infidelitatem suam, et nimiam obstinationem cordis, legimus obduratos».

La menzione del cuore di pietra può essere inoltre ricondotta a due passi del libro di Ezechiele, in cui il riferimento alla pietra è una metafora per designare l'incredulità della fede pagana<sup>691</sup>. Tale metafora venne declinata in diversi modi: la durezza mentale e spirituale è particolarmente connessa all'ebraismo, di cui molti autori condannano senza possibilità di appello il rifiuto della conversione al cristianesimo. Gregorio Magno nel suo commento a Giobbe parla spesso della *duritia mentis* propria sia degli infedeli sia di chi pur essendo credente non vuole ascoltare la parola di Dio<sup>692</sup>, ma anche un autore più vicino a Adriano I come Beda parla della «*duritiam perfidiae Iudaeorum*»<sup>693</sup>. Inoltre Gregorio offre un'interpretazione dell'operato del faraone nel commento a Giobbe, affermando che Dio indurisce il cuore de Isovrano di fronte alle richieste di Mosè non nel senso che lo induce al peccato, ma piuttosto che non lo libera da esso<sup>694</sup>. Non occorre aggiungere altri esempi per affermare che anche nella descrizione fatta di Desiderio la fonte romana si appoggia al testo biblico e alle autorità precedenti, mentre *nefas* e le sue aggettivazioni non vengono mai impiegati, creando una discontinuità rispetto all'epistolario adrianeo, le cui lacune non consentono di fare ulteriori comparazioni.

### 5.7 Uno sguardo particolare: Spoleto, Benevento e la Tuscia

Le lettere del *Codex* e le informazioni tratte dal *Liber* consentono di operare un collegamento con un tema già palesatosi durante la lettura dell'epistolario gregoriano, ossia il rapporto di Roma e dei papi con i ducati di Spoleto e Benevento, cui si aggiungono brevi accenni alla Tuscia<sup>695</sup>. Gregorio Magno sottolinea a più riprese, in maniera esplicita o attraverso i suoi

<sup>691</sup> Si vedano Ez 11,19 «Darò loro un cuore nuovo, uno spirito nuovo metterò dentro di loro. Togliero dal loro petto il cuore di pietra, darò loro un cuore di carne»; Ez 36, 26 «vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, togliero da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne».

<sup>692</sup> Si prenda a esempio Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, I, VI.25.42: «Duobus modis omnipotens Deus vulnerat, quos reducere ad salutem curat. Aliquando enim carnem percutit, et mentis duritiam suo pavore tabefacit. Vulnerando ergo ad salutem revocat, cum electos suos affligit exterius, ut interius vivant. Unde per Moysen quoque loquitur, dicens: Ego occidam, et vivere faciam: percutiam, et ego sanabo. Occidit enim ut vivificet, percutit ut sanat; quia idcirco foras verbera admovet, ut intus vulnera delictorum curet. Aliquando autem etiam si flagella exterius cessare videantur, intus vulnera infligit, quia mentis nostrae duritiam suo desiderio percutit. Sed percutiendo sanat, quia terroris sui iaculo transfixos ad sensum nos rectitudinis revocat. Corda enim nostra male sana sunt, cum nullo Dei amore sauciantur, cum peregrinationis suae aerumnas non sentiunt, cum erga infirmitatem proximi nec quamlibet minimo affectu languescunt».

<sup>693</sup> Beda, *Homiliarum Evangelii, Homilia* 24: «Caveamus hiemis exemplum, ne, videlicet, corda nostra Dominus adveniens a charitatis ardore torpentia reperiat, et ideo ea citius aversatus relinquat. Quid enim pertinuit ad Evangelistam hiemis tempus commemorare, nisi quia duritiam perfidiae Iudaeorum per asperitatem aurarum voluit designare brumalium; et quia plurimis eorum quos tunc in templo invenit, congruebat sermo quem dixit: Quoniam abundabit iniquitas, refrigescet charitas multorum?».

<sup>694</sup> Gregorio Magno, *Moralia* I, XI.9.13; XXIX.30.60; XXXI.14.26. Per un'interpretazione della visione gregoriana Straw, *Gregory the Great*, p. 138.

<sup>695</sup> Sulla persistenza del nome della provincia nel suo passaggio dai bizantini ai longobardi e sulle scarse informazioni disponibili per il periodo altomedievale si veda P. M. Conti, *La Tuscia e i suoi ordinamenti territoriali nell'alto medioevo*, in particolare pp. 91-92 e 95-99.

scambi epistolari, come tra Roma e le realtà centro-meridionali più lontane da Pavia fosse presente un legame più stretto rispetto a quello che intercorreva con il regno, caratterizzato dall'alternanza di scambi pacifici e puntate offensive volte a fare bottino. I territori legati a Roma subirono talvolta un ridimensionamento allorché diverse loro parti vengono annesse nei ducati di Spoleto, Benevento e nei possedimenti longobardi in Tuscia<sup>696</sup>. L'attenzione differenziata nei confronti di tali realtà permane anche nelle missive di Adriano I che seguono la caduta del regno longobardo, in cui sono contenuti numerosi riferimenti a Benevento e all'Italia meridionale, anche a causa di preoccupazioni più o meno fondate riguardo a una possibile macchinazione ai danni del papato e a un possibile rientro in Italia di Adelchi, fuggito a Bisanzio dopo la vittoria definitiva di Carlo Magno<sup>697</sup>. Ma già prima di Adriano lo sguardo dei pontefici sul meridione longobardo era molto attento e talvolta svincolato dal dialogo col regno vero e proprio, come nei casi di Gregorio Magno e Onorio I, che intrattengono diversi scambi epistolari con i rappresentanti del potere ducale e che, soprattutto nel caso di Gregorio, agiscono spesso come se il meridione longobardo fosse un'entità politica fortemente connotata in senso autonomistico. Gregorio Magno inoltre è l'unico a nominare, seppur in una sola occasione, i longobardi della Tuscia (V, 36), regione su cui è difficile fare luce data la scarsità di fonti.

Se guardiamo invece alle biografie papali, anche nelle fasi precedenti la definitiva “svolta franca” del papato con Stefano II, il *Liber Pontificalis* sin dal pontificato di Giovanni VI (701-705) cita con maggiore frequenza il mondo longobardo meridionale rispetto a quello transpadano, che per varie ragioni rimane più lontano. Il passo, pur essendo come tutti i casi precedenti a Gregorio II molto breve, è importante perché per la prima volta all'interno del *Liber* non si parla più di Longobardi come di un'entità unica, data la menzione di un duca, nello specifico Gisulfo di Benevento<sup>698</sup>. Benché le modalità con cui viene descritta l'incursione nei territori di Roma non siano molto differenti da quelle viste sopra – si tratta di una razzia volta al saccheggio del territorio e all'ottenimento di una somma di denaro – il fatto che il testo parli esplicitamente di un duca è importante. Dalla notizia si deduce inoltre una maggiore attenzione alla dimensione politica, all'interno della quale Roma si trovava costretta a confrontarsi tra gli altri anche con il duca beneventano.

<sup>696</sup> Si veda il caso della Sabina studiato in P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval: Le Latium méridional et la Sabine du IX<sup>e</sup> siècle à la fin du XII<sup>e</sup> siècle*, pp. 941-942 e 946-947.

<sup>697</sup> Si veda *Codex Carolinus*, Ep. 54, p. 577; Ep. 56, p. 581; Ep. 57, p. 582; Ep. 61, p. 588; Ep. 64, p. 591; Ep. 65, p. 593; Ep. 78, p. 610; Ep. 79, p. 611; Ep. 80, pp. 612-613; Ep. 82, pp. 615-616; Ep. 83, p. 618; Ep. 84, pp. 619-620; Ep. 94, p. 635. Per la contestualizzazione storica si vedano O. Bertolini, *Carlo Magno e Benevento*, pp. 618-619 e G. Zornetta, *Italia meridionale longobarda*, Roma 2020, pp. 112-113, 118-119.

<sup>698</sup> *Liber Pontificalis*, I, p. 383.

In particolare le informazioni tratte dalla *vita* di Gregorio II e dalle missive di Gregorio III registrano un notevole coinvolgimento del papato nella vita delle realtà eccentriche rispetto al regno di Pavia. La biografia di Gregorio II riferisce della conquista di Cuma da parte longobarda: vista la zona in cui si svolgono i fatti quelli citati sono i longobardi di Benevento, dato che la distanza rende difficile pensare a una spedizione organizzata da Liutprando. Poco più avanti viene invece citato il sodalizio tra le truppe romane e i longobardi dei ducati, che si schierano a favore del papa l'esarca Eutichio, che aveva cercato di interrompere le relazioni tra loro e il papa nel tentativo di ricondurre Roma sotto il controllo imperiale<sup>699</sup>.

La distanza tra ducati e *Regnum* rimane evidente anche nella seconda lettera di Gregorio III a Carlo Martello: il papa si lamenta del fatto che Liutprando e il nipote Ildeprando oltre a Ravenna e a Roma stavano cercando di sottomettere i ducati longobardi, legati a Roma secondo la lettera da un patto («*pactum cum eis habemus et ex ipsa ecclesia fidem accepimus*») <sup>700</sup>. Come nel *Liber* vengono avversati i tentativi da parte di Liutprando di limitare l'autonomia dei ducati meridionali, che fino a quel momento rientravano, almeno tenendo fede alle parole del pontefice, in un quadro politico di cui il papato costituiva se non il punto di riferimento almeno un interlocutore di primo piano.

Al contrario di quanto è possibile leggere nel *Liber*, che si sofferma sui tentativi di Liutprando di sottomettere i ducati meridionali, le lettere di Zaccaria non permettono di aprire nessuna finestra sul rapporto di Roma con i ducati. Nelle missive di Stefano II riemerge invece la duplicità dell'approccio: riferendo a Pipino dell'assedio a Roma di Astolfo il pontefice nota a parte che a esso avevano preso parte anche i beneventani, che si erano accampati presso una porta cittadina, quasi non fosse scontato trovarli a fianco del re<sup>701</sup>. A conferma di una separazione che non era solo derivata dalla prospettiva papale ma che si rifletteva nei fatti, dopo la morte di Astolfo Stefano riferisce al re franco che gli spoletini «*per manus beati Petri et tuum fortissimum brachium constituerunt sibi ducem*», aggiungendo che sia loro che i beneventani desideravano affidarsi («*se commendare*») alla tutela del re franco<sup>702</sup>.

Paolo I, seppur in maniera meno incisiva, continua a sottolineare i legami tra i franchi e i ducati: nel 758 si lamenta delle devastazioni compiute da Desiderio a Spoleto, dove arrivò a catturare il duca, e a Benevento, il cui duca fuggì a Otranto<sup>703</sup>. In due lettere datate

---

<sup>699</sup> *Ivi*, pp. 403-406. Per una riflessione non solo riguardante l'importanza della dimensione teologica ma anche quella economica durante gli scontri tra Roma e Leone III si veda F. Marazzi, *Roma, il Lazio, il Mediterraneo: relazioni fra economia e politica dal VII al IX secolo*, pp. 273-274, in cui sono contenuti ulteriori riferimenti bibliografici.

<sup>700</sup> *Codex Carolinus*, Ep. 2, p. 478.

<sup>701</sup> *Ivi*, Ep. 8, p. 495.

<sup>702</sup> *Ivi*, Ep. 11, p. 506.

<sup>703</sup> *Ivi*, Ep. 17, p. 515.

rispettivamente tra il 761-766 e il 764-766, sottolinea come in caso di necessità contro i «nefandissimi Greci» Pipino avrebbe dovuto ordinare ai ducati di Spoleto, Benevento e della Tuscia di accorrere in difesa di Roma<sup>704</sup>; in seguito si riferisce a Pipino come i longobardi di Tuscia, Spoleto e Benevento avessero restituito i territori contestati dal papa, a differenza di quanto fatto da Desiderio<sup>705</sup>.

Tali missive sono interessanti perché sembrano sottolineare ancora una volta il legame a sé stante intrattenuto con il papato da parte di Spoleto e Benevento; viene inoltre menzionata la Tuscia da un pontefice per la prima volta dall'epoca di Gregorio Magno. All'interno del *Liber pontificalis* essa invece aveva trovato spazio in relazione alla conquista del potere da parte di Desiderio già nella *vita* di Stefano II, che riportava come il primo fosse «quidam dux Langobardorum, qui ab eodem nequissimo Aistulfo Tusciae in partes erat directus»<sup>706</sup>, un inviato di Astolfo quindi, il cui compito era quello di controllare una delle regioni che confinavano con i territori di Roma. Il re longobardo, approfittando del momento di debolezza dei franchi e del papato, riuscì in seguito a ottenere il controllo dei ducati tramite la collocazione di uomini di sua fiducia alla loro guida. Non è un caso che per quanto riguarda la *vita* di Stefano III, più ricca di informazioni rispetto alle poche lettere pervenute, gli accenni alle due realtà siano pochi, così come nella biografia di Adriano I fino alla sconfitta di Desiderio per mano di Carlo Magno<sup>707</sup>.

Nella *vita* adrianea si parla infatti della sottomissione degli abitanti dei due ducati e di altre città come Fermo, Osimo e Ancona, rivendicate dal papato, avvenuta dopo la fuga di Desiderio dalle Chiuse della val di Susa<sup>708</sup>. Il biografo accentua la separazione tra *Regnum* longobardo e i ducati che, venuto meno il freno causato dalla minaccia costituita dalle truppe di Desiderio, desiderano fortemente fare giuramento di sottomissione al papa. Nel testo si afferma che chi tra gli abitanti dei ducati aveva preso parte alla difesa delle Chiuse dopo la disfatta si era affrettato a tornare alle proprie basi di partenza per poi offrire la sua sottomissione al vicario di Pietro. Si tratta del compimento del processo emerso in maniera parziale nelle lettere e nelle biografie precedenti quella di Adriano, in cui era solamente intuibile che i pontefici potessero ambire a estendere la loro area di influenza su Spoleto e Benevento. Nella *vita Adriani* si pone invece l'accento sul legame che univa le due realtà e Roma e si aggiungeva a quello tra l'Urbe e le

---

<sup>704</sup> *Ivi*, Ep. 30, p. 536.

<sup>705</sup> *Ivi*, Ep. 46, p. 549.

<sup>706</sup> *Liber pontificalis*, I, p. 454. Per la contestualizzazione si veda Gasparri, *Desiderio*, pp. 38-41.

<sup>707</sup> Per quanto riguarda gli accenni nella biografia di Stefano III si veda *Liber pontificalis*, I, pp. 469-470. Per Adriano I, *Liber pontificalis*, I, p. 487.

<sup>708</sup> *Liber pontificalis*, I, pp. 495-496.

città della costa adriatica, fornendo una base di legittimità alle rivendicazioni territoriali del papato.

Lo sguardo del pontefice sulla *Langobardia minor* prosegue ben oltre la fine del regno di Pavia, ma non trova seguito nelle lettere e nelle biografie dei suoi successori. Già a partire da Leone III è possibile trovare un solo rapido riferimento a Benevento in una missiva dell'812 in cui oggetto principale sono le scorrerie dei saraceni in Sicilia<sup>709</sup>, mentre nel *Liber* è possibile cogliere un riferimento nella *vita* di Sergio II (844-847), in cui si parla di Siconolfo «Beneventanorum princeps» e si opera una distinzione tra «Franci, Langobardi et Beneventani», un indizio che induce a pensare come gli abitanti dei territori dell'*ex regnum Langobardorum* fossero percepiti come una realtà politicamente diversa rispetto ai beneventani, dato anche il fatto che già molto tempo prima il termine “longobardo” aveva perso le sue connotazioni etniche<sup>710</sup>. La prospettiva esterna offerta dalle missive e dalle biografie papali conferma almeno in parte l'esistenza di quella “galassia” longobarda menzionata nel capitolo dedicato a Gregorio Magno. Essa aveva proseguito il suo percorso seguendo almeno in parte una linea di continuità per quanto riguarda le posizioni eccentriche tenute rispetto a Pavia, grazie alle quali i vari ducati centro-meridionali mantennero un dialogo più stretto con Roma e, almeno nella percezione dei pontefici che traspare dalle fonti, un certo grado di autonomia.

### **5.7.1 *More romanorum tonsorati sunt***

L'episodio relativo alla sottomissione delle popolazioni dell'Italia centrale che ricorre nella biografia di Adriano I consente di aprire un'altra parentesi su un aspetto peculiare nella rappresentazione dei longobardi nelle fonti romane. Come evidenziato da Clemens Gantner infatti, nel paragrafo che riporta l'avvenimento si ribadisce spesse volte che a tutti coloro che prestavano giuramento di fedeltà al papa venivano tagliati i capelli «more romanorum»<sup>711</sup>, così

---

<sup>709</sup> Leone III, *Epistolae Ad Imperatorem Karolum Missae*, PL 98, Ep. VIII, col. 541. Il riferimento successivo nelle lettere dei pontefici ricorre nelle missive di Giovanni VIII (872-882).

<sup>710</sup> *Liber pontificalis*, II, p. 90.

<sup>711</sup> *Liber pontificalis*, I, p. 495: «Nam Spolitini et Reatini, aliquanti eorum utiles personae, antequam Desiderius seu Langobardorum eius exercitus ad clusas pergerent, illi ad beatum Petrum confugium facientes praedicto sanctissimo Adriano papae se tradiderunt et in fide ipsius principis apostolorum atque praedicti sanctissimi pontifici iurantes, more Romanorum tonsorati sunt. Etiam et reliqui omnes ex eodem ducatu Spolitino inianter desiderabant se tradendum in servitio beati Petri sanctaeque Romanae ecclesiae. Sed metuentes suum regem hoc nequaquam ausi sunt perpetrare. Unde dum a clusis fugam arripissent omnes qui exinde de diversis civitatibus ducati Spolitini reversi sunt, confestim generaliter ad praefatum almificum pontificem confluentes advenerunt, eiusque provoluti pedibus, obnixae sanctam ipsius ter beatitudinem deprecati sunt ut eos in servitio beati Petri sanctae Romanae ecclesiae susciperet et more Romanorum tonsorari faceret. Quos suscipiens profectus est cum eis in ecclesia beati Petri, et omnes unanimiter a magno usque ad parvum sub indiculo sacramenti iureiurando promiserunt eidem Dei apostolo in servitio eius atque antedicti vicarii ipsius sanctissimi Adriani papae atque omnibus successorum eius pontificum fideliter permasuros cum filiis et cuncta eorum generatione. Tunc post praestitutum sacramentum omnes more Romanorum tonsorati sunt, et confestim ipse ter beatissimus bonus pastor et pater cum omnibus exultans constiuit eis ducem quem ipsi propria voluntate sibi elegerunt, scilicet Hildiprandum nobilissimum, qui prius cum reliquis ad apostolicam sedem refugium fecerat. Et ita, Deo annuente,

come nel paragrafo della *vita* di Gregorio III aggiunto in epoca stefaniana si faceva menzione dei longobardi che invadono e devastano la provincia romana catturando molti nobili, vestendoli e tagliandogli i capelli «more Langobardorum»<sup>712</sup>.

In entrambe le situazioni si parla di *tonsura*, ma risulta difficile credere che si tratti del taglio di capelli riservato agli ecclesiastici, che portava con sé una serie di significati non connessi ai contesti tratteggiati nelle due biografie<sup>713</sup>. Un elemento non messo debitamente in risalto da Gantner è che se l'intento presente nella biografia di Adriano I appare chiaro, lo stesso non si può dire riguardo al breve passo aggiunto a quella di Gregorio III: che un vinto assuma l'aspetto e il costume del vincitore di sua spontanea volontà non stupisce, perché si tratta di uno dei modi a sua disposizione per rinsaldare un legame recente attraverso elementi simbolici che abbiano riscontro immediato anche sul piano visivo. Desta invece più interesse il fatto che un vincitore imponga le sue caratteristiche estetiche a un vinto che non si è sottomesso ma che è stato catturato. Perché i longobardi tagliano i capelli e vestono secondo il loro costume i nobili romani *presi* prigionieri durante la devastazione del territorio romano?

Preso atto del giuramento prestato dai longobardi del centro Italia, bisogna sottolineare l'importanza di tali testimonianze nella simbologia del taglio di capelli e la sua storia, di cui si trovano esempi circostanziati per l'alto medioevo. In tutte le altre fonti del periodo si tratta infatti generalmente di pratiche legate a determinati momenti e contesti, con particolare riferimento alla dimensione della regalità e alla distinzione operata tra i re e il resto della popolazione, a partire dai rituali della *barbatoria* e della *capillatoria*<sup>714</sup>. Si è discusso a lungo sulla natura dei *reges criniti* merovingi<sup>715</sup>, attraverso un dibattito prolungatosi nel tempo che ha

---

praedictum ducatum Spolitinum generaliter suo certamine isdem praecipuus pontifex subi ure et potestate beati Petri subiugavit. Sed et omnes habitatores tam ducatus Firmani, Auximani et Anconitani simulque et de castello Felicitatis, et isi dum a clusis Langobardorum fugientes reversi sunt, ad praefatum sanctissimum pontificem concurrentes, eius se ter beatitudini tradiderunt, praestitoque sacramento in fide et servitio beati Petri atque eius vicarii antefati almifici Adriani papae successorumque eius pontificum fideliter permansuros, more Romanorum tonsorati sunt».

<sup>712</sup> *Ivi*, p. 420: «Concussaque est provincia Romane dicionis subiecta a nefandis Langobardis seu et rege eorum Liutprando. Veniensque Romam in campo Neronis tentoria tetendit, depraedataque campania multos nobiles de Romanis more Langobardorum totondit atque vestivit. Pro quo vir Dei undique dolore constrictus sacras claves ex confessione beati Petri apostoli accipiens, partibus Franciae Carolo sagacissimo viro, qui tunc regnum regebat Francorum, navali itinere per missos suos direxit, id est Anastasium, sanctissimum viro, episcopum, necnon et Sergium presbiterum, postulandum ad praefato excellentissimo Carolo ut eos a tanta oppressione Langobardorum liberaret». Per l'analisi si veda Gantner, *Freunde Roms* pp. 192-197.

<sup>713</sup> Sul tema, non solo legato al mondo ecclesiastico, si vedano L. Trichet, *La Tonsure: vie et mort d'une pratique ecclésiastique*; A. Gross, J. Thibault-Schaefer, *Sémiotique de la tonsure, de l'"insipiens" à Tristan et aux fous de Dieu*, che inquadra la pratica in ambito religioso e per sottolineare l'ambivalenza del gesto, dato che esso rappresenta sempre un segno di distinzione che però può anche costituire un segno non di appartenenza ma anche di esclusione, come nel caso dei folli cui veniva applicato un taglio di capelli particolare come segno distintivo.

<sup>714</sup> P. H. Johnsson, *Locks of difference: the integral role of hair as a distinguishing feature in early Merovingian Gaul*, pp. 63-64.

<sup>715</sup> Testi "classici" sul tema sono J. Hoyoux, *Reges criniti. Chevelures, tonsures et scalps chez les Mérovingiens*, e J. M. Wallace-Hadrill, *The long-haired kings and other studies in frankish history*.

visto gli studiosi prendere posizioni anche molto distanti tra loro: senza entrare nel merito della questione, si può affermare che, a partire dal taglio dei capelli dei nemici cui si voleva impedire di regnare, l'acconciatura ha rivestito in questa e altre pratiche un ruolo di rilievo nelle dinamiche di potere altomedievali<sup>716</sup>. Se nella Gallia merovingia secondo alcuni avere i capelli lunghi voleva dire distinguersi e sottolineare l'appartenenza a un gruppo sociale estremamente ridotto – e tagliare i capelli a un nemico era talvolta sufficiente per costringerlo a rinunciare alle sue ambizioni terrene – cosa significava invece tagliare i capelli ai nemici catturati o a coloro che si sottomettevano? Paolo Cammarosano ha parlato in relazione a questa vicenda di una tonsura monastica imposta ai prigionieri romani, ma tale interpretazione non convince appieno, perché la definizione fornita dal *Liber* di “acconciatura longobarda” sembra delineare un modo specifico di tagliare i capelli che non aveva a che fare con il clero o con la reclusione forzata in monastero, a maggior ragione se associato a un particolare tipo di vestizione come tiene a precisare il redattore della biografia papale<sup>717</sup>.

I capelli e la loro acconciatura hanno valenza simbolica e come tutti i simboli hanno matrice culturale e sociale, pur esistendo su vari piani allo stesso tempo, come quello personale e quello sociale. Un simbolo non esiste di per sé ma solo collocato in un contesto più ampio, che può essere di tipo personale-esperienziale oppure istituzionale e un suo utilizzo consapevole è subordinato alla consapevolezza delle sue origini e funzioni<sup>718</sup>. Per loro stessa natura, i capelli possono rappresentare aspetti differenti e mutevoli della personalità del singolo e costituire codici di comunicazione diversi a seconda delle diverse società e dei contesti<sup>719</sup>. I passi citati potrebbero quindi riferirsi a contesti e utilizzi dissimili, non consentendo all'osservatore di operare un confronto approfondito.

Per dare maggior profondità all'analisi occorre anche sottolineare che il corpo del singolo non è una monade, ma è influenzato dalla società sulla quale a sua volta esercita un'influenza. Il “sé” viene politicizzato attraverso la materialità del corpo<sup>720</sup> e la connessione tra corpo fisico e corpo politico è molto forte, soprattutto quando si tratta di sottolineare le differenze ed

---

<sup>716</sup> S. Coates, *Scissors or Sword. The Symbolism of a Medieval Haircut*. Per una panoramica sui capelli e sulle acconciature nel medioevo si veda la miscellanea *La chevelure dans la littérature et l'art du Moyen Âge*. Uno studio più recente sul tema che mette in discussione alcuni punti di riferimento sul tema è proposto in M. Diesenberger, *Hair, sacrality and symbolic capital in the Frankish kingdoms*, in cui si leggono le fonti attraverso una chiave di tipo antropologico. La proposta è stata a sua volta sconfessata mediante una più approfondita analisi della chiave di lettura basata sull'antropologia proposta da Diesenberger, si veda E. Fabbro, *Conspicuously by their absence: long-haired kings, symbolic capital, sacred kingship and other contemporary myths*.

<sup>717</sup> P. Cammarosano, *Nobili e re. L'Italia politica dell'alto medioevo*, p. 99.

<sup>718</sup> G. Obeyesekere, *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, pp. 35-37 e 46-47.

<sup>719</sup> A. Synnott, *Shame and Glory: A Sociology of Hair*, in particolare p. 404; P. Lacombe, *Nature, culture et pilosité*.

<sup>720</sup> Sul tema, seppur incentrato su un'epoca molto successiva si veda P. Triomphe, *La symbolique à fleur de peau. Dessus de la politique et dessous de la politisation dans le Midi de la France (1814-1851)*.

emarginare. Insieme ad altre caratteristiche fisiche i capelli e la “pelosità” sono una delle armi a disposizione per discriminare e denigrare l’ “altro” o almeno per marcare una differenza. Per fare un esempio, Isidoro di Siviglia nelle sue *Etimologiae* parla dei longobardi, sottolineando implicitamente come ancora nella sua epoca i capelli e la barba lunga fossero associati ai barbari perché simboli di arretratezza e in particolare di prossimità col mondo naturale, selvaggio e incolto<sup>721</sup>. Una nuova interpretazione delle vicende trattate nel *Liber* alla luce delle pratiche in uso nel mondo longobardo potrebbe essere fornita dalle leggi di Astolfo, in cui si menziona la *decalvatio*, un intervento sulla capigliatura da imporre ai trasgressori delle deliberazioni regie. Se non mancano gli elementi di continuità risulta tuttavia difficile parlare di un taglio di capelli o di una *tonsura*, perché la *decalvatio* era un vero e proprio scalpo, che comportava la rimozione anche del cuoio capelluto, pratica punitiva in vigore anche presso altre società romano-barbariche<sup>722</sup>.

Tornando alle fonti papali, la prima cosa da notare è che riguardo al taglio rituale dei capelli nei suoi diversi ambiti di applicazione sia il *Codex* che il *Liber* riportano pochissimi esempi, che presentano alcune differenze: una lettera di Adriano I del 788 menziona un taglio di capelli operato su Arechi da parte dei messi imperiali<sup>723</sup>, mentre nella *vita* di papa Nicolò I (858-867), si menziona l’elezione di patriarca a Fozio, il quale era stato «ex laicis et ex militia tonsoratum contra reverendorum canonum statuta», un chiaro riferimento all’illiceità della sua nomina che avrebbe poi condotto allo scisma che porta il suo nome<sup>724</sup>. Se il caso del *Liber* è da inquadrarsi nelle pratiche di legittimazione ecclesiastica ben note, quello del duca longobardo è invece di maggior interesse. Adriano I infatti, dopo essersi congratulato con Carlo Magno per la sottomissione dei bavaresi del duca Tassilone III<sup>725</sup>, riferisce di un colloquio avuto con Gregorio, un presbitero capuano, che gli aveva recato notizie inquietanti riguardo alle manovre segrete di Arechi. Pare che il duca beneventano avesse chiesto per sé il patriziato e il governo del ducato di Napoli, promettendo «tam in tonsura quam in vestibus usu Grecorum perfrui aub eiusdem imperatoris dicatione». A seguito della richiesta Bisanzio aveva inviato due *spatharii* e il *dispositor* di Sicilia «ferentes secum vestes auro textas, simul et spatam, vel pectinem, et forcipes». Si tratta quindi di un caso che presenta forti somiglianze con quanto visto sia nella

---

<sup>721</sup> C. Bromberger, *Les sens du poil. Une anthropologie de la pilosité*, pp. 48 e 121.

<sup>722</sup> Sulla *decalvatio* e sul suo riferimento alle leggi di Astolfo si veda S. Gasparri, *La cultura tradizionale dei longobardi*, pp. 142-143. Sulle altre legislazioni romano-barbariche L. Renaut, D. Lavergne, *Cheveux et poil*, p. 393 in cui viene riportata ulteriore bibliografia.

<sup>723</sup> CC, Ep. 83, p. 617.

<sup>724</sup> LP, II, p. 158.

<sup>725</sup> Su Tassilone si vedano S. Weinfurter, *Carlo Magno. Il barbaro santo*, pp. 87-96; G. Albertoni, L. Provero, *Storiografia europea e feudalesimo italiano tra alto e basso medioevo*, in particolare pp. 245-254; Gasparri, *Italia longobarda*, pp. 108-109; Nelson, *Making a Difference*, pp. 174-175 e P. Depreux, *Tassilon III et le roi des Francs: examen d'une vassalité controversée*.

biografia di Gregorio III sia in quella di Adriano I: un taglio di capelli e una vestizione che simboleggiano un cambio di fedeltà attraverso l'adozione di un nuovo canone estetico. Il caso di Arechi può essere associato con maggior precisione alla sottomissione dei ducati longobardi descritta nella biografia adrianea, dato che anche il beneventano utilizza il taglio come atto simbolico per sancire una nuova fedeltà.

Le discrepanze con quanto visto nel caso della cattura dei prigionieri romani non permettono di risolvere in maniera definitiva la questione della loro acconciatura forzata, così come non è possibile applicare a tale contesto una pratica punitiva come quella della *decalvatio*: l'incongruenza risiede nel fatto che i prigionieri vengono vestiti e "tonsurati" come dei longobardi, quando invece lo scalpo era una tecnica di ostracismo veicolata dalla distinzione fisico-estetica dei malcapitati. A differenza di quanto avviene al tempo di Adriano I, nel caso dei longobardi saccheggiatori non si tratta di un taglio di capelli rituale, quanto piuttosto di un'imposizione simbolica che riflette il controllo del corpo dei prigionieri. Non si può di certo riflettere sulle diverse acconciature che caratterizzavano romani e longobardi a metà del secolo VIII perché non ci sono elementi sufficienti per cogliere le differenze estetiche, ma è interessante il fatto che in un passo così breve sia evidenziato un fatto speculare eppure differente rispetto a quanto compare nella *vita* di Adriano I, riguardo al quale purtroppo mancano ulteriori elementi per trarre conclusioni esaustive.

## 6 I longobardi dopo i “longobardi”

Dopo le lettere di Adriano, che ben oltre il 774 mostrano una *Langobardia minor* in piena attività e dotata di un'autocoscienza politica ben sviluppata, quello che rimane nella memoria del papato e dei suoi alleati è ben poco. Si possono tuttavia seguire alcune tracce della memoria dei longobardi in diversi scritti di origine papale così come alcuni che hanno origine nel regno franco, ma che pagano un tributo notevole quanto a influenze dirette e indirette da parte della propaganda papale del secolo VIII. Aprendo qualche finestra sulla perpetuazione del ricordo dei nemici dei papi e dei sovrani carolingi è possibile anche misurare la fortuna di determinate espressioni veicolate dalle lettere e dalle biografie pontificie.

### 6.1 Dopo Adriano I

#### 6.1.1 Pasquale I, Astolfo e santa Cecilia

Con la morte di Adriano I si chiude il periodo di massima attenzione da parte del papato nei confronti del mondo longobardo, che dopo il 774 aveva proseguito il suo percorso autonomo nel ducato di Benevento. Già a partire da Leone III (795-816) nelle lettere dei pontefici non si trovano che tracce molto labili del passato longobardo; tuttavia vale la pena raccogliere le poche testimonianze – che verranno messe in parallelo attraverso una prospettiva di più lunga durata – anche con altri testi in cui la narrazione delle fonti papali o più in generale romane lascia tracce più o meno evidenti quando vengono chiamati in causa i longobardi.

Caso noto è quello di Pasquale I, che in una lettera all'imperatore Ludovico I riferisce del ritrovamento del corpo di santa Cecilia, oggetto di grande devozione a Roma già a partire dalla tarda antichità<sup>726</sup>. Il pontefice riferisce che il corpo si credeva fosse stato sottratto da Astolfo, come confermato dalla biografia di Pasquale contenuta nel *Liber pontificalis*<sup>727</sup>. Al di là delle problematiche connesse al ritrovamento del corpo e della descrizione della vicenda<sup>728</sup>, il dato da mettere in evidenza è che in entrambe le fonti i longobardi non vengono associati a nessun tipo di attributo negativo, pur rivestendo il ruolo dei predatori di tombe.

Quanto riferito da Pasquale conferma le parole della *vita* di Stefano II, allorché si descrive l'attacco di Astolfo a Roma dopo la prima spedizione dei franchi in Italia. Il testo riferisce che, giunto davanti a Roma, il re si diede alla devastazione e al saccheggio con il suo esercito e sottrasse «multa corpora sanctorum, effodiens eorum sacra cymiteria, ad magnum anime sue

---

<sup>726</sup> Pasquale I, *Epistolae*, PL 102, Ep. I, p. 1087. Su Pasquale I si veda A. A. Verardi, *Spunti di riflessione e appunti intorno alla biografia di Pasquale I (817-824) nel Liber Pontificalis Romano*, dove si propone una rilettura della *vita* del papa e si fornisce una base bibliografica aggiornata sul personaggio storico e il suo tempo.

<sup>727</sup> *Liber pontificalis*, II, p. 56.

<sup>728</sup> Esaminate in dettaglio da G. Hartmann, *Paschalis und die heilige Cäcilia, Ein Translationsbericht im Liber Pontificalis*.

detrimentum»<sup>729</sup>. Non si tratta di accuse vuote, perché durante la spedizione contro Roma del 756 anche il duca Anselmo – futuro abate del monastero di S. Silvestro di Nonantola e cognato di Astolfo – riportò le reliquie di san Silvestro, cosa non difficile dato che il corpo di spedizione longobardo si era stabilito vicino alla via Salaria dove giacevano le spoglie del santo<sup>730</sup>. Se la dimensione di condanna morale per gli atti empî commessi è ben presente e radicata nella biografia di Stefano II, in quella di Pasquale ci si limita invece a descrivere brevemente l'accaduto. L'immagine dei longobardi non può che rimanere negativa dato il loro tentativo di sottrarre il corpo alla devozione dei fedeli romani, ma tutti gli attributi utilizzati per caratterizzare negativamente Astolfo e la *gens Langobardorum* non vengono a loro volta reimpiegati dal biografo, che non ha più bisogno di gettare in cattiva luce un nemico ormai sconfitto.

### 6.1.2 Il (falso) *Iudicatum* di Leone IV

Dopo la menzione fatta da Pasquale, l'unica citazione dei longobardi fatta da un papa ricorre in un *iudicatum* di Leone IV (847-855) tenutosi nell'853<sup>731</sup>. Il procedimento, tenutosi davanti al papa e all'imperatore Ludovico II (839-875), riguardava la contesa tra Siena e Arezzo di alcune pievi e nel corso del dibattimento i longobardi sono presi di frequente come punto di riferimento cronologico nell'articolazione della vicenda. Vengono infatti menzionate le devastazioni operate dalla «Longobardorum gens», che calando in Italia avevano «diversa eripiens territoria, invasa desolabatur loca»<sup>732</sup>, mentre più avanti il vescovo di Arezzo Pietro menziona il «tempore Liuprandi regis Longobardorum»<sup>733</sup>; a questi seguono poi altri riferimenti in cui si parla generalmente del «tempore Langobardorum» o dell'ingresso «gentis Langobardorum in Italiam»<sup>734</sup>.

Oltre alle notazioni cronologiche – utili a dare una collocazione più o meno precisa al contenzioso, che aveva le sue radici nel periodo di fluidità generato dall'arrivo dei longobardi – in due occasioni all'interno del testo si ricorre a una terminologia introdotta da Gregorio Magno. Insieme ai longobardi si menzionano infatti le loro spade: dapprima si afferma che «dum antequam Longobardorum gladius Italiam populando devastaret»<sup>735</sup> la Chiesa di Siena teneva le parrocchie contese, mentre in seguito un testimone fa riferimento ai longobardi e al

---

<sup>729</sup> *Liber pontificalis*, I, pp. 451-452.

<sup>730</sup> L. Duchesne, *I primi tempi dello Stato pontificio*, p. 40.

<sup>731</sup> Leone IV, *Epistolae et decreta*, PL 115, coll. 658-664.

<sup>732</sup> *Ivi*, col. 659. Sulla disputa si vedano G. Tabacco, *Arezzo, Siena, Chiusi nell'alto medioevo* e anche Gasparri, *Il regno dei longobardi in Italia*, pp. 5-7 e 11-14.

<sup>733</sup> *Ivi*, col. 660.

<sup>734</sup> *Ivi*, col. 660, col. 661 due occorrenze, col. 663.

<sup>735</sup> *Ivi*, col. 661.

loro «iniquus gladius cuncta diripiens, subiectasque hominibus terras, multis populis refertas, redegere in solitudinem»<sup>736</sup>.

L'immagine stereotipata delle spade longobarde utilizzata da Gregorio Magno lungo tutto il suo pontificato torna con la stessa forza a distanza di molto tempo, a testimonianza della fortuna dell'espressione e della circolazione dell'epistolario gregoriano. Come già accadeva in alcune comunicazioni di Gregorio, i longobardi sono ridotti a un punto di riferimento temporale in particolare a causa delle loro violenze, tratteggiate in una fotografia piuttosto sfocata. Nel testo ricorrono anche *nefas* e sue aggettivazioni, che tuttavia non vengono collegate ai longobardi, nonostante il vasto utilizzo del superlativo *nefandissimus* visto in precedenza<sup>737</sup>.

È opportuno chiudere il paragrafo con un'osservazione di non secondaria importanza: sono stati infatti avanzati forti dubbi riguardo alla legittimità del documento preso in esame, che presenta elementi che invitano a dubitare fortemente della sua validità, non da ultimo il fatto che prima del 1125 esso non venne mai utilizzato, fatto strano per una controversia protrattasi così a lungo<sup>738</sup>. Se anche, come pare, il documento fosse stato realizzato in ambienti di cancelleria senese restano invariate le osservazioni relative ai longobardi: la menzione dei *gladii Langobardorum* in un testo prodotto nel secolo XII e fuori dagli ambienti papali testimonia la diffusione dei modelli comunicativi dei pontefici e in particolare di Gregorio Magno nel processo di *reductio ad unum* operato nei confronti dei longobardi.

### 6.1.3 La Vita Gregorii di Giovanni Immonide

L'ultimo esempio di rappresentazione dei longobardi *ex post* legato sotto molti riguardi a un pontefice è costituito dalla *Vita Gregorii* del diacono Giovanni Immonide, composta tra l'873 e l'876<sup>739</sup>. L'attività di Giovanni attraversa i pontificati di Niccolò I (858-867), Adriano II (867-872) e Giovanni VIII (872-882) e si giova dell'amicizia e della collaborazione con una delle grandi figure della cultura romana dell'epoca, Anastasio Bibliotecario, a cui affiancava anche i buoni rapporti intrattenuti con Gauderico di Velletri, un'altra figura di notevole peso sul piano culturale<sup>740</sup>.

---

<sup>736</sup> *Ivi*, coll. 661-662.

<sup>737</sup> Si tratta di un *nefas est* a p. 662, un *nefarium est* a p. 661 e di due occorrenze dell'espressione *nefario ausu* alle pp. 662 e 664, anche qui come visto spesso in precedenza legata alla sottrazione illecita di beni di una chiesa.

<sup>738</sup> Sugli elementi che consentono avanzare dubbi sul documento si veda E. Besta, *Il diritto romano nella contesa tra i vescovi di Siena e Arezzo*, pp. 83-87.

<sup>739</sup> Giovanni Immonide, *S. Gregorii Magni vita*, di seguito abbreviato in “*Vita Gregorii*”. Per una biografia di Giovanni si veda P. Chiesa, *Giovanni Diacono*.

<sup>740</sup> Impossibile non citare G. Arnaldi, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, che seppur datato, fornisce ancora una panoramica efficace sul ruolo di Giovanni e sul suo mondo. L'autore ritornò poi sul tema approfondendo il rapporto col mondo bizantino in G. Arnaldi, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII: una retractatio*. Si veda anche F. Bertini, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma nel secolo IX*, p. 898.

La biografia venne redatta in una congiuntura sfavorevole per il papato, che cercava prima in Carlo il Calvo (875-877) e poi Carlo il Grosso (881-887) – incoronato imperatore da Giovanni VIII nell'881 – un appoggio politico contro gruppi di potere esterni e interni a Roma, i quali costituivano un serio rischio per la libertà del papato, come testimonia l'assassinio dello stesso Giovanni VIII nell'882<sup>741</sup>. Quello descritto dall'Immonide è un papato militante in tempi di crisi, per cui egli tracciò un ritratto di Gregorio che ne esaltasse la santità in modo da poterlo utilizzare come *speculum* per i suoi contemporanei<sup>742</sup>. La biografia di Gregorio era in quel momento importante perché il papato aveva bisogno di una sponda forte cui appoggiarsi nel confronto con la Chiesa orientale, in particolare alla diatriba sul dogma trinitario e allo scisma del patriarca costantinopolitano Fozio (858-893)<sup>743</sup>.

Al “vuoto” della dimensione politica si somma quello derivato da quello culturale che caratterizza almeno in parte Roma e il papato in epoca franca: era mancato il potente flusso insulare che aveva portato un importante rinnovamento nei territori attraversati dai monaci e dai missionari provenienti dal nord. Solo con Giovanni VIII Roma riprese pienamente possesso del suo patrimonio culturale: sul piano canonistico si diede vita a nuove elaborazioni come la prima redazione delle decretali pseudo-isidoriane, che ebbero come base le lettere di Gregorio Magno, il cui recupero fu avviato da Adriano I ma che conobbe proprio grazie alla biografia di Giovanni Immonide una più ampia diffusione<sup>744</sup>. Il testo dedicato al pontefice ha tra i suoi scopi quello di dare valore normativo ai testi e alle azioni di Gregorio, fornendo un modello “forte” cui Giovanni VIII poteva riferirsi e utilizzare per dare maggiore lustro alla sua figura in qualità di suo successore<sup>745</sup>. Tale operazione è portata avanti anche mettendo in evidenza l'influsso della tradizione di Roma antica sul pontefice: Gregorio è rappresentato come un buon romano con una formazione classica, diventando un vero e proprio traghettatore tra la Roma antica e la Roma cristiana del secolo IX<sup>746</sup>.

La *Vita* fa largo uso degli scritti di Gregorio e in particolar modo delle lettere, che permettono al biografo di ricostruire le vicende in modo dettagliato e garantire maggiore autorità al testo. Le carte conservate nello *scrinium* della sede apostolica fornivano un'importante garanzia di legittimità e insieme quella continuità che ad altre realtà veniva talvolta a mancare: già Nicolò

---

<sup>741</sup> Il partito di Formoso, in seguito papa, diede vita a una contesa *intra moenia* che si risolse solo con la sua temporanea fuga, come rilevato in Bertini, *Giovanni Immonide*, pp. 903-904.

<sup>742</sup> Patrucco, *Registrum epistularum*, pp. 341-343. Il partito del futuro papa Formoso diede vita a una contesa *intra moenia* che si risolse solo con la sua temporanea fuga, come rilevato in Bertini, *Giovanni Immonide*, pp. 903-904.

<sup>743</sup> Bertini, *Giovanni Immonide*, p. 905.

<sup>744</sup> Arnaldi, *Il papato e l'ideologia*, pp. 402-404.

<sup>745</sup> S. Boesch Gajano, *La memoria della santità: Gregorio Magno autore e oggetto di scritture agiografiche*, p. 344.

<sup>746</sup> Herbers, *Le Liber Pontificalis comme source*, pp. 97-100.

I e Adriano II avevano utilizzato le lettere gregoriane come *auctoritates* nella risoluzione di questioni controverse e allo stesso modo Giovanni insiste sull'importanza del *Registrum* sul piano ecclesiastico-normativo, accostandovi il valore liturgico del culto di Gregorio<sup>747</sup>.

La tendenza è presente anche nella descrizione dei rapporti intercorsi tra Gregorio e i longobardi: su 25 occorrenze totali, solo 5 casi non sono citazioni dirette degli scritti gregoriani. Giovanni riporta le lettere introducendole nel testo senza rispettare la loro cronologia e presta particolare attenzione alle missive in cui Gregorio si lamenta delle difficoltà causate in maniera più o meno diretta dai barbari. La plasticità del linguaggio gregoriano viene abbandonata a favore di una rappresentazione generalmente negativa dei longobardi, cui viene imposto un ruolo da antagonisti molto più simile a quanto visto nei *Dialogi* rispetto invece alle conclusioni che è possibile trarre leggendo l'epistolario. Ciò avviene già a partire dal prologo, dove il biografo si lamenta del fatto che a Roma non fosse stata ancora redatta una *vita* del celebre pontefice, quando invece essa era stata redatta già dai sassoni e persino presso la «infensissimam gentem» dei longobardi, con riferimento alle biografie dell'anonimo di Whitby e di Paolo Diacono<sup>748</sup>.

Nel corso dell'opera Giovanni ragiona per temi, riunendo in singoli paragrafi numerose lettere a sostegno delle sue posizioni senza badare alla loro cronologia: tale *modus operandi* si riflette anche nella raffigurazione del rapporto tra Gregorio e i longobardi, tracciato attraverso alcune delle missive più citate dagli studiosi quando si cerca di sottolineare il rapporto conflittuale con i longobardi. A tal riguardo spiccano in particolare la missiva al questore di Costantinopoli Giovanni (I, 30) in cui il papa si lamenta di dover diventare «langobardorum episcopus», la lettera a Teoctista e Andrea (VII, 23), quella del giugno 595 a Maurizio (V, 36) e altre ancora utili a rafforzare l'immagine di totale incomunicabilità tra papa e barbari.

Giovanni utilizza anche la comunicazione di Pelagio II a Gregorio nel 584 con cui sottolinea il valore e l'importanza dell'allora apocrisario, cui Pelagio si rivolgeva per ottenere aiuti contro i «nefandissimi longobardi». Sebbene tale lemma compaia anche nella *Vita Gregorii*, lo fa solo tramite le lettere pontificie, poiché il biografo preferisce la *perfidia* come attributo negativo per definirli. Quasi tutti i casi in cui l'Immonide parla dei longobardi al di fuori della citazione diretta delle lettere sono infatti corredati da tale attributo, che ha senza dubbio un forte legame con la lettera di Pelagio. In essa infatti si parlava delle «calamitates ac tribulationes [causate dalla] perfidia Langobardorum», mentre l'epistolario gregoriano non utilizza mai tale

---

<sup>747</sup> Arnaldi, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma*, pp. 46-47; pp. 72-73.

<sup>748</sup> *Vita Gregorii*, Praefatio, col. 61.

terminologia, se si esclude una singola e molto sfumata occasione contenuta nella lettera a Teoctista (*Registrum* VII, 23).

Nella biografia invece la ridondanza del termine è evidente, tanto che esso diventa di fatto un'etichetta che accompagna i barbari in quasi tutte le occasioni: sulle quattro menzioni inserite da Giovanni, dalle quali si esclude il riferimento alla biografia del papa redatta dai longobardi, ben tre citano la loro *perfidia*<sup>749</sup>. A tale uniformità si aggiunge anche l'abilità del biografo di recuperare altre immagini proprie dell'opera gregoriana che vengono combinate alla perfidia per rafforzare la rappresentazione negativa dei longobardi. Così talvolta si parla della grande ospitalità offerta da Gregorio a tutti coloro che fuggivano i «Langobardorum perfidiae gladios»<sup>750</sup>, mentre nel ricordare la prefazione al secondo libro delle Omelie su Ezechiele, in cui si parla dell'inesorabile avvicinamento a Roma di Agilulfo, si afferma che dopo il commento a Ezechiele il papa smise di dedicarsi ad altri trattati «Langobardorum perfidia saeviente»<sup>751</sup>.

Non solo viene ripresa l'immagine delle spade, ma anche il participio di “saevio”, connesso di frequente ai barbari non tanto nelle lettere quanto nei *Dialogi*, che lo connette a tutte le popolazioni barbariche citate nel testo riprendendo una descrizione “classica” dei barbari. Nelle lettere invece l'unica occorrenza del participio di *saevio* che ha un legame esplicito con una popolazione barbarica percepita come ostile nella collezione di lettere gregoriane è contenuta nella lettera ai vescovi siciliani (XI, 31), in egli si augura che il «gladius» dei «saevienti inimici» non colpisca chi non compie le penitenze prescritte e non si dedica alle attività richieste dal pontefice per evitare un attacco longobardo.

Nella *Vita* è possibile anche trovare almeno un esempio di intervento diretto, seppur molto circoscritto, sulle fonti utilizzate, allorché viene descritta la grande attenzione rivolta da Gregorio alle elezioni dei presuli di Milano, da diverso tempo rifugiatisi a Genova «coacti barbarica feritate». Tale riferimento, contenuto nella missiva al suddiacono Giovanni all'indomani dell'elezione di Costanzo (III, 30), nella biografia vede l'inserimento diretto dei longobardi: la lettera riportata nella *Vita* afferma infatti che a Genova «multi Mediolanensium coacti Langobardorum barbarica feritate consistunt»<sup>752</sup>. Un'aggiunta senza dubbio quasi impercettibile, ma sufficiente a inquadrare in un'ottica diversa gli scritti del pontefice riguardanti la successione tra i presuli di Milano. Nel prosieguo del paragrafo infatti, secondo una narrazione che comprime la dimensione temporale degli eventi, si riferisce che al momento

---

<sup>749</sup> *Vita Gregorii*, I, 45, col. 81; II, 22, col. 95; IV, 7, col. 223.

<sup>750</sup> *Ivi*, II, 22, col. 95.

<sup>751</sup> *Ivi*, IV, 7, col. 223.

<sup>752</sup> *Ivi*, IV, 24, col. 187.

di eleggere il successore di Costanzo il clero e il popolo erano spaventati dal fatto che Agilulfo facesse eleggere «quem Langobardorum barbariem voluisset»<sup>753</sup>, poco prima di introdurre la lettera del pontefice (XI, 6) in cui egli negava il suo appoggio a un candidato eletto «non a catholicis et maxime Langobardis». La rielaborazione del biografo avviene su piani diversi, a partire dalla riscrittura di alcune fonti e dal riutilizzo di altre in un contesto che risente dell'influenza di un termine come la *barbaries*, che acquista grande rilievo anche grazie alla frequenza con cui il biografo lo lega ai longobardi. Se Gregorio utilizza raramente tale lemma nelle sue lettere – con una serie di sfumature tra loro diverse e non sempre dettate dall'esigenza di porre in risalto la violenza e la ferocia animalesca degli avversari – Giovanni invece riduce l'ampiezza e la modellabilità del linguaggio gregoriano per ricondurre la descrizione dei longobardi a una dimensione ben più ristretta e monodimensionale.

Una simile *reductio ad unum* è coerente con la narrazione degli eventi proposta, tanto che non vengono mai menzionate le lettere in cui il papa si rivolge ad Agilulfo dopo la stipula della pace, così come una figura di rilievo come Teodolinda viene totalmente dimenticata. La regina viene fatta oggetto di un solo, rapido accenno relativo alla questione dei Tre capitoli per poi venire messa da parte: nella visione del pontefice che Giovanni vuole proporre non c'è spazio per i momenti di sintonia e collaborazione che, seppur con fatica, Gregorio aveva costruito e portato avanti con i rappresentanti del regno longobardo durante il suo pontificato<sup>754</sup>.

Ma è opportuno parlare di “visione”? La lettura proposta infatti non è sempre coerente, a dimostrazione che l'autore non imponeva a tutte le fonti inserite nel testo il suo filtro. Tale considerazione si attaglia perfettamente al caso delle lettere ai vescovi della Penisola in cui si cita il nefandissimo Autari e di quella al vescovo Preiectizio dove, seppur in toni diversi, viene predicata l'importanza della missione pastorale del sacerdozio, elemento chiave nella visione di Gregorio e aperto anche e soprattutto ai non cattolici. Giovanni rileva correttamente che le due missive hanno come oggetto la predicazione presso i longobardi e ne mette in risalto la dimensione pastorale rivolta «pro arianorum parvulis fidei catholicae sociandis», senza notare che così facendo si delinea una contraddizione con l'immagine dominante nella sua biografia dei longobardi e del loro rapporto con Gregorio<sup>755</sup>. Tuttavia egli non coglie appieno l'importanza di tale aspetto nell'economia di un approccio più ampio e strutturato adottato dal pontefice nei confronti dei longobardi, limitando la sua lettura a un giudizio sostanzialmente improntato all'incomunicabilità. L'attenzione del biografo è volta a restituire l'immagine di un

---

<sup>753</sup> *Ivi*, col. 188.

<sup>754</sup> L'unico riferimento a Teodolinda ricorre in *Vita Gregorii*, IV, 59, 212, ma anche per quanto riguarda Agilulfo le uniche menzioni, oltre ai testi gregoriani inseriti nella biografia, sono quelle già esposte.

<sup>755</sup> *Vita Gregorii*, II, 50, col. 109.

uomo vessato da numerosissime preoccupazioni e anche da minacce fisiche alla sua incolumità, chiaro riflesso di quanto accadeva nella Roma di Giovanni VIII.

La *vita Gregorii* si propone quindi di porre in evidenza il lato “barbaro” e violento dei longobardi, che vede emergere in maniera pressoché costante caratteristiche negative e stereotipate, utili a costruire l’immagine positiva di un protagonista in grado di attraversare le difficoltà causategli anche da un quadro politico molto fluido in cui i longobardi avevano un ruolo antagonista. A tale scopo la lettura e la riproposizione del modello che delineava i longobardi come barbari feroci offerta dai *Dialogi* viene ripreso ed esteso anche al linguaggio dell’epistolario secondo una prassi che predilige uniformità di contenuti e di caratterizzazioni. Non è possibile determinare in maniera certa se Giovanni fosse sempre consapevole dei diversi piani di lettura offerti dalle lettere gregoriane, ma anche in caso affermativo appare evidente che egli scelse di utilizzare una terminologia che definisce in maniera negativa i longobardi. Le conclusioni cui il biografo perviene, seppur in maniera indiretta, riguardo alla natura del rapporto tra il papa e i longobardi sono importanti anche in un altro riguardo, dal momento che contribuiscono a diffondere l’immagine dell’incomunicabilità tra mondo romano e mondo longobardo già in età gregoriana, una sorta di premessa agli scontri del secolo VIII e alla fine del regno nel 774: dal testo dell’Immonide passa dunque un’altra tappa del percorso di *damnatio memoriae* della storia longobarda.

## 6.2 Altre voci dentro e fuori gli ambienti romani

Oltre alle fonti di provenienza papale è utile considerare anche la rappresentazione dei longobardi in alcune fonti più tarde, redatte sia nei territori carolingi sia negli ambienti vicini al partito riformatore della riforma gregoriana, in un arco di tempo che copre i secoli IX-XI. I vari riferimenti verranno presentati assieme per mettere in risalto le linee di continuità di quella che ormai è diventata una descrizione di personaggi ed eventi piuttosto scarna, su cui le lettere gregoriane, quelle del *Codex Carolinus* e le biografie del *Liber pontificalis* hanno esercitato, seppur in maniera differente, una notevole influenza.

Tra le fonti annalistiche franche, varie per date, luogo di produzione e mole di informazioni riportate, sono molti i riferimenti alle vicende italiane e le menzioni di Astolfo e Desiderio, ma solo nel caso degli *Annales regni Francorum*<sup>756</sup> si può parlare di un legame diretto con le fonti

---

<sup>756</sup> Per un inquadramento generale delle fonti carolingie si veda R. McKitterick, *Charlemagne. The Formation of an European Identity*, pp. 27-39; per uno sguardo più ampio sul tema della rappresentazione della memoria negli ambienti carolingi R. McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World*. Una cronologia leggermente differente, soprattutto per quanto riguarda la versione attribuita a Eginardo degli *Annales Regni* è proposta da R. Collins in *The Reviser ‘Revisited’: Another Look at the Alternative Version of the ‘Annales Regni Francorum’*, pp. 194 e 213.

romane e in particolare con il *Liber*. Nella descrizione degli eventi del 756, anno della seconda spedizione di Pipino in Italia, il cronista afferma che dopo la seconda sconfitta e i conseguenti accordi imposti dal re franco, «cupiebat supradictus Haistulfus nefandus rex mentiri» e di conseguenza venne colpito dal giudizio divino<sup>757</sup>. La citazione di un attributo di *nefas* diviene rilevante perché essa è l'unica occorrenza del termine e di quelli a essa correlati in tutto il testo, inclusa la sua rielaborazione comunemente attribuita al biografo di Carlo Magno Eginardo. Entrambi i testi invece fanno largo uso della *perfidia*, che non appare mai legata ai longobardi e viene utilizzata nella sua accezione classica, ossia come condanna del mancato rispetto degli accordi, in riferimento alle azioni disoneste di varie popolazioni, prima fra tutte quella dei sassoni<sup>758</sup>. Il valore di “etichetta” di *nefandus* svuotata del suo valore semantico è fuori di dubbio, ma al contempo testimonia il fatto che l'annalista ha basato il suo lavoro sulla biografia papale, anche se non è possibile dire in quale misura.

È possibile cogliere l'influenza della *vita* di Stefano II anche nella lettera realizzata dall'abate di Saint-Denis Ilduino, menzionata per la prima volta in una missiva di Ludovico il Pio nell'835. Si tratta del racconto da parte del papa della sua prodigiosa guarigione grazie all'intervento di san Dionigi e di altri santi apparsi durante il suo soggiorno presso il monastero. Il papa, o meglio il redattore della lettera, menziona il fatto che era giunto in Francia «pro oppressione sanctae aeclesiae a rege atrocissimo et blasphemio et nec dicendo Haistulfo»<sup>759</sup>. Risulta evidente l'influenza del *Liber* nell'elenco degli attributi che qualificano negativamente Astolfo, di cui l'autore propone un compendio che li concentra per aumentare l'effetto retorico e che dimostra la lettura della fonte romana e una sua seppur superficiale rielaborazione<sup>760</sup>. La redazione della lettera ebbe anche un effetto ulteriore, perché venne inserita da Reginone di Prüm (840-915) nel suo *Chronicon*, all'interno del racconto dei fatti relativi alla prima spedizione di Pipino in Italia, che così facendo contribuì a riverberare ulteriormente la nomea negativa del re longobardo, rimasto nella memoria dei secoli successivi

---

<sup>757</sup> *Annales Regni Francorum*, p. 14.

<sup>758</sup> Negli *Annales Regni Francorum* le occorrenze di *perfidia* si trovano alle pp. 104, 130, 135, 149, 150, 154, 155, 157, 167, 170, 171. Nel testo si trovano inoltre altri termini che compaiono anche nel *Liber* in relazione alle malefatte di Astolfo, ma che con esso non hanno alcun legame, p. 36: *saeviens* riferito ai sassoni; p. 44: *iniqua placita* dei sassoni p. 129: *iactantia et superbia* del re dei danesi; p. 147: *tyrannidem* di Bernardo re d'Italia; p. 166: *iniqua infestatione* dei bulgari. Per quanto riguarda gli Annali di Eginardo le occorrenze di *perfidia* si trovano alle pp. 41, 47, 49, 71, 73, 97, 101, 109.

<sup>759</sup> *De unctione Pippini regis nota monachi S. Dyonisii*, p. 2. La fonte si lega anche al tema dell'unzione di Pipino, si veda A. Stoclet, *La Clausula de unctione Pippini regis, vingt ans après*, in particolare pp. 720-723 per la redazione del testo da parte di Ilduino.

<sup>760</sup> *Liber pontificalis*, I. Gli attributi elencati ricorrono in ordine di apparizione alle pagine 449, 453; 445; 448.

come avversario diabolico, acuita dal fatto che nel testo di Reginone re Desiderio invece non viene associato ad alcun attributo negativo<sup>761</sup>.

L'influenza del *Liber* è riscontrabile anche in alcuni scritti di Incmaro di Reims (806-882), figura di riferimento per il periodo tardo-carolingio. Rivolgendosi a papa Adriano II il 19 ottobre 870 ricorda al pontefice il ruolo di Pipino, che «Haistulfum qualemunque regem christianum oppressit, et Italiam domuit, atque iustitias sancti Petri obtinuit», azione ripetuta anche da Carlo Magno nei confronti di Desiderio<sup>762</sup>. Seppur in maniera impercettibile, anche nella descrizione operata dal vescovo di Reims si pone l'accento sul periodo di scontri tra Pipino e Astolfo, dato che viene rimarcato che il re franco aveva agito come un re cristiano nel sottomettere i longobardi, quasi a voler giustificare le spedizioni caroline.

I testi di Incmaro rendono possibile cogliere almeno in parte la circolazione dei testi di propaganda papale e della loro funzione nel creare un'immagine negativa dei longobardi come oppositori del papato e dei re franchi. In particolare nel *De fide Carolo regi servanda* – dopo una riflessione sulla necessità di amare anche i nemici in cui vengono citati un passo delle *Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno (XXVII, 2) e il Vangelo di Luca (XXIII, 34) – Incmaro propone l'esempio di papa Stefano II, che dopo aver chiesto l'aiuto di Pipino contro il nefandissimus Astolfo cerca in ogni modo di evitare inutili spargimenti di sangue<sup>763</sup>. Nel costruire la sua narrazione Incmaro non solo si appoggia a quanto scritto nel *Liber pontificalis*, ma include direttamente nel testo il passo della *vita* di Stefano II cui fa riferimento:

Sic et Stephanum Romanae sedis pontificem egisse in gestis eius legimus, quando ad Pippinum in Franciam venit pro S. Petri iustitiis super Haistulphum regem nefandissimum obtinendis. Nam cum inclytus rex Pippinus nec precibus, nec munerum oblationibus posset obtinere apud praefatum regem quiddam de sancti Petri iustitiis, exercitum adversus eum movit. Sed papa sanctus, ne sanguis effunderetur Christianorum, admonitiones et obsecrationes apostolicas exhibuit, et apud domnum Pippinum obtinuit. Sed Haistulfus superbia elatus super Francos, qui ad custodiam propriarum secundum iussionem Pippini clusarum venerant, fidens in sua ferocitate subito aperiens clusas, super eos diluculo cum plurimis irruit exercitibus. Sed iustus Iudex Dominus Deus et Salvator noster Iesus Christus victoriam paucissimis illis tribuit Francis, et multitudinem illam Longobardorum superantes trucidaverunt, et Haistulfus fugam arripuit, et a Pippino superatus Deo auspice fuit<sup>764</sup>.

---

<sup>761</sup> Reginone di Prüm, *Chronicon*, pp. 44-45. Per la brevissima descrizione della caduta di Desiderio si vedano invece pp. 48-49.

<sup>762</sup> Incmaro di Reims, *Hincmari archiepiscopi Rhemensis epistolae*, Ep. 278 p. 388: «Sed in libris illa satis notissima ad legendum oculis ingerunt, qualiter proavus suus Pipinus, a Stephano ipsius auxilium petente, et pro liberatione Romanae Ecclesiae in Galliam veniente, in regem sit unctus, cum adhuc degeret Romana Ecclesia sub nomine et non auxilio defensionis Graecorum imperatoris, et idem Pipinus non excommunicatione apostolica, sed virtute hostili Haistulfum qualemunque regem Christianum oppressit, et Italiam domuit, atque iustitias sancti Petri obtinuit. Similiter et quae avus eius Carolus temporibus Adriani et Desiderii regis Longobardorum egerit, et quomodo patriciatum Romanum suscepit».

<sup>763</sup> Incmaro di Reims, *De fide Carolo regi servanda*, Cap. VI, pp. 964-965.

<sup>764</sup> Si tratta delle pp. 449-450 dell'edizione di Duchesne, in corsivo sono stati evidenziati i passi che Incmaro inserisce nel suo testo senza apportare modifiche rispetto al *Liber*.

L'influenza su Incmaro è duplice: non solo egli utilizza il *Liber* innestandolo direttamente nel testo, ma recupera anche l'attributo *nefandissimus* assente nel passo della biografia stefaniana, sottolineando come la caratterizzazione negativa di Astolfo fosse fortemente legata al termine e di come esso si fosse radicato anche al di fuori di Roma. La pratica dell'intertestualità è d'altronde un elemento cardine nel metodo di scrittura di Incmaro, che all'interno dello stesso *De fide* e con particolare riguardo alla dimensione agiografica della sua narrazione utilizza con frequenza richiami più o meno espliciti ad altri testi<sup>765</sup>. Il modello polarizzante offerto dalla biografia papale costituisce una fonte di informazioni utile anche per gli autori successivi, in particolare per chi deve continuare a presentare determinati avvenimenti sotto una luce favorevole a Roma e ai carolingi.

Oltre a quanto si può apprezzare negli scritti di Incmaro, una testimonianza più lontana da Roma e dai sovrani carolingi in cui i longobardi appaiono connessi a un'aggettivazione di *nefas* è offerta dall'*Istoria Veneticorum* di Giovanni Diacono<sup>766</sup>. Si tratta di un testo datato al secolo X di fondamentale importanza per cercare di ricostruire le origini dei primi insediamenti lagunari precedenti a Venezia. Nella narrazione di Giovanni i longobardi compaiono più di una volta, in ragione del loro ruolo fondamentale nella nascita delle comunità lagunari, ma ciò che interessa in questa sede è come essi vengono definiti dal neoeletto patriarca di Aquileia, Elia. In un discorso attribuitogli dal cronista, egli afferma che dopo il flagello di «Attila Ungarorum rege (*sic.*)» e dopo il passaggio dei goti e di altri barbari non può sopportare i «Longobardorum infande gentis flagella», e si rende dunque necessario trasferire la diocesi a Grado<sup>767</sup>.

Si tratta di una ricostruzione alquanto libera delle invasioni barbariche, di cui i longobardi costituiscono l'ultimo e definitivo capitolo. Tuttavia essi si distinguono dagli “ungari” di Attila e dai goti proprio in virtù dell'attributo negativo *infandus*, forma scarsamente utilizzata già nella legislazione tardoimperiale ma pur sempre connessa a *nefas*. Seppur debole, ci si trova di fronte a un'eco del linguaggio denigratorio utilizzato dai papi nelle epoche precedenti, che evidentemente aveva trovato terreno fertile anche lontano da Roma.

Un nuovo riflesso, anche se diverso rispetto a quanto emerso nell'*Istoria Veneticorum*, è contenuto negli atti del secondo *Concilium Lemovicense*, datato all'anno 1031<sup>768</sup>, che tra gli altri riporta il discorso del vescovo Giordano di Limoges, il quale nella seconda sessione conciliare loda a i molti monasteri presenti nella sua diocesi e in particolare quello delle vergini,

---

<sup>765</sup> Si veda C. Bernard-Valette, *Pratique politique de l'intertexte hagiographique chez Hincmar de Reims*, pp. 121-123.

<sup>766</sup> Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*.

<sup>767</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>768</sup> *Acta Concilii Lemovicensis II*, PL 142.

il cui ruolo di intermediarie afferma essere stato posto in evidenza già da Gregorio Magno. Giordano cita la lettera del pontefice alla sorella dell'imperatore Teoctista<sup>769</sup>, in cui si affermava che «Inter tot Longobardorum gladios his nostris temporibus Roma nequaquam subsistere posset, nisi virginum sanctimonialium in hac urbe Romana congregationes suis orationibus tantae hostilitati resisterent»<sup>770</sup>.

Dopo Incmaro un altro documento di origine romana, seppur diverso per epoca e natura, viene utilizzato sia come base testuale data la sua autorevolezza, sia perché descriveva una situazione utile a rafforzare il discorso in cui viene inserito. Il vescovo non è interessato a una lettura critica della lettera gregoriana, ma considera il passo una testimonianza adatta a veicolare il suo messaggio: ancora una volta le affermazioni di Gregorio, come nel caso del falso *iudicatum* di Leone IV, sono un'ottima fonte di notizie per la posterità, anche in contesti diversi.

Dopo il concilio i longobardi tornano a essere menzionati da una voce interna al mondo romano e in particolare di un ecclesiastico di alto rango il cui operato si rivelò fondamentale nella riforma della Chiesa del secolo XI. Si tratta di Umberto di Moyenmoutier, cardinale di Silva Candida (1015-1061), che nel suo *Adversus simoniacos* si scaglia contro le pratiche simoniache molto diffuse e in certi casi ormai diventate prassi consueta all'interno della Chiesa. Il cardinale lamenta lo spoglio costante e implacabile delle chiese e dei reliquiari operato «non tantum Vandalus, Gothus, Hunnus, Longobardus, aut Hungarus est auctor, quantum Simoniacus hostis»<sup>771</sup>, che dona e vende i beni mobili e immobili della Chiesa, macchiandosi di una colpa inenarrabile.

I longobardi sono chiamati in causa in virtù della loro ferocia e della brama di ricchezza che li colloca a giusto titolo tra le tante altre *gentes* che in tempi diversi hanno devastato e saccheggiato l'Italia. Il tema della sequenza di distruzioni e di invasioni barbariche può essere in parte accostato a quello proposto dall'*Istoria* di Giovanni Diacono, secondo una modalità narrativa che pone in realtà le sue basi nella letteratura classica. L'inclusione dei longobardi nel catalogo degli invasori barbarici ha un duplice effetto: da un lato ne acuisce l'alterità presentandoli come l'ennesimo popolo barbaro razziatore che ha attraversato l'Italia e dall'altro ne trascura completamente il ruolo giocato nella storia della Penisola. Viene dimenticata una storia lunga più di due secoli all'interno della Penisola, allineandoli alle numerose ondate di “furia barbarica” – nel momento in cui scriveva Umberto il ricordo degli ungheresi doveva essere

---

<sup>769</sup> Gregorio Magno, *Registrum*, VII, 23.

<sup>770</sup> *Acta Concilii Lemovicensis II*, col. 1389.

<sup>771</sup> Umberto di Silva Candida, *Adversus simoniacos Libri III*, Liber II, Cap. XXXVI, p. 184. Un accenno alla visione della simonia nella concezione di Umberto è fatto in N. D'Acunzio, *Lotte religiose a Firenze nel secolo XI: aspetti della rivolta contro il vescovo Pietro Mezzabarba*, p. 311.

ancora vivo – che sul lungo periodo non aveva lasciato tracce del suo passaggio se non ricordi legati alle violenze commesse e rappresentati secondo stilemi ricorrenti e stereotipati. Si tratta di un'operazione di rimozione storica che in un certo qual modo costituisce l'onda lunga di quanto visto già alla fine del secolo VIII e che dimostra come soprattutto negli ambienti vicini al papa la memoria di determinati fatti storici venisse conservata secondo modelli stabili e ripetuti nel corso del tempo. Seppur probabilmente in modo non del tutto conscio, Umberto – e in misura minore Giovanni – riprende anche una modalità di rappresentazione propria dell'etnografia classica: i longobardi compaiono in un elenco assieme ad altri barbari senza nessun tipo di descrizione tranne il nome, prassi stilistica molto frequente non solo nella classicità ma presente anche in autori come il panegirista Nazario (prima metà del secolo IV) e Isidoro di Siviglia<sup>772</sup>. Quello del “catalogo barbarico” era un modo efficace di confinare l'alterità e al contempo aumentare la sensazione di pericolosità e di ferocia delle numerose *gentes* che minacciavano da fuori l'impero, impiegato in un contesto diverso ma altrettanto efficace<sup>773</sup>. Superata la retorica proposta dal cardinale di Silva Candida, lo studioso che desidera approfondire lo sguardo sulla memoria dei longobardi si trova nuovamente davanti a poche e scarse informazioni, che finiscono in tutti i modi per contribuire a diffondere l'idea piuttosto “piatta” e vacua di essi come barbari perennemente violenti e di fatto orientati verso la distruzione dell'Italia e del papato.

Nonostante, o forse proprio in virtù, della sua vacuità l'idea ebbe notevole fortuna, non perché andò acquisendo spessore col passare del tempo, ma in virtù della sua reiterazione all'interno di varie epoche e opere. Prova ne è il fatto che essa ricorre anche in una lettera di Pier Damiani (1007-1072), anch'egli figura di rilievo nella riforma gregoriana. Rivolgendosi al vescovo di Fermo Olderico nel 1062, egli sostiene che le persone non devono essere giudicate per il loro merito, ma per le loro qualità – a tale riguardo cita gli esempi dell'apostolo Pietro e di re Davide – e invita il suo interlocutore a separare la Chiesa e i suoi rappresentanti dalla violenza e dall'uso delle armi. Per avvalorare la sua tesi si avvale degli esempi di Ambrogio, che non utilizzò la violenza contro gli ariani che infestavano «crudeliter» la sua Chiesa, e di Gregorio Magno, che «tot rapinas ac violentias a Longobardorum est feritate perpessus»<sup>774</sup>. Damiani richiama l'attributo della *feritas* – che in realtà nell'epistolario di Gregorio non ricorre quasi mai a differenza di quando avviene invece nei *Dialogi* – ricollocando i longobardi in un

---

<sup>772</sup> R. Mathisen, *Catalogues of Barbarians in Late Antiquity*, p. 23-24.

<sup>773</sup> *Ivi* pp. 25-26.

<sup>774</sup> Pier Damiani, *Die Briefe des Petrus Damiani*, II, Ep. 87, p. 514.

quadro di più consueta *barbaritas* che autori precedenti e successivi a Gregorio avevano utilizzato e continuavano a utilizzare.

Umberto e Pier Damiani tornano a parlare di una Chiesa vessata dagli avversari perché si trovano in un momento storico di grande conflittualità, in cui il partito riformatore era fortemente avversato da quello imperiale che voleva invece mantenere lo *status quo*. In tal modo il loro operato diviene solo l'ultimo di una serie di numerosi esempi storici delle sofferenze patite dalla Chiesa, narrazione di grande effetto e utile a rafforzarne la posizione. Si tratta dell'ultima occorrenza a disposizione per il secolo XII, con la quale si cristallizza in maniera definitiva un'immagine che ancora oggi lo studioso si trova a fronteggiare per cercare di capire chi fossero veramente i longobardi. La forza di tale rappresentazione è sottolineata dal fatto che l'immagine offerta da Pier Damiani venne ripresa più di un secolo dopo da Elinando di Froidmont (1160ca-1229), monaco cistercense che nel suo *Chronicon* – sottolineando come gli uomini debbano essere giudicati non in base ai loro meriti ma in virtù delle loro qualità – citò gli esempi di Gregorio e Ambrogio affermando che «Gregorius multas rapinas et violentias a Longobardis passus est, Ambrosius ab Arianis»<sup>775</sup>, riprendendo seppur in forma abbreviata quanto scritto in precedenza e contribuendo così a riproporre il modello delle vessazioni subite da Gregorio per mano longobarda.

In tutti i casi esaminati emerge con chiarezza la direzione univoca fornita dalle diverse voci nel corso dei secoli al di là e al di qua delle Alpi. L'influenza della narrazione propagandistica impressa almeno in parte già a partire dall'epoca di Gregorio – seppur solo uno degli aspetti emersi dallo studio del suo epistolario – e poi proseguita con grande forza durante gli scontri del secolo VIII ha finito col plasmare in maniera unidirezionale la rappresentazione del mondo longobardo, riducendolo esclusivamente al nemico del papato e/o dei franchi.

Se negli scritti degli annalisti franchi, di Incmaro e di altri autori inseriti nell'orbita carolingia una simile tendenza appare quasi naturale – collocata com'era in una più ampia riaffermazione del potere carolingio – molto più interessanti sono le testimonianze successive come il cenno di Giovanni Diacono o del vescovo Giordano in sede conciliare, che mostrano quanto efficacemente il modello negativo della propaganda papale avesse compenetrato la storia dei longobardi. Anche Pier Damiani e il cardinale di Silva Candida forniscono a loro volta una testimonianza importante, perché rappresentano la continuità che all'interno della Chiesa e in specifico degli ambienti romani caratterizzava la memoria dell'epoca: una memoria in cui i papi

---

<sup>775</sup> Elinando di Froidmont, *Chronicon*, PL 212, XLVII, col. 971.

avevano temuto seriamente di venire inclusi tra i tanti vescovi longobardi, tematica che aveva una lunga storia e che era stata ripresa e adattata in base alle esigenze contingenti.

### **6.2.1 Due casi particolari: la ricezione dei *Dialogi* e la fortuna di una lettera del *Registrum***

Oltre ai casi prima ricordati, gli scritti di Gregorio Magno offrono altri esempi di reimpiego degni di interesse, perché amplificano una prospettiva distorta della presenza longobarda e del rapporto intrattenuto con essi dal pontefice. Si coglie un parziale riflesso dei *Dialogi* nel secondo libro del *Liber ad Amicum* di Bonizone di Sutri (1045 ca.-1090/1095), redatto dopo il 1085. Nel II libro in particolare, Bonizone si sofferma sulla descrizione delle devastazioni subite dall'Italia per mano dei barbari, gettando uno sguardo sul periodo compreso tra il regno di Costantino «usque ad Langobardorum crudelia regna»<sup>776</sup>. Alla fine di un elenco delle popolazioni che avevano invaso e strappato numerosi territori all'impero – seguendo una cronologia che unisce tutte le *gentes*, dai persiani ai saraceni, passando per unni, goti e vandali, nuovo riflesso di quanto visto con Umberto di Silva Candida – afferma che il «decimum cornu bestiae, Longobardica scilicet rabies, de vagina furoris Domini extracta, Italicas invasit regiones. De qua persecutione melius est silere quam pauca dicere»<sup>777</sup>. Bonizone fa riferimento a un passo dell'Apocalisse (17, 16) in cui vengono menzionate le dieci corna della bestia apocalittica corrispondenti ai dieci re destinati nella visione giovannea ad avere una sola ora di potere prima di cadere sconfitti dall'Agnello di Dio<sup>778</sup>.

Seppur mediato dalla sensibilità dell'autore, il risvolto escatologico legato alla calata dei longobardi particolarmente evidente negli scritti gregoriani – oggetto di grande attenzione nella visione di Remepto contenuta nei *Dialogi* – ricompare in tutta la sua forza e nel prosieguito del testo viene sottolineato allorché Bonizone lamenta delle «amaras et crudelissimas neces» inferte dai pagani longobardi ai danni dei cristiani, proseguite anche quando essi accettarono il battesimo ariano. A testimonianza delle sue affermazioni l'autore invita espressamente a consultare la fonte: «si quis harum calamitatum gnarus esse voluerit, legat Dialogorum librum et pontificalia gesta sanctorum, et inveniet calamitates calamitatum et miserias miseriarum»<sup>779</sup>. Non è dato sapere se le *gesta* dei pontefici cui si riferisce Bonizone corrispondano alle biografie del *Liber pontificalis*, ma appare chiaro che nella sua opera la rappresentazione della violenza

---

<sup>776</sup> Bonizone, *Liber ad amicum*, II, p. 575.

<sup>777</sup> *Ibidem*.

<sup>778</sup> Sul riutilizzo delle immagini apocalittiche nel corso del medioevo si veda J. Flori, *La fine del mondo nel Medioevo*.

<sup>779</sup> *Ivi*, p. 577.

barbarica offerta dall'agiografia gregoriana è accettata senza remore, anche in virtù del peso dell'*auctoritas* di Gregorio Magno.

La fama legata al testo e al suo autore costituiranno anche in seguito un viatico sufficiente a far sì che autori del calibro di Salimbene de Adam e Iacopo da Varazze citassero entrambi i *Dialogi* e in particolare l'episodio in cui il presbitero Santolo evita la decollazione invocando l'aiuto di san Giovanni (III, 37). Anche se in entrambe le menzioni l'interesse primario è rivolto verso il miracolo in sé e non verso la crudeltà longobarda si tratta in ogni caso di esempi importanti per cogliere appieno la fortuna nei secoli del testo gregoriano e della prospettiva sui longobardi in esso contenuta<sup>780</sup>. Salimbene riporta poi un altro episodio interessante perché offre diversi piani di lettura: in un dialogo tra due frati menzionati nella sua cronaca vengono commentate le teorie escatologiche di Gioacchino da Fiore, sottostimate da uno dei due perché già Gregorio Magno in un'omelia sui Vangeli aveva predetto la fine del mondo «eo quod Longobardi suo tempore venerant et omnia destruebant»<sup>781</sup>. Il testo gregoriano è adoperato per confutare una nuova visione di stampo escatologico finendo col vedere indebolita anche la sua efficacia: Salimbene cerca di dimostrare che così come il papa aveva errato nelle sue previsioni anche Gioacchino si trova in errore. Rimane invece invariato il dato dell'aggressività longobarda, che attraverso una nuova citazione – di fatto anch'esso una rappresentazione schematizzata della realtà – viene riproposto nell'opera del monaco francescano.

Oltre all'agiografia anche una tra le numerosissime lettere del *Registrum* gregoriano è stata citata spesso volte da parte della posterità: si tratta di quella diretta all'apocrisario Sabiniano nell'ottobre 594, con cui Gregorio respinge le accuse legate a un suo presunto ruolo nella morte del vescovo Malco, rettore del *patrimoniolum* romano in Dalmazia. Come è noto, all'interno della missiva il papa afferma che se lo avesse desiderato già da tempo la *gens* dei longobardi non avrebbe avuto né re né duchi «atque in summa confusione esset divisa» (V, 6). Il riferimento – un'esagerazione retorica che non permette di dedurre niente di concreto riguardo alla capacità del pontefice di influenzare le dinamiche interne al mondo longobardo – è stato preso a esempio da diversi autori, che lo declinano secondo esigenze e sensibilità diverse all'interno delle loro opere.

---

<sup>780</sup> Salimbene, *Cronica*, I, p. 312. L'autore cita anche il precedente episodio del torchio che ha come protagonista Santolo; Iacopo da Varazze, *Legenda aurea, De tempore peregrinationis*, CXXI, p. 885. Nella stessa sezione del testo, sebbene poco prima rispetto del riferimento alla lettera, viene citato anche l'episodio della chiave petrina che aveva respinto il tentativo di un longobardo di saggiarne la qualità, causandone la morte, come riferito da Gregorio nelle lettera alla sorella dell'imperatore Teoctista (*Registrum* VII, 23), si veda Iacopo da Varazze, *Legenda aurea, De tempore peregrinationis*, CVI, p. 709.

<sup>781</sup> Salimbene, *Cronica*, I, p. 662.

Come notato da Paolo Cammarosano, già Paolo Diacono nella sua *Historia Langobardorum* plaudeva alla decisione del papa, magnificandone la virtù cristiana che non gli consentiva di orchestrare la morte dei longobardi pur essendo questi pagani<sup>782</sup>. Dopo l'autore della celebre storia dei longobardi il primo a citare la missiva è Fulberto di Chartres (975ca-1028), che in una sua lettera sottolinea come un vescovo non debba in nessun modo prendere le armi scegliendo a esempio il caso di Gregorio<sup>783</sup>, principio ribadito anche nella *Concordia discordantium canonum* – prima raccolta di diritto canonico compilata tra il 1140 e il 1142 dal monaco camaldolese Graziano – in cui il concetto viene assunto a principio giuridico. Nella compilazione fa eco alla citazione della lettera a Sabiniano quella destinata ai *magistri militum* Maurizio e Vitaliano, che conferma la prospettiva di un ecclesiastico che non si occupa direttamente di fatti inerenti alla guerra<sup>784</sup>. Anche Gerhoh di Reichersberg (1093-1169) – teologo contemporaneo di Graziano – sottolinea l'importanza di tale divieto per gli ecclesiastici e cita la lettera gregoriana, cui premette l'osservazione della cura posta dal papa nell'evitare di colpire i longobardi che non muovevano guerra a Roma e li distingue da quelli che si comportavano con grande «nequitia». In questo modo egli cita, seppur indirettamente, sia la missiva ai *magistri militum* sia quella a Preicetizio di Narni, in cui Gregorio predicava l'importanza dell'apostolato presso i longobardi non cattolici<sup>785</sup>.

La fortuna della comunicazione a Sabiniano non venne meno nei secoli seguenti, dato che assurse a esempio paradigmatico dell'*humilitas* gregoriana – e per estensione di quella che compete a un uomo di Chiesa esemplare – sia nell'opera di Salimbene de Adam sia in quella di Iacopo da Varazze, i quali preferirono concentrarsi sull'esempio fornito dalla condotta di Gregorio, mettendo in secondo piano il valore “normativo” delle sue parole<sup>786</sup>. Le affermazioni del pontefice – che non era né in grado di influenzare la politica longobarda né tantomeno era interessato a farlo nel contesto specifico della lettera – offrono con l'aumentare della distanza spunti diversi a seconda dei contesti, ma come negli esempi legati ai *Dialogi* vengono considerate come istantanee affidabili del contesto in cui agiva il papa. Oltre a testimoniare il notevole credito goduto da Gregorio presso i posteri, il reimpiego diffuso della missiva contribuì a diffondere l'immagine alterata di un pontefice padrone dello scenario politico italico

<sup>782</sup> Cammarosano, *Nobili e re*, p. 51.

<sup>783</sup> Fulberto di Chartres, *Epistolae*, PL 141, Ep. CXII, col. 257.

<sup>784</sup> Graziano, *Concordia discordantium canonum*, pp. 958-959.

<sup>785</sup> Gerhoh di Reichersberg, *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia continuatio*, PL 194, Psalmus LXIV, 32, col. 29.

<sup>786</sup> Salimbene, *Cronica*, I, p. 378; la citazione della lettera segue quella di altre missive gregoriane, assunte a esempi di retta vita da parte di un ecclesiastico; Iacopo da Varazze, *Legenda aurea, De tempore deviationis*, XLVI, p. 295.

e di un mondo longobardo preda del disordine, nei fatti l'ennesima *gens* barbarica contrapposta alla civiltà difesa dalla Chiesa.

A riprova di simile continuità è possibile cogliere un riferimento alla missiva anche in un'opera più tarda come il *Commentariorum de rebus* dello storico dalmata Lodovico Cervario Tuberone (1455-1527), che testimonia come il «Divus Gregorius, ne arma in Longobardos moueret passus est eos Italiam uexare, asserens se Dei timore ab armis arceri», modello positivo che si contrappone a quello di papa Giulio II, che aveva guidato personalmente l'esercito nell'assedio della Mirandola<sup>787</sup>. La sintetica citazione, una critica alle azioni del papa Della Rovere giudicate inopportune per un ecclesiastico, fornisce una limitata ma interessante apertura sulla fortuna tarda dell'immagine delle vessazioni patite per mano dei longobardi che lo stesso Gregorio aveva contribuito in larga parte a creare, testimoniando la continuità di immagini che pur essendo lontane nove secoli mantenevano intatta la loro efficacia espressiva.

### 6.2.2 Riflessi indiretti del linguaggio papale

L'influenza della terminologia papale in chiave antilombarda va oltre la condanna diretta del passato longobardo e viene riutilizzata in contesti diversi, che contengono somiglianze con le fonti che in maniera più o meno diretta hanno a che fare con la *gens Langobardorum*. Si tratta in particolare di due opere, il *Chronicon* di Reginone di Prüm († 915)<sup>788</sup> e l'*Historia remensis ecclesiae* di Flodoardo di Reims (893/4-966)<sup>789</sup>. I due autori sono accomunati dall'aver conosciuto – anche se non è dato sapere quanto direttamente – le devastazioni portate all'Europa occidentale dalle ripetute incursioni degli ungheresi. Nelle loro descrizioni dei razziatori nomadi i due cronisti impiegano – all'interno di descrizioni che alternano dati desunti da fonti attendibili ad altri che invece sono di fatto stilemi letterari mutuati dall'etnografia tardo-antica – anche alcune espressioni legate alla condanna dei longobardi.

Per quanto riguarda l'opera di Reginone, dopo aver descritto la *gens Hungarorum* attraverso il recupero esteso delle descrizioni fatte da Ammiano Marcellino e Giustino degli Unni e degli Sciti, all'anno 889 si riferisce che «Huius igitur nefandissimae gentis crudelitate non solum memoratae regiones, verum etiam Italiae regnum ex permaxima parte devastatum est»<sup>790</sup>. Non si tratta di per sé di un dato rilevante se non si mette in evidenza il fatto che in tutta la sua

---

<sup>787</sup> Lodovico Cervario Tuberone, *Commentariorum de rebus quae temporibus eius in illa Europae parte quam Pannonii et Turcae eorumque finitimi incolunt gestae sunt, libri XI*, VIII. Per una breve biografia S. Gliubich, *Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia*, pp. 81-82.

<sup>788</sup> Reginone di Prüm, *Chronicon cum continuatione Treverensi*. Sul contesto di produzione dell'opera e sul riflesso degli eventi storici su di essa si veda S. MacLean, *Insinuation, Censorship and the Struggle for Late Carolingian Lotharingia in Regino of Prüm's Chronicle*.

<sup>789</sup> Flodoardo di Reims, *Historia remensis ecclesiae*. Per alcune considerazioni sull'opera e sulla sua struttura si veda M. Sot, *Les dossiers d'un historien au Xe siècle: Flodoard de Reims*.

<sup>790</sup> Reginone, *Chronicon*, p. 313.

cronaca l'abate di Prüm non usa mai il superlativo di *nefas* se non nel caso citato, mentre viene utilizzato *nefarius* in sole due occasioni. Se si allarga lo sguardo anche al *De ecclesiasticis disciplinis*, testo che regola la vita del clero, le occorrenze del superlativo si riducono a una sola, peraltro una citazione della già menzionata lettera di papa Simmaco a Cesario di Arles<sup>791</sup>. Quello con cui si etichettano i selvaggi ungarici è quindi un vero e proprio *unicum* nell'opera di Reginone e risente in qualche modo dell'influenza della fonti papali.

A dimostrazione di ciò basti pensare che nella cronaca trovano spazio anche gli eventi legati alle campagne in Italia di Pipino e alla conquista del regno longobardo compiuta da Carlo Magno la cui base testuale è costituita dalle fonti annalistiche franche, dove non si utilizza mai il superlativo di *nefas* in connessione con i longobardi. Simile riflessione può aggiungere elementi utili allo studio della diffusione della memoria dei longobardi attraverso la retorica papale perché, pur cambiando soggetto, Reginone ha assimilato un modello e la terminologia a esso legata in base al quale gli ungarici, come i longobardi prima di loro, non possono che essere etichettati come invasori selvaggi. Non si tratta per l'autore di una carenza di argomenti o di riproporre un modello ormai logoro, ma anzi di ricollegarsi a una tradizione di grande valore che possa dare ulteriore lustro alle sue parole.

Al contrario, Flodoardo, nella sua storia della chiesa di Reims, inserisce due notazioni temporali legate alle razzie compiute dagli ungarici per dare maggiore profondità temporale alle vicende narrate e mettere in relazione col presente gli eventi legati alle gesta dei suoi predecessori. In due occasioni egli crea un legame tra passato e presente affermando rispettivamente: «priusquam Gallia gladiis Hungarorum laceranda traderetur»<sup>792</sup> e «Quando nuper hae Galliarum patriae, peccatis nostris impellentibus, Hungarorum gladiis dilacerandae sunt traditae»<sup>793</sup>. Impossibile non fare un parallelo con la fortunatissima immagine proposta dall'epistolario gregoriano, che ben al di là dell'epoca del pontefice, e probabilmente delle sue aspettative, trova nello scritto del vescovo di Reims nuova linfa e in un certo senso un nuovo avversario.

Viene ripresa non solo l'immagine in sé, ma anche il contesto dal sapore escatologico: gli ungarici sono una manifestazione della collera divina e giungono come una punizione. A questo proposito è possibile fare un ulteriore collegamento con l'opera gregoriana, dato che parte dell'espressione usata da Flodoardo ricorre nella lettera del 595 indirizzata a Maurizio (V, 37), che lamenta del fatto che «cuncta in Europae partibus barbarorum iuri sunt tradita» a causa dei

---

<sup>791</sup> Reginone di Prüm, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, II, 162, p. 314. La lettera di Simmaco è contenuta in *Epistolae arelatenses genuinae*, 26, pp. 37-39.

<sup>792</sup> Flodoardo, *Historia ecclesiae remensis*, I, 25, p. 130.

<sup>793</sup> *Ivi*, II, 3, p. 139.

peccati commessi dai regnanti e soprattutto dai sacerdoti. Anche la prima omelia sui Vangeli ricorre a una simile espressione, quando afferma che il papa aveva visto dei segni nel cielo «priusquam Italia gentili gladio ferienda traderetur»<sup>794</sup>. Inoltre nel commento a Giobbe egli riferisce di un episodio citato nel I libro di Samuele (18, 25), in cui Saul chiede a David di portargli cento prepuzi dei Filistei per poter sposare sua figlia sperando, afferma Gregorio, che «ut cum provocatus miles ultra se excrescere quaereret, inimicorum gladiis traditus vitam finiret»<sup>795</sup>. Flodoardo ha quindi ripreso alcuni elementi della retorica gregoriana adattandoli al suo contesto, fornendo una nuova testimonianza della diffusione degli scritti di Gregorio Magno e della fortuna di determinate espressioni. Sebbene i longobardi siano lontani dalla scena, l'immagine delle spade dei nemici "barbari" che devastano e distruggono rimane estremamente efficace.

Sia per Reginone sia per Flodoardo la memoria dei longobardi, riattualizzata indirettamente con la descrizione degli ungheresi mediante l'uso delle stesse espressioni di condanna, è condensata in un modello negativo che fornisce la base per un reimpiego molto efficace. L'influenza degli scritti gregoriani è evidente e fornisce una nuova testimonianza dell'inappellabile inquadramento negativo dei longobardi.

---

<sup>794</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, I.I.1.

<sup>795</sup> Gregorio Magno, *Moralia* I, VI.18.30 «Sic Saul dum David subiectum quotidiano succrescere virtutum successu conspiceret, suam ei in coniugium filiam spondit, atque in eius dotem centum dari ab eo Philistinorum praepudia petiit, ut cum provocatus miles ultra se excrescere quaereret, inimicorum gladiis traditus vitam finiret, sicut scriptum est: Non habet rex necesse sponsalia, nisi tantum centum praepudia Philistinorum, ut fiat ultio de inimicis regis. Porro Saul cogitabat tradere David in manus Philistinorum; sed David dispositionis intimae favore roboratus, centum se dare perhibuit, et ducenta praepudia reportavit. Cuius nimirum operis Saul argumento superatus, superna providentia in sapientiae suae est consilio comprehensus; quia unde succrescentis militis vitam se exstinguere credidit, virtutis eius gloriam inde cumulavit».

## Conclusioni

L'indagine condotta su oltre due secoli di storia del papato e dei longobardi ha consentito di far luce sulla persistenza di alcune espressioni mutuata dal mondo classico, che si sono affiancate nel corso del tempo ad altre tratte da contesti differenti o realizzate *ex novo*. La dimensione linguistica riflette quella politica, che vede le vicende del regno longobardo e del papato seguire strade parallele che talvolta si intrecciano per poi finire sullo stesso concitato capolinea. Lo studio diacronico ha consentito di tracciare un percorso non sempre nitido e continuo, in linea con gli sviluppi e le trasformazioni delle due realtà. Allo stesso tempo anche il linguaggio utilizzato per la descrizione, in genere negativa, della *gens Langobardorum* non rimane sempre identico a sé stesso, contrariamente a quanto è possibile vedere da una prima indagine. Anche nel momento di maggiore difficoltà per i papi, a partire dallo scontro con Astolfo, la retorica papale non si affida a una sola base testuale, ma in più occasioni cerca nuove fonti cui attingere. Se in particolare gli aggettivi tratti da *nefas* sin dalla tarda antichità sono legati a concetti afferenti alla legittimità del potere che mettono in connessione impero e papato nella loro contrapposizione ai longobardi nel corso del tempo, allo stesso tempo gli stessi termini vedono all'interno dei vari momenti storici un loro impiego differente che talvolta rompe anche in maniera netta tale continuità. Ciò deriva in parte dal fatto che la terminologia oggetto di interesse in questa sede propone talvolta una ricchezza di significati difficilmente inquadrabile in una singola categoria. La ricerca condotta ha permesso di mettere in evidenza tale ricchezza, attraverso "sconfinamenti" cronologici che non hanno ristretto il campo di indagine alla storia politica dei longobardi e del loro regno in Italia.

Uno degli ovvi vantaggi dello storico è la possibilità, in linea di massima, di sapere come si sono sviluppate le cose successivamente agli eventi che costituiscono il suo oggetto di studio. Tale capacità può essere controproducente, perché nell'accostarsi a un tema specifico lo studioso non può evitare di avere in mente gli sviluppi successivi. Si tratta di un aspetto pressoché ineludibile e uno degli ostacoli più difficili da superare nello studio della storia, che rischia di far ricadere gli eventi in un rapporto causa-effetto troppo stringente rispetto ai molteplici sviluppi in cui si può diramare la realtà. Una simile visione deriva in parte da una concezione lineare del tempo che pone le sue origini nel cristianesimo e che suggerisce uno sviluppo in linea retta degli eventi, mentre non si dovrebbe smettere di sottolineare come la relativa casualità degli eventi storici vada sempre presa in considerazione, pena la loro concezione come una serie di situazioni necessariamente concatenate in maniera aprioristica.

L'approccio adottato in questa sede ha permesso di lavorare tenendo uniti ma distinti il tempo diacronico e quello sincronico, consentendo di sgombrare il campo da molte

interpretazioni viziate da pregiudizi e consuetudini storiografiche e aprendo nuove prospettive su temi ben noti ma spesso affrontati con un eccesso di “finalismo”. Se è vero che «lo storico si occupa prevalentemente di cogliere i risultati globali delle azioni»<sup>796</sup>, avere davanti agli occhi il fatto in sé compiuto non aiuta a mettere in discussione le proprie certezze e le fonti interrogate. Se nell'introduzione alla nostra ricerca è stato affermato che allargare il campo di indagine – soprattutto alla dimensione tardoantica di certi termini – porta con sé il rischio di perdere di vista l'oggetto principale di studio, ampliare l'arco cronologico e analizzarne i singoli momenti facendoli poi dialogare tra loro ha consentito di dare risposte nuove a temi noti.

Nel processo di ricostruzione storica ci si trova spesso schiacciati dall'immagine di un papato dalle prospettive universali, affermatosi in realtà posteriormente rispetto agli eventi ripercorsi in questa sede. Nel secolo VIII il papato non aveva ancora definito la sua identità in senso universalistico; al contrario, nel confronto con gli ultimi re longobardi e con i re carolingi emerge un papato ripiegato su una dimensione decisamente ristretta anche sul piano territoriale. Basti pensare che l'immagine delle pecore del Signore affidate al buon pastore pontificio, spesso utilizzata nel secolo VIII, risale all'epoca di Leone I, secondo cui Roma era simile a una nuova Gerusalemme in virtù della fondazione apostolica della città. Nelle lettere del *Codex* la definizione di «popolo eletto» viene estesa anche agli abitanti di Ravenna e della Pentapoli, in base alle definizioni *oves periturae/oves perditae*, cambiando la destinazione dell'immagine. Leone infatti estendeva a tutti la definizione di “romani” in una concezione pienamente universalistica del concetto, mentre i papi del secolo VIII restringevano il campo ai territori che ambivano a controllare, riflettendo nella terminologia una nuova coscienza di sé acquisita nel corso del tempo, soprattutto nel suo nuovo ruolo di detentore del potere temporale in assenza dell'impero bizantino<sup>797</sup>.

Anche la collaborazione con i franchi, che per consuetudine storiografica è data troppo spesso per assodata, si basa in realtà su una serie di intuizioni e tentativi che dimostrano come alla base non ci fosse una precisa progettualità, ma una serie di decisioni prese in risposta alle contingenze politiche. Sembra che gli eventi cruciali della seconda metà del secolo in cui il papato si lega ai franchi contro i longobardi e l'Impero sia frutto di due diverse spinte: una di lungo periodo che prende le mosse a partire dalla frattura dell'unità del dominio bizantino in Italia con l'invasione longobarda del 568. Dopo tale rottura la distanza con l'Impero va sempre più aumentando anche in virtù della creazione di una classe dirigente legata alle aristocrazie locali e in particolare romane, che per tutto il VII e per la prima parte del secolo VIII vedono la

---

<sup>796</sup> J. Topolsky, R. Righini, *Narrare la storia*, p. 22.

<sup>797</sup> Arnaldi, *Le origini dello Stato della Chiesa*, pp. 101-103.

loro identità e autonomia da Bisanzio rafforzate<sup>798</sup>. L'altra invece è frutto di una decisione contingente presa da papa Stefano II, ossia quella di legarsi definitivamente a Pipino e ai Franchi per veder confermate le proprie aspirazioni territoriali, che si limitavano di fatto a Roma e ai territori esarcali, conquistati definitivamente dal re longobardo Astolfo nel 751. Da questa decisione emerge, anche attraverso la lettura delle lettere del *Codex Carolinus* e almeno in parte del *Liber pontificalis*, un rapporto che per tutto il periodo immediatamente precedente al crollo del regno longobardo e anche successivo è ancora in fase di definizione e vive momenti di tensione.

La prospettiva basata sullo sguardo “da fuori” finisce col dire molto di più sull'osservatore che sull'osservato: agli occhi dei papi i longobardi assumono una fisionomia riassunta spesso in pochi tratti, insufficienti a fornire la ricchezza e gli sviluppi di un'esperienza storica più che bisecolare. Come spesso accade, le modalità attraverso cui si esplicita la rappresentazione finiscono col modificarne l'oggetto<sup>799</sup>, rendendo di fatto impossibile andare oltre il velo degli stereotipi e degli attributi infamanti. L'attenzione posta alle aggettivazioni negative adottate ha tuttavia consentito di notare come, a differenza di quanto troppo spesso si è soliti affermare, tra papato e longobardi vigesse una relativa indifferenza fino almeno al secolo VIII. In particolare, allargare lo sguardo ai periodi precedenti e successivi ai due secoli in cui i longobardi videro il loro regno diventare progressivamente uno degli attori più importanti dell'Occidente europeo, ha permesso di rivalutare sotto una luce nuova molti aspetti della retorica papale e quindi dello sguardo dei vicari di Pietro verso la *gens langobardorum*.

Anche il pontificato di Gregorio Magno, ricchissimo di fonti e perciò oggetto di un approfondimento impossibile da realizzare per altre epoche, mostra come il celebre pontefice non fosse né ossessionato dal pericolo longobardo, né tantomeno stesse cercando in ogni modo di eliminarne la presenza dalla Penisola. Sul pontificato gregoriano, e a ben vedere anche su quelli dei suoi successori, pesano il giudizio degli storici e gli esiti infausti per il *regnum* occorsi nel 774, la cui ombra si estende sia in avanti sia all'indietro, influenzando la lettura delle fonti e invitando a un approccio di lungo periodo che si sforza di trovare le basi della futura sconfitta dei longobardi già a partire dal 568. A più riprese diversi studi hanno cercato, a torto, di inquadrare i rapporti precedenti alla luce di quanto occorso durante gli ultimi e concitati anni del regno longobardo in qualità di entità politica autonoma, in un *descensus ad inferos* da cui non si poteva tornare indietro. Si tratta di fatto di uno degli esiti più distanti nel tempo

---

<sup>798</sup> Sulle dinamiche generali si veda T. Brown, *Gentlemen and officers: Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554-800*.

<sup>799</sup> T. Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, p. 226.

dell'efficacissima propaganda denigratoria elaborata dal papato del secolo VIII, che come emerso nell'ultimo capitolo della nostra ricerca ebbe un peso notevole nell'orientare la lettura degli eventi già a partire dal secolo IX sia all'interno che all'esterno del mondo romano. Tale impostazione ha con molta probabilità influenzato gli storici allorché si è trattato di analizzare il ruolo delle aggettivazioni di *nefas* nella rappresentazione dei longobardi, portando a uno schiacciamento di prospettiva che l'approfondita analisi dell'impiego del termine condotta per esempio sul pontificato di Gregorio Magno ha consentito di sfumare notevolmente e almeno in parte di ridimensionare.

Un noto studio di Bernard Bavant ha descritto in maniera efficace le varie fasi della nascita del ducato romano in età altomedievale: la tesi di fondo è che la compagine territoriale che faceva capo ai pontefici è nata mediante un processo per sottrazione, a seguito delle progressive acquisizioni longobarde che hanno ridotto i territori posti sotto il controllo di Roma<sup>800</sup>. Allo stesso modo lo sguardo verso i longobardi e la loro presenza più o meno incombente, in particolar modo nel secolo VIII, ha contribuito senza dubbio a definire i contorni di un'identità "romana" dei pontefici e delle loro aspirazioni<sup>801</sup>. Il concetto di "identità" è talmente ampio e sfaccettato, oltre che divisivo, da rendere difficile trovare una definizione univoca, ma la contrapposizione tra due realtà contribuisce senza dubbio alla ricerca da parte degli interlocutori di caratteristiche definite e immutabili che li possano distinguere l'uno dall'altro. Se è vero che di fatto ciascuna realtà non ha una singola identità ma è costituita da molteplici elementi, la tendenza comune, alla base delle contrapposizioni nette che generano tensioni e violenza, è quella di scegliere un'affiliazione unica che fornisca una (illusoria) stabilità<sup>802</sup>.

L'identità nasce almeno in parte negando l'alterità e il papato, soprattutto a partire da Stefano II, compie un'operazione simile quando cerca di elaborare una contrapposizione netta tra lo schieramento franco-papale e quello longobardo, perché ha la necessità di legittimare il suo ruolo e i ripetuti attacchi dei franchi al regno longobardo<sup>803</sup>. Per fare ciò egli supera il modello fornito dagli scritti di Pelagio II e Gregorio Magno, elaborando nella sua condanna di Astolfo un'immagine che vedeva amplificati elementi demoniaci senza rinunciare agli stereotipi che avevano fatto la fortuna della figura idealtipica del *rex gentium*. Allo stesso tempo, la relazione con i longobardi è importante perché l'identità del papato viene definita in maniera più completa

---

<sup>800</sup> B. Bavant, *Le duché byzantin de Rome. Origine, durée et extension géographique*, in particolare pp. 86-87. Per una revisione ad alcune considerazioni contenute nel saggio si vedano G. Arnaldi *Alle origini del potere temporale dei papi: riferimenti dottrinari, contesti ideologici e pratiche politiche*, p. 66 e più recentemente P. Delogu, *Sedes regni-urbis ecclesiae: Roma fra la tarda antichità e l'alto medioevo*, p. 93.

<sup>801</sup> Ma cosa significava sentirsi "romani" nel secolo VIII? Sul tema si veda C. Gantner, *Romana urbs: levels of Roman and imperial identity in the city of Rome*.

<sup>802</sup> A. Sen, *Identità e violenza*, pp. 5-6.

<sup>803</sup> Sull'idea di identità come negazione dell'"altro" si veda F. Remotti, *Contro l'identità*, pp. 61-64.

anche attraverso la contrapposizione con il nemico longobardo<sup>804</sup>. Tale scelta è dovuta anche al fatto che insistere sulle differenze identitarie diventa un modo per accedere alle risorse in un mondo caratterizzato da una competizione costante e definire in maniera netta i contorni dei soggetti che partecipano alla lotta<sup>805</sup>, osservazione che consente di comprendere appieno l'importanza attribuita dai pontefici nella metà del secolo VIII ai territori contesi ai longobardi.

Lo studio delle ricorrenze di *nefas*, cui è stata aggiunta la *perfidia*, solitamente trascurata dagli studiosi, ha permesso – oltre a cogliere almeno in parte uno fra i tanti elementi del rapporto che intercorre tra mondo classico e medievale – di studiare i conflitti tra papato, longobardi, Impero e franchi attraverso la lente specifica fornita da una terminologia che sul piano semantico e culturale ha diversi impieghi e significati. Al contempo l'accostamento della *perfidia*, attraverso un confronto costante tra le occorrenze dei due termini, ha fornito nuove coordinate per lo studio della retorica papale, allargando un campo di indagine altrimenti limitato ad alcune citazioni molto note ma non sufficienti a esaurire un'analisi che si è rivelata ben più stratificata. Se anche termini come *nefandissimus* ricorrono inalterati nella forma da Pelagio II ad Adriano I – le menzionate “etichette” di Gasparri – non si può ignorare il fatto che vengano utilizzati con finalità simili ma al contempo diverse in base all'epoca in cui ricorrono: in particolare Adriano I si riappropria di tale terminologia non perché fedele suddito dell'Impero, ma perché ambisce a dare alle sue comunicazioni una connotazione “imperiale” basandosi sulle espressioni stigmatizzanti utilizzate in precedenza nella legislazione e nelle missive di Bisanzio. Tali parole costituiscono inoltre un'ottima cartina di tornasole nel cercare di comprendere la trasmissione e la trasformazione di concetti complessi e stratificati che traevano le loro origini nella classicità, consentendo di delineare linee di continuità e frattura sul piano culturale. Impiegare *nefas* e *perfidia* secondo accezioni più lontane o talvolta più vicine da quanto avveniva nell'evo antico non significa solo abbellire i propri scritti con lazzi stilistici, ma continuare almeno in parte a utilizzare determinate categorie concettuali. Simile discorso si attaglia molto bene all'epoca di Gregorio, in cui il pontefice, al di fuori delle comunicazioni con Bisanzio, non utilizza mai *nefas* e le sue aggettivazioni in contesti diversi da quelli che emergono già nella legislazione imperiale tardoantica e soprattutto nelle missive dei pontefici dei secoli V e VI.

Studiare il linguaggio permette di gettare luce sui processi culturali e politici interni alla Chiesa, che nel suo percorso millenario ha vissuto fasi diverse, ciascuna contenente elementi di connessione e altri in contrapposizione con la precedente. I termini oggetto della ricerca

---

<sup>804</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>805</sup> F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, p. 35.

consentono anche di capire, attraverso la loro presenza frequente nel corso dei più di 200 anni di storia che i papi vivono accanto ai longobardi, quanto il quadro e il contesto all'interno del quale venivano utilizzati fosse cambiato o presentasse linee di continuità più o meno evidenti. Seguire il filo costituito dalle ricorrenze di *nefas* e *perfidia* permette di visualizzare una narrazione parallela a quella dello sguardo sui longobardi con cui spesso si intreccia e che rappresenta il legame tra essi, i pontefici e il grado di consapevolezza anche politica raggiunto dai vicari di Pietro nel corso dell'alto medioevo. Inoltre le linee di continuità col mondo classico sono un mezzo importante per comprendere la permanenza e la trasformazione di concezioni legate alla politica, alla società e alla religione, come quelle che fanno capo a *nefas* e *perfidia*. Ne consegue una volta di più che allargare il campo di indagine allontana l'oggetto principale della ricerca, ma solo apparentemente, poiché consente di guardare da una distanza maggiore un tema inquadrandolo meglio grazie alla presa di coscienza del contesto in cui è inserito. Dare spazio a un tema non connesso esclusivamente all'oggetto principale della ricerca da un lato ridimensiona l'unicità e l'importanza di un fenomeno, dall'altro fornisce nuova linfa apportando elementi di novità a un tema già dibattuto.

Di fatto lo sguardo di Roma sui longobardi vive di due momenti principali, quello che va da Pelagio II a Onorio I e quello del secolo VIII, entrambi seppur in maniera diversa momenti di tensione più o meno forte tra le due realtà. Si tratta di due istantanee insufficienti a dipingere un quadro completo che possa cogliere tutte le sfumature di una ricchezza di scambi, scontri e relazioni che pure ha lasciato una seppur minima traccia di sé: basti pensare alle evidenze archeologiche che spesso riflettono un quadro differente rispetto a quanto viene proposto nelle fonti narrative. La lente a disposizione dello studioso non può che essere offuscata dalla tensione che emerge nelle lettere di Gregorio e dei papi compresi tra Stefano II e Adriano I, risentendo della contrapposizione delineata in maniera netta presente al loro interno. Ciò detto, nel caso specifico di Gregorio Magno la ricchezza e la varietà della sua produzione scritta permettono di andare oltre le prime, epidermiche impressioni per mostrare uno sguardo molto più equilibrato gettato sui longobardi dal papa di quanto certi passi, eccessivamente consumati dal ruminare intellettuale, non mostrino o meglio non sembrino mostrare. Se guardare con spirito critico alla retorica gregoriana può generare nuove conclusioni, ridurre tutto a mero artificio letterario rischia di far perdere la ricchezza e la complessità del pensiero del pontefice, le cui opere offrono differenti risposte in base allo sguardo rivolto a esse. In tal senso il tentativo di riconnettere l'uso di espressioni frequenti nell'epistolario gregoriano – come quelle legate a *nefas* o l'immagine delle spade – a una dimensione più prettamente teologica, ha condotto a riconsiderare il loro ruolo negli scritti di Gregorio e a sfumarne nettamente l'importanza. Nella

nuova ottica fornita dalla nostra analisi simili espedienti retorici mostrano di avere non solamente un peso specifico minore, ma anche obiettivi diversi dalla mera catalogazione politica dei longobardi. Simile varietà si percepisce quando l'epistolario viene messo a confronto con altre opere del pontefice e in particolare con i *Dialogi*, che offrono uno spaccato molto diverso del mondo longobardo e anzi della *barbaritas* come categoria concettuale.

Per quanto riguarda invece il secolo VIII la descrizione dei fatti e dei personaggi o meglio la loro rappresentazione (che talvolta non coincidono) finisce col promuovere un'immagine negativa dell'esperienza longobarda che si proietta sia all'indietro che in avanti nel tempo. In tal modo anche gli scritti di Gregorio Magno vengono letti da un'altra prospettiva, che li uniforma al modello vincente della condanna finale impoverendoli. Una dinamica simile determina le modalità attraverso cui i temi ricorrenti in Gregorio vengono letti dalla posterità, a partire dai papi del secolo VIII: le espressioni retoriche celano la vera natura del suo rapporto con i longobardi, acquisendo un peso e una dimensione tali per cui le possibilità lasciate aperte al dialogo presenti negli scritti del celebre papa vengono dimenticate in favore di una raffigurazione dicotomica del confronto con i longobardi.

Tale prospettiva finisce inevitabilmente con l'influenzare anche chi scrive di storia dopo gli eventi descritti o chi utilizza a scopo normativo alcuni tra i testi gregoriani, che in virtù dell'importanza del loro autore conobbero notevolissima risonanza per tutto il medioevo. Il giudizio negativo assunto a definitiva condanna dell'esperienza storica longobarda opera sia nei termini di una semplificazione, sia in quella di una messa tra parentesi del mondo longobardo. In tal senso gli autori che rileggono le opere precedenti, in particolare quelle di Gregorio, si dimostrano incapaci o semplicemente non intenzionati a leggere il fenomeno nella sua complessità – senza dimenticare il dato ovvio che mancavano degli strumenti a disposizione dello studioso contemporaneo per esaminare un testo – preferendo di gran lunga affidarsi alla bontà delle *auctoritates* che costituivano un modello di riferimento importante per la posterità, per poi riutilizzare – anche in contesti differenti, come nel caso di Reginone e Flodoardo – espressioni di condanna mutate da narrazioni precedenti. In realtà operando in questo modo gli autori a partire dal secolo IX finiscono talvolta con l'attribuire alle espressioni e ai termini reimpiegate significati almeno in parte nuovi, in base a una lettura autonoma degli avvenimenti passati, primo fra tutti il caso della rilettura della vita di Gregorio offerta da Giovanni Immonide.

Lo sguardo modificato da pregiudizi e dalla narrazione deformante proposta nelle fonti papali ha goduto di una fortuna tale che ancora oggi si fatica a demolire alcuni stereotipi: si pensi al caso della presunta visione “differenziata” di goti e longobardi nei *Dialogi* oppure alla

prospettiva deterministica adottata per inquadrare le missive di Gregorio II. Appaiono evidenti limiti nell'interpretazione della storia longobarda di una parte della storiografia italiana, ancora oggi pronta con troppa facilità a etichettare i 200 anni di storia del *regnum Langobardorum* come una parentesi di violenza e arretrata barbarie portata dagli invasori "germanici". Tale interpretazione, in vigore fino almeno agli anni '80 del secolo scorso e talvolta ancora oggi seguita<sup>806</sup>, pone le sue basi nell'epoca risorgimentale e ha esercitato una vasta influenza anche nelle epoche successive, viziando alla radice il dibattito e le varie letture dell'esperienza storica longobarda<sup>807</sup>. Una simile lettura è radicata nella presentazione degli eventi e delle fonti a disposizione già a partire dal medioevo, come osservato nell'ultimo capitolo, dove la forza di alcune immagini proposte nelle fonti papali e in particolare nelle lettere gregoriane trovano vasta risonanza in virtù dell'importanza del loro autore. È sufficiente pensare alla fortuna e all'impiego anche normativo di alcune di esse o alla loro influenza diretta e indiretta sulla trattatistica altomedievale, cui vanno aggiunte le biografie del *Liber pontificalis*, che contribuiscono a creare un modello di nemico barbaro e violento attorno a un numero circostanziato di espressioni di grande efficacia<sup>808</sup>. Se è vero che quella che conta è la storia «inculcata nella testa delle persone»<sup>809</sup>, il caso della rappresentazione dei longobardi dimostra come le esigenze contestuali e politiche del secolo VIII abbiano influenzato la lettura degli eventi e condotto generazioni di autori e studiosi, già a partire dal medioevo, a descrivere un quadro che in larga misura è esistito solo nelle pagine studiate nel corso della nostra ricerca.

---

<sup>806</sup> S. Gasparri, *I Germani immaginari e la realtà del regno. Cinquant'anni di studi sui Longobardi*.

<sup>807</sup> S. Gasparri, *La storiografia italiana e i secoli bui: l'esempio dei Longobardi*, in particolare pp. 187-190. Va detto che allo stesso tempo già nel corso del medioevo non mancano le tradizioni che riservano un ruolo positivo in particolare alla figura di Desiderio e Adelchi, in contrasto con la tendenza predominante che vede descritti gli eventi del secolo VIII secondo l'accentuazione del quadro già negativo cui solitamente vengono associati i longobardi; si veda G. Maroni, *La memoria di Desiderio e Adelchi nella tradizione medievale*.

<sup>808</sup> Il *Liber* in particolare si presta a una profonda riscrittura della storia in senso propagandistico a sostegno dei papi, anche in periodi precedenti allo scontro con i longobardi, come nelle *vitae* di Martino I e di Vigilio. Sulla seconda si veda C. Sotinel, *Mémoire perdue ou mémoire manipulée: le Liber pontificalis et la controverse des Trois Chapitres*.

<sup>809</sup> F. Gatti, *Bilal. Viaggiare, lavorare, morire da clandestini*, p. 166.

## Bibliografia

### Fonti

*Acta Concilii Lemovicensis II*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 142, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 1353-1400.

Agapito I, *Epistolae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 66, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 35-76.

Agatone, *Epistolae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 87, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 1161-1258.

Agostino di Ippona, *Sermones/Discorsi sui tempi liturgici*, IV/1, Roma 1984 (Opera di sant'Agostino XXXII/1).

Agostino di Ippona, *Sermones/Discorsi sul Vecchio Testamento*, III/1, a cura di P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, Roma 1979 (Opera di sant'Agostino XXIX).

Agostino di Ippona, *Enarrationes in Psalmos/Esposizioni sui salmi*, voll. I-II, Roma 1967-1970 (Opera di sant'Agostino XXV/1-2).

*Alcuini epistolae*, a cura di E. Dümmler, in *MGH, Epistolae*, IV, *Epistolae Karolini Aevi*, II, Berolini 1895, pp. 18-481.

Aldelmo di Malmesbury, *De virginitate*, in *MGH, Scriptores, Auctores antiquissimi*, 15, I, *Prosa*, pp. 209-323.

Ambrogio, *Lettere*, 1, a cura di G. Banterle, Roma 1988.

Ammiano Marcellino, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, a cura di W. Seyfarth, voll. I-II, Stuttgart-Leipzig 1999.

*Annales Regni Francorum*, a cura di F. Kurze, in *MGH, Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 6, Hannoverae 1895.

Anonimo, *De rebus bellicis*, a cura di R. I. Ireland, Leipzig 1984.

Beda, *In librum beati patris Tobiae allegorica expositio*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 91, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 923-938.

Beda, *Homiliarum Evangelii in 3. Opera Homiletica, 4. Opera Rhythmica*, a cura di D. Hurst, Turnhout 1955 (CCSL 122).

Beda, *In Lucae Evangelium expositio; In Marci Evangelium expositio*, a cura di D. Hurst, Turnhout 1960 (CCSL 120).

Beda, *In primam partem Samuhelis libri IV; In regum libri XXX quaestiones*, a cura di D. Hurst, Turnhout 1962 (CCSL 119).

Beda, *Libri IV in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectioem Ismahelis adnotationum*, a cura di Ch. W. Jones, Turnhout 1967 (CCSL 118A).

Beda, *Expositio Apcalypseos* a cura di R. Gryson, Turnhout 2001 (CCSL 121A).

*S. Bonifatii et lulli epistolae*, a cura di E. Dümmler, in *MGH, Epistolae*, III, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, I, 6, Hannoverae 1892, pp. 215-433.

Bonifacio II, *Epistola et Decreta*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 65, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 31-42.

Bonifacio IV, *Decretum synodi, Scripta*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 80, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 103-106.

Bonizone, *Liber ad amicum*, a cura di E. Dümmler, *MGH, Scriptores, Libelli de lite imperatorum et pontificum*, 1, Hannoverae 1891, pp. 568-620.

*Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum Taurinensis editio*, I, Augustae Taurinorum 1857.

Cassiodoro, *Expositio salmorum I-LXX*, a cura di M. Adriaen, in *Magni Aurelii Cassiodori senatoris Opera*, II, 1, voll. I-II, Turnhout 1963 (CCSL 97).

*Codex Carolinus*, a cura di W. Gundlach, *MGH, Epistolae*, III, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, I, 8, Hannoverae 1892, pp. 469-657.

*Codex epistolaris Carolinus: frühmittelalterliche Papstbriefe an die Karolingerherrscher*, a cura di F. Hartmann, T. B. Orth-Müller, Darmstat 2017.

*Codex Iustinianus*, a cura di P. Krüger, in *Corpus Iuris Civilis*, II, Berlin 1967<sup>14</sup>.

Corippo, *Iohannidos seu De bellis libycis*, in *Corippi Africani grammatici Libri qui supersunt*, a cura di J. Partsch, in *MGH, Scriptores, Auctores Antiquissimi*, 3.2, Berolini 1879, pp. 1-109.

Corippo, *In laudem Iustini Augusti minoris libri IV*, in *Corippi Africani grammatici Libri qui supersunt*, a cura di J. Partsch, *MGH, Scriptores, Auctores Antiquissimi*, 3.2, Berolini 1879, pp. 111-156.

*De unctione Pippini regis nota monachi S. Dyonisii*, a cura di G. Waitz, in *MGH, Scriptores*, 15.1, *Supplementa tomorum I- XIII*, III, *Vitae aliaeque historiae minores*, pp. 1-3.

Elinando di Froidmont, *Chronicon*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 212, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 771-1082.

*Epistolae Aevi Merovingici collectae*, a cura di W. Gundlach, in *MGH*, III, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, I, 7, Berolini 1892, pp. 434-468.

*Epistolae Arelatenses genuinae*, a cura di W. Gundlach in *MGH, Epistolae*, III, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, I, 1, Berolini, 1892, pp. 1-83.

*Epistolae Langobardicae collectae*, a cura di W. Gundlach, in *MGH*, III, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi*, I, 10, Berolini, 1892, pp. 691-715.

*Epistolae romanorum pontificum genuinae et quae a eos scriptae sunt*, a cura di A. Thiel, Vol. I, Brundsbergae 1868.

Floardo di Reims, *Historia remensis ecclesiae*, *MGH, Scriptores*, 36, a cura di M. Stratmann, Hannover 1998.

Fulberto di Chartres, *Epistolae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 141, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 189-264.

Gerhoh di Reichersberg, *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia continuatio*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 194, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 9-998.

Giona di Bobbio, *Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius Libri II*, in *Ionae Vitae sanctorum Columbani, Vedastis, Iohannis*, a cura di B. Krusch, *MGH, Scriptores rerum Germanicarum In usus Scholarum*, 37, Hannoverae-Lipsiae 1905, pp. 1-294.

Giovanni I, *Epistolae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 63, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 529-534.

Giovanni II, *Epistolae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 11-26.

Giovanni IV, *Epistolae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, a cura di J.P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 601-608.

Giovanni Cassiano, *Instituta Coenobiorum/Institutions cénobitiques*, a cura di J. -C. Guy, Paris 1965.

Giovanni Cassiano, *Conlationes/Conférences*, a cura di E. Pichery, voll. I-III, Paris 1955.

Giovanni Diacono, *Istoria Veneticorum*, a cura di L. A. Berto, Bologna 1999.

Girolamo, *Commentaria in Naum*, in *Commentarii in prophetas Naum, Abacuc, Sophoniam, Aggaeum, Zachariam et Malachiam*, a cura di M. Adriaen, Turnhout 1964 (CCSL 76A).

Girolamo, *Commentaria in Iob*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 26, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864.

Graziano, *Concordia discordantium canonum*, in *Corpus Iuris Canonici*, I, a cura di E. Friedberg, Leipzig 1879 (ed. anast. Graz 1959).

Gregorio Magno, *Registrum Epistularum*, a cura di P. Ewald, L. M. Hartmann, in *MGH, Epistolae*, voll. I-II, Berolini 1887-1899.

Gregorio Magno, *Dialogi*, a cura di U. Moricca, Roma 1924.

Gregorio Magno, *Moralia in Iob/Commento morale a Giobbe*, a cura di P. Siniscalco, Roma 1992-2001 (Opere di Gregorio Magno, I, 1-4).

Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechihelam/ Omelie su Ezechiele*, a cura di V. Recchia, voll. I-II, Roma 1992-1993 (Opere di Gregorio Magno, III/1-2).

Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia/Omelie sui Vangeli*, a cura di G. Cremascoli, Roma 1994 (Opere di Gregorio Magno, II).

Gregorio Magno, *Registrum epistularum/Lettere*, a cura di V. Recchia, Roma 1996-1999 (Opere di Gregorio Magno, V/1-4).

Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli*, voll. I-II, a cura di S. Pricoco e M. Simonetti, Milano 2005-2006.

Gregorio Magno, *Regula Pastoralis/Regola pastorale*, a cura di G. Cremascoli, Roma 2008.

Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di G. P. Maggioni, Firenze 1998.

*Hincmari archiepiscopi Rhemensis epistolae*, II, a cura di R. Schieffer, *MGH, Epistolae, Epistolae karolini aevi*, VI, Wiesbaden 2018, pp. 229-463.

Incmaro di Reims, *De fide Carolo regi servanda*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 125, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864 coll. 961-984.

Ioannes diaconus Hymonides, *S. Gregorii Magni vita*, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 75, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 59-242.

Isidoro di Siviglia, *Regula monachorum*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 83, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 867-894.

Isidoro di Siviglia, *Sententiarum Libri III*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 83, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 537-738.

Leone I Magno, *Epistolae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 54, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 551-1218.

Leone I Magno, *De Priscillianistarum haeresi et historia*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 55, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 991-1066.

Leone I Magno, *Sermones inediti*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 56, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 1132-1154.

Leone II, *Epistolae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 96, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 387-420.

Leone III, *Epistolae Ad Imperatorem Karolum Missae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 98, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 517-550.

Leone IV, *Epistolae et decreta*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 115, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 655-674.

*Liber diurnus Romanorum pontificum*, a cura di T. E. von Sickel, Vindobonae 1889.

*Il Liber epistolarum dell cancelleria austrasica*, a cura di E. Malaspina, Roma 2001.

*Liber pontificalis*, voll. I-II, a cura di L. Duchesne, Paris 1886.

Lodovico Cervario Tuberone, *Commentariorum de rebus quae temporibus eius in illa Europae parte quam Pannonii et Turcae eorumque finitimi incolunt gestae sunt, libri XI*, Francofurti 1603.

Marcellini V.C. comiti, *Chronicon*, a cura di T. Mommsen, in *MGH, Scriptores, Auctores Antiquissimi, Chronica minora saec. IV, V, VI, VII, II*, Berolini 1894, pp. 37-108.

Martino I, *Epistolae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 87, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 119-204.

Massimo di Torino, *Collectionem sermonum antiquam, nonnullis sermonibus extravagantibus adiectis*, a cura di A. Mutzenbecher, Turnhout 1962 (CCSL 23).

*Novellae*, a cura di R. Schöll, G. Kroll, in *Corpus Iuris Civilis*, III, Berolini 1904.

Pasquale I, *Epistolae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 102, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 1085-1094.

Pier Damiani, *Die Briefe des Petrus Damiani*, II, in *MGH, Briefe der deutschen Kaiserzeit*, a cura di K. Reindel, München 1988, pp. 1-379.

*Pelagii I papae epistulae quae supersunt: 556-561*, a cura di P.M. Gassò, C.M. Batlle, Abbadia Montiserrati 1956.

Pelagio II, *Epistolae et decreta*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 87, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 703-750.

Pseudo-Eusebio Gallicano, *Collectio homiliarum, Pars altera*, a cura di Fr. Glorie, Turnhout 1971 (CCSL 101A).

Reginone di Prüm, *Chronicon cum continuatione Treverensi*, a cura di F. Kurze, in *MGH, Scriptores rerum Germanicarum*, 50, Hannoverae 1890.

Reginone di Prüm, *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 132, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 185-400.

Rufino di Aquileia, *De benedictionibus patriarcharum*, in *Tyrannius Rufinus Opera*, a cura di M. Simonetti, Turnhout 1961, pp. 189-228 (CCSL 20).

*Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, a cura di J.D. Mansi, XII, Florentiae 1766.

Salimbene de Adam, *Cronica*, a cura di G. Scalia, voll. I-II, Parma 2007.

*Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, a cura di Th. Mommsen, P. M. Meyer, Berolini 1905.

Umberto di Silva Candida, *Adversus simoniacos Libri III*, a cura di F. Thaner, *MGH, Scriptores, Libelli de lite imperatorum et pontificum*, 1, Hannoverae 1891, pp. 95-253.

Vigilio, *Epistolae et Decreta*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 66, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 15-144.

Vigilio, *Constitutum Pro damnatione Trium capitulorum*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 69, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 177-274.

Vitaliano, *Epistolae*, in *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 54, a cura di J. P. Migne, Paris 1844-1864, coll. 999-1010.

### **Studi**

G. Albertoni, L. Provero, *Storiografia europea e feudalesimo italiano tra alto e basso medioevo*, in «Quaderni storici», 38 (2003), 4, pp. 243-267.

*Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, a cura di M. R. Barnes, D. H. Williams, Edinburgh 1993.

G. Arnaldi, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, in «Bulettno dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 68 (1956), pp. 33-89.

G. Arnaldi, *Andrea Dandolo Doge-Cronista*, in *La Storiografia veneziana fino al secolo XVI*, a cura di A. Pertusi, Firenze 1970, pp. 127-268.

G. Arnaldi, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 27 (Spoleto, 19-25 aprile 1979), voll. I-II, Spoleto 1981, I, pp. 341-407.

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, in *Storia d'Italia. Annali*, 9, Torino 1986, pp. 45-71.

G. Arnaldi, *Le origini dello Stato della Chiesa*, Torino 1987.

G. Arnaldi, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII: una retractatio*, in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati*, Tavola rotonda del 18 congresso del CISH (Montréal, 29 agosto 1995), a cura di G. Cavallo, G. Arnaldi, Roma 1997, pp. 163-177.

C. Azzara, *Gregorio Magno, i Longobardi e l'Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto*, in «Bulettno dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano», 97 (1991), pp. 1-74.

C. Azzara, *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (secoli VI-VIII)*, Spoleto 1997.

C. Azzara, *Spoleto e Benevento e il regno longobardo d'Italia*, in *I longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del 16. Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 20-23 ottobre 2002, Benevento, 24-27 ottobre 2002), Spoleto 2003, pp. 105-123.

C. Azzara, *Teodolinda, tra storia e mito*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del II convegno internazionale di studio (Monza, Gazzada, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, voll. I-II, Spoleto 2018, I, pp. 23-31.

B. Baldwin, *The Career of Corippus*, in «The Classical Quarterly», 28 (1978), 2, pp. 372-376.

B. Baldwin, *Corippus and Ennius*, in «Illinois Classical Studies», 13 (1988), 1, pp. 175-182.

A. Banfi, *Acerrima indago. Considerazioni sul procedimento criminale romano nel IV sec. d.C.*, Torino 2016<sup>2</sup>.

- M. Banniard, *Zelum discretionis condite. Langages et styles de Grégoire le Grand dans sa correspondance*, in *Papauté, Monachisme et Théories politiques. Études d'histoire médiévale offerts à Marcel Pacaut*, a cura di P. Guichard, Lione 1994, pp. 29-46.
- M. Banniard, *La genesi culturale dell'Europa. V-VIII secolo*, Roma-Bari 1994 (Paris 1989).
- A. Barbero, *Costantino il Vincitore*, Roma 2016.
- G. Barone, *La chiesa di Roma: tradizioni, realtà, orizzonti (secoli VIII-XI)*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 61 (Spoleto, 4-9 aprile 2013), Spoleto 2014, pp. 189-226.
- G. J. M. Bartelink, *Pope Gregory the Great's Knowledge of Greek*, in *Gregory the Great: a Symposium*, a cura di J. C. Cavadini, London 2001, pp. 117-136.
- B. Bavant, *Le duché byzantin de Rome. Origine, durée et extension géographique*, in «Mélanges de l'École française de Rome, Moyen-Âge, Temps modernes», 91 (1979), 1, pp. 41-88.
- M. Baumont, *Le pontificat de Paul Ier (757-767)*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 47 (1930), pp. 7-24.
- E. Benveniste, *Il dizionario delle istituzioni indoeuropee*, voll. I-II, Torino 2001 (Paris 1969).
- C. Bernard-Valette, *Pratique politique de l'intertexte hagiographique chez Hincmar de Reims*, in *Normes et hagiographie dans l'Occident (VIe-XVIe siècle)*, Actes du colloque international de Lyon (Lyon, 4-6 octobre 2010), a cura di M.-C. Isaïa, T. Granier, Turnhout 2014, pp. 119-133.
- F. Bertini, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma nel secolo IX*, in *Roma nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 48 (Spoleto 27, aprile-1 maggio 2000), voll. I-II, Spoleto 2001, II, pp. 897-919.
- O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Bologna 1941.
- O. Bertolini, *Carlo Magno e Benevento*, in *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben, 1: Das Geistige Leben*, a cura di B. Bischoff, Düsseldorf 1965, pp. 609-671.
- O. Bertolini, *Il Liber pontificalis*, in *La storiografia altomedievale*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 17 (Spoleto, 10-16 aprile 1969), voll. I-II, Spoleto 1970, I, pp. 387-455.
- M. Bertozzi, *Thomas Hobbes. L'enigma del Leviatano. Un'analisi della storia delle immagini del Leviathan*, in «Storicamente», 3 (2007), <<https://storicamente.org/03bertozzi>>
- E. Besta, *Il diritto romano nella contesa tra i vescovi di Siena e Arezzo*, in «Archivio storico italiano», Serie V, 37 (1906), 241, pp. 61-92.
- M. Bettini, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Torino 2019.
- K. Blair-Dixon, *Memory and Authority in Sixth-century Rome: The Liber Pontificalis and the Collectio Avellana*, in *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, a cura di K. Cooper, J. Hillner, Cambridge 2007, pp. 59-76.
- P. Blaudeau, *L'utopia giustiniana e gli sviluppi fino al VII secolo*, in *Storia del cristianesimo. I. L'età antica (secoli I-VII)*, a cura di E. Prinzivalli, Roma 2015, pp. 359-386.
- S. Boesch Gajano, *Demoni e miracoli dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in *Hagiographie. Cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle*, Actes du Colloque (Nanterre et Paris, 2-5 mai 1979), Paris 1981, pp. 263-281.

S. Boesch Gajano, *La memoria della santità: Gregorio Magno autore e oggetto di scritture agiografiche*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario dalla morte*, Convegno internazionale (Roma, 22-25 ott. 2003), Roma 2004, pp. 321-348.

S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004.

G. P. Bognetti, *Le origini della consacrazione del vescovo di Pavia*, in G. P. Bognetti, *L'età longobarda*, I, Milano 1966, pp. 145-217.

G. P. Bognetti, *S. Maria foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, in G. P. Bognetti, *L'età longobarda*, II, Milano 1966, pp. 179-302.

G. P. Bognetti, *L'influsso delle istituzioni militari romane nelle istituzioni longobarde del secolo VI e la natura della «fara»*, in G. P. Bognetti, *L'età longobarda*, III, Milano 1967, pp. 1-46.

F. Borri, *I longobardi, l'impero e i barbari al tempo di Teodolinda*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del II convegno internazionale di studio (Monza, Gazzada, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, voll. I-II, Spoleto 2018, I, pp. 79-95.

J. Boswell, *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità*, Milano 1989 (Chicago-London 1980).

F. Bougard, *Composition, diffusion et réception des parties tardives du Liber pontificalis romain (VIIIe- IXe)*, in *Liber, Gesta, histoire. Écrire l'histoire des évêques et des papes, de l'Antiquité au XXIe siècle*, a cura di F. Bougard, M. Sot, Turnhout 2009, pp. 127-152.

F. Bougard, «*Petitor et medius*»: *le rôle de la papauté dans les relations internationales de Grégoire le Grand à Jean VIII*, in *Le relazioni internazionali nell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo 58 (Spoleto, 8-12 aprile 2010), Spoleto 2011, pp. 299-343.

F. Bougard, *La prosopopée au service de la politique pontificale: genèse et postérité de la lettre de saint Pierre aux Francs (Codex Carolinus, 10)*, in «*Revue d'Histoire de l'Eglise de France*», 98 (2012), pp. 5-36.

G. P. Brogiolo, *Capitali e residenze regie nell'Italia longobarda*, in *Sedes Regiae (ann. 400-800)*, a cura di G. Ripoll, J. M. Gurt, A. Chavarria, Barcellona 2000, pp. 135-162.

C. Bromberger, *Les sens du poil. Une anthropologie de la pilosité*, Paris 2015.

P. Brown, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, Roma-Bari 2006 (Cambridge 1996).

T. Brown, *Gentlemen and officers: Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy A.D. 554-800*, London 1984.

C. Buenacasa Pérez, *Accroissement et consolidation du patrimoine ecclésiastique dans le CTh XVI*, in *Empire chrétien et Eglise aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Actes du colloque international (Lyon, 6-8 octobre 2005), a cura di J. -N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, pp. 259-276.

F. Burgarella, *Presenze greche a Roma: aspetti culturali e religiosi*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, Settimane di Studi del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 49 (Spoleto, 19-24 aprile 2001), voll. I-II, Spoleto 2002, II, pp. 943-988.

P. Cammarosano, *Nobili e re, l'Italia politica dell'alto Medioevo*, Roma 1998.

P. Cammarosano, *Spoleto e Benevento e gli imperi*, in *I longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 20-23 ottobre 2002, Benevento, 24-27 ottobre 2002), Spoleto 2003, pp. 167-180.

A. Camplani, *I concili di Efeso e Calcedonia: la crisi religiosa in Oriente e la formazione di chiese nazionali*, in *Storia del cristianesimo. I. L'età antica (secoli I-VII)*, a cura di E. Prinzivalli, Roma 2015, pp. 309-328.

J. L. Cañizar Palacios, *Propaganda y Codex Theodosianus*, Madrid 2005.

J. L. Cañizar Palacios, *La utilida política y social del vocabulario religioso en la legislación del Teodosiano*, in *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Troisièmes journées d'étude sur le Code Théodosien (Neuchâtel, 15-17 février 2007), a cura di J.-J. Aubert, P. Blanchard, Genève 2009, pp. 129-146.

A. Cameron, *The Career of Corippus Again*, in «The Classical Quarterly», 30 (1980), 2, pp. 534-539.

G. M. Cantarella, *Dalle chiese alla monarchia papale*, in *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, a cura di G. M. Cantarella, V. Polonio, R. Rusconi, Roma-Bari 2001, pp. 3-79.

O. Capitani, *I problemi del pontificato romano da Teodoro I a Martino I*, in *Martino I papa (649-653) e il suo tempo*, Atti del XXVIII Convegno Storico Internazionale (Todi, 13-16 ottobre 1991), Spoleto 1992, pp. 69-83.

C. Capizzi, *Giustiniano I tra politica e religione*, Messina 1994.

L. Capo, *Il Liber Pontificalis, i Longobardi e la nascita del dominio territoriale della Chiesa romana*, Spoleto 2009.

G. Caramico, P. Riedlberger, *New evidence on the beginning of Iohannis, book V*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 63 (2009), pp. 203-208.

P. Carmassi, *La prima redazione del Liber Pontificalis nel quadro delle fonti contemporanee. Osservazioni in margine alla vita di Simmaco*, in *Il liber pontificalis e la storia materiale*, Atti del colloquio internazionale (Roma, 21-22 febbraio 2002), a cura di H. Geertman, Roma 2003, pp. 235-266.

L. Carnevale, *Totila come perfidus rex tra storia e agiografia*, in «Vetera Christianorum», 40 (2003), pp. 43-69.

C. Cecchelli, *L'arianesimo e le chiese ariane d'Italia*, in *Le chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 7, Spoleto 1960, pp. 743-774.

*La chevelure dans la littérature et l'art du Moyen Âge*, a cura di C. Connochie-Bourgne, Aix-en-Provence 2004.

P. Chiesa, *Giovanni Diacono*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 56, Roma 2001 <[https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-diacono\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-diacono_%28Dizionario-Biografico%29/)>.

J. Chiffolleau, *Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du nefandum du XIIe au XVe siècle*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 45 (1990), 2, pp. 289-324.

C. Cipolla, *Alcune aggiunte e una postilla alla bibliografia storica della venezia al tempo del longobardi*, in «Archivio veneto», XX, 1880, pp. 166-171.

P. Cipriano, *Fas e nefas*, Istituto di glottologia, Roma 1978.

F. Clark, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, voll. I-II, Leiden 1987.

F. Close, *De l'alliance franco-lombarde à l'alliance franco-pontificale. Sur la mention de l'appel de Grégoire III (739) dans l'historiographie carolingienne*, in «Francia», 37 (2010), pp. 1-24.

S. Coates, *Scissors or Sword. The Symbolism of a Medieval Haircut*, in «History Today», 49 (1999), 5, <<https://www.historytoday.com/archive/scissors-or-sword-symbolism-medieval-haircut>>.

R. Collins, *The Reviser 'Revisited': Another Look at the Alternative Version of the 'Annales Regni Francorum'*, in *After Rome's fall: narrator and sources of early Medieval history: essays presented to Walter Goffart*, a cura di A.C. Murray, Toronto 1998, pp. 191-213.

J. M. Coma Fort, *Codex Theodosianus: historia de un texto*, Madrid 2014.

F. E. Consolino, *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, Atti del convegno (Roma, 9-12 mag. 1990), voll. I-II, Roma 1991, II, pp. 225-249.

P. Conte, *Chiesa e primato nelle lettere dei papi nel secolo VII*, Milano 1971.

P. Conte, *Il sinodo lateranense dell'Ottobre 649*, Città del Vaticano 1989.

P. M. Conti, *La Tuscia e i suoi ordinamenti territoriali nell'alto medioevo*, in Atti del V congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Lucca, 3-7 ottobre 1971), Spoleto 1973, pp. 61-116.

E. Cortese, *Une carrière byzantine de Charlemagne. Échos de droit vulgaire romano-gothique au Moyen Âge*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge», 113 (2001), 2, pp. 857-868.

G. Cracco, *Gregorio "morale": la costruzione di una identità*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario dalla morte*, convegno internazionale (Roma, 22-25 ott. 2003), Roma 2004, pp. 171-198.

L. Cracco Ruggini, *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 26 (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1978), voll. I-II, Spoleto 1980, I, pp. 15-101.

L. Cracco Ruggini, *Grégoire le Grand et le monde byzantin*, in *Grégoire le Grand*, Actes du colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Chantilly, 15-19 sept. 1982), a cura di J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, Paris 1986, pp. 83-94.

L. Cracco Ruggini, *Gregorio Magno e il mondo mediterraneo*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario dalla morte*, Convegno internazionale (Roma, 22-25 ott. 2003), Roma 2004, pp. 11-51.

L. Cracco Ruggini, *Il Codice Teodosiano e le eresie*, in *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Troisièmes journées d'étude sur le Code Théodosien (Neuchâtel, 15-17 février 2007), a cura di J. -J. Aubert, P. Blanchard, Geneve 2009, pp. 21-37.

G. Cremascoli, *Le lettere di Martino I*, in *Martino I papa (649-653) e il suo tempo*, Atti del XXVIII Convegno Storico Internazionale (Todi, 13-16 ottobre 1991), Spoleto 1992, pp. 243-258.

G. Cremascoli, *L'esegesi biblica di Gregorio Magno*, Brescia 2001.

G. Cremascoli, *Gregorio Magno*, in *Cristianità d'occidente e cristianità d'oriente (secoli VI-IX)*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 51 (Spoleto, 24-30 aprile 2003), voll. I-II, Spoleto 2004, I, pp. 65-85.

G. Cremascoli, *Homiliae XL in Evangelia*, in *Scrittura e storia: per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, a cura di L. Castaldi, Firenze 2005, pp. 105-120.

G. Cremascoli, *L'emozione del prodigio nel racconto dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in «Benedictina. Rivista del centro storico benedettino italiano», 65 (2018), 1, pp. 229-236.

- B. Croke, *Count Marcellinus and his Chronicle*, Oxford 2001.
- P. O. Cuneo, *Le mariage dans le Code Théodosien et dans la société de l'Antiquité tardive*, in *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Troisièmes journées d'étude sur le Code Théodosien (Neuchâtel, 15-17 février 2007), a cura di J. -J. Aubert, P. Blanchard, Geneve 2009, pp. 149-158.
- E. Cuozzo, *Strutture politico-amministrative nella Longobardia minore dal VI al IX secolo*, in *Montecassino, dalla prima alla seconda distruzione: momenti e aspetti di storia cassinese, sec. VI-IX*, Atti del 2. Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984), a cura di F. Avagliano, Montecassino 1987, pp. 259-274.
- N. D'Acunto, *Lotte religiose a Firenze nel secolo XI: aspetti della rivolta contro il vescovo Pietro Mezzabarba*, in «Aevum», 67 (1993), 2, pp. 279-312.
- C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977.
- C. Dagens, *Grégoire le Grand et le monde oriental*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 17 (1981), pp. 243-252.
- C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand, Consul Dei. La mission prophétique d'un pasteur*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, Atti del convegno (Roma 9-12 mag. 1990), voll. I-II, Roma 1991, I, pp. 33-45.
- Ph. Daileae, *One will, One Voice and Equal Love: Papal Elections and the «Liber Pontificalis» in the Early Middle Ages*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 31 (1993), pp. 11-31.
- Y. M. Dauge, *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles 1981.
- A. Degl'Innocenti, *Dialogorum Libri IV*, in *Scrittura e storia: per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, a cura di L. Castaldi, Firenze 2005, pp. 251-270.
- M. de Jong, *"Ecclesia" and the early medieval polity*, in *Staat im frühen Mittelalter*, a cura di S. Airlie, W. Pohl, H. Reimitz, Wien 2006, pp. 113-132.
- D. M. Deliyannis, *The Liber pontificalis of the Church of Ravenna: its relation with its Roman model*, in *Liber, Gesta, Histoire. Ecrire l'histoire des évêques et des papes*, a cura di M. Sot, F. Bougard, Turnhout 2009, pp. 283-297.
- P. Delogu, *Il regno longobardo*, in *Storia d'Italia. 1: Longobardi e bizantini*, a cura di G. Galasso, Torino 1980, pp. 1-216.
- P. Delogu, *Longobardi e romani: altre congetture*, in *Langobardia*, a cura di S. Gasparri, P. Cammarosano, Udine 1990, pp. 111-167.
- P. Delogu, *Sedes regni-urbis ecclesiae: Roma fra la tarda antichità e l'alto medioevo*, in *Sedes Regiae (ann. 400-800)*, a cura di G. Ripoll, J. M. Gurt, A. Chavarria, Barcellona 2000, pp. 83-108.
- P. Delogu, *The papacy, Rome and the wider world in the seventh and eighth centuries*, in *Early Medieval Rome and the Christian West. Essays in Honour of Donald A. Bullough*, a cura di J. M. H. Smith, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 197-220.
- P. Delogu, *Le origini del medioevo. Studi sul settimo secolo*, Roma 2010.
- P. Depreux, *Tassilon III et le roi des Francs: examen d'une vassalité controversée*, in «Revue Historique», 293 (1995), n. 1, pp. 23-73.

M. Diesenberger, *Hair, sacrality and symbolic capital in the Frankish kingdoms*, in *The construction of communities in the early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, a cura di R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz, Leiden-Boston 2003, pp. 173-212.

*Documenti relativi alla storia di Venezia anteriori al Mille*, a cura di R. Cessi, voll. I-II, Padova 1940.

R. Dodi, *Corippo poeta della romanitas africana*, in «Aevum», 60 (1986), 1, pp. 111-119.

L. Duchesne, *I primi tempi dello Stato pontificio*, Torino 1967 (Paris 1904).

B. Dumézil, *La reine Brunehaut*, Paris 2008.

*Épistolaire politique. Tome I: Gouverner par les lettres*, a cura di B. Dumézil, L. Vissière, Paris 2014.

D. van Espelo, *A testimony of Carolingian rule? The Codex epistolaris carolinus, its historical context, and the meaning of imperium*, in «Early medieval Europe», 21 (2013), 3, pp. 254-282.

D. van Espelo, *Rulers, popes and bishops: the historical context of the ninth-century Cologne Codex Carolinus manuscript (Codex Vindobonensis 449)*, in *Religious Franks. Religion and power in the Frankish Kingdoms: Studies in honour of Mayke de Jong*, a cura di R. Meens, D. van Espelo, B. van den Hoven van Genderen, J. Raaijmakers, I. van Renswoude e C. van Rhijn, Manchester 2016, pp. 455-471.

M. V. Escribano Paño, *The Social Exclusion of Heretics*, in *Droit, religion et société dans le Code Théodosien*, Troisièmes journées d'étude sur le Code Théodosien (Neuchâtel, 15-17 février 2007), a cura di J. -J. Aubert, P. Blanchard, Geneve 2009, pp. 39-66.

E. Fabbro, *Conspicuously by their absence: long-haired kings, symbolic capital, sacred kingship and other contemporary myths*, in «Revista Signum», 13 (2012), 1, pp. 22-45.

G. L. Falchi, *Église et Empire au IV<sup>e</sup> siècle. De l'Empire «laïc» à l'Empire «confessionnel»*, in *Empire chrétien et Eglise aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Actes du colloque international (Lyon, 6-8 octobre 2005), a cura di J. -N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, pp. 131-153.

B. Ferjančić, *Invasions et installations des Slaves dans les Balkans*, in *Villes et peuplement dans l'Illyricum Protobyzantin*, Actes du colloque de Rome (Roma, 12-14 mag. 1982), Roma 1984, pp. 85-109.

J. Ferluga, *L'Esarcato*, in *Storia di Ravenna, II-1: Dall'età bizantina all'età ottoniana: territorio, economia e società*, a cura di A. Carile, Venezia 1991, pp. 351-377.

M. C. Ferrari, *Potere, pubblico e scrittura nella comunicazione letteraria dell'alto medioevo*, in *Comunicare e significare nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 52 (Spoleto, 15-20 aprile 2004), voll. I-II, Spoleto 2005, II, pp. 575-604.

G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari 2011.

J. Flori, *La fine del mondo nel Medioevo*, Bologna 2010.

G. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris 1986.

H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963.

A. Galletti, *I longobardi e l'agiografia: due casi di studio tra Gregorio di Tours e Gregorio Magno*, in *Crisi e trasformazioni. Storia, Archeologia e Storia dell'arte dall'antichità ai giorni nostri*, Atti dell'XI Convegno Interdisciplinare Dottorandi e Dottori di Ricerca (Università degli

Studi di Roma "Tor Vergata", 18-20 giugno 2019), a cura di A. Mammato e G. Moretti Corsi, voll. I-IV, Roma 2020, IV, pp. 99-112.

A. Galletti, *Osservazioni sulla tradizione della lettera di un papa Gregorio al duca delle Venzie e al patriarca di Grado (prima metà del secolo VIII)*, in «Reti Medievali Rivista», 22 (2021), 1, pp. 1-14, <<https://doi.org/10.6092/1593-2214/7717>>.

M. Gallina, *Ortodossia ed eterodossia al tempo di Giustiniano*, in *Storia del cristianesimo. Il medioevo*, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, Roma-Bari 1997, pp. 109-218.

G. Gandino, *La memoria come legittimazione nell'età di Carlo Magno*, «Quaderni storici», 32 (1997), 1, pp. 21-41.

C. Gantner, *The label "Greeks" in the papal diplomatic repertoire in the eighth century*, in *Strategies of Identification: ethnicity and religion in early medieval Europe*, a cura di W. Pohl, G. Heydemann, Turnhout 2013, pp. 303-349.

C. Gantner, *The Lombard recension of the Roman "Liber pontificalis"*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2013), pp. 65-114.

C. Gantner, *Freunde Roms und Völker der Finsternis. Die päpstliche Konstruktion von Anderen im 8. und 9. Jahrhundert*, Wien-Köln-Weimar 2014.

C. Gantner, *Romana urbs: levels of Roman and imperial identity in the city of Rome*, in «Early medieval Europe», 22 (2014), pp. 461-475.

C. Gantner, *The eighth-century papacy as cultural broker*, in *The resources of the past in early medieval Europe*, a cura di C. Gantner, R. McKitterick, S. M. Meeder, Cambridge 2015, pp. 245-261.

S. Gasparri, *I duchi longobardi*, Roma 1978 (Studi Storici, 109).

S. Gasparri, *La cultura tradizionale dei longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983.

S. Gasparri, *Gregorio e l'Italia meridionale*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, Atti del convegno (Roma, 9-12 maggio 1990), voll. I-II, Roma 1991, I, pp. 77-101.

S. Gasparri, *I Longobardi fra oblio e memoria*, in *Studi sul Medioevo per Girolamo Arnaldi*, a cura di G. Barone, L. Capo e S. Gasparri, Roma 2001, pp. 237-277.

S. Gasparri, *Roma e i Longobardi*, in *Roma nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 49 (Spoleto, 19-24 aprile 2001), voll. I-II, Spoleto 2002, I, pp. 219-253.

S. Gasparri, *I Germani immaginari e la realtà del regno. Cinquant'anni di studi sui Longobardi*, in *I Longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del XVI Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Spoleto, 20-23 ottobre 2002, Benevento 24-27 ottobre 2002), voll. I-II, Spoleto 2003, I, pp. 3-28.

S. Gasparri, *Il regno longobardo in Italia. Struttura e funzionamento di uno stato altomedievale* in *Il regno dei Longobardi in Italia. Archeologia, società, istituzioni*, a cura di S. Gasparri, Spoleto 2004, pp. 1-92.

S. Gasparri, *La regalità longobarda. Dall'età delle migrazioni alla conquista carolingia*, in *Alto medioevo mediterraneo*, a cura di S. Gasparri, Firenze 2005, pp. 207-232.

S. Gasparri, *Culture barbariche, modelli ecclesiastici, tradizione romana nell'Italia longobarda e franca*, in «Reti Medievali Rivista» VI, (2005), 2 <[http://www.dssg.unifi.it/\\_RM/rivista/saggi/Gasparri.htm](http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/saggi/Gasparri.htm)>.

S. Gasparri, *I Longobardi, i romani e l'identità nazionale italiana*, in «Anales de historia antigua, medieval y moderna», 39 (2006), pp. 1-10 <<https://doi.org/10.34096/ahamm.v39.2946>>.

S. Gasparri, «*Nefandissimi Langobardi*». *Le origini di un linguaggio politico*, in *Puer Apuliae. Mélanges offerts à Jean-Marie Martin*, a cura di E. Cuozzo, V. Déroche, A. Peters-Custot e V. Prigent, voll. I-II, I, Paris 2008, pp. 325-332.

S. Gasparri, *The fall of the Lombard kingdom: facts, memory and propaganda*, in *774. Ipotesi su una transizione*, a cura di S. Gasparri, Turnhout 2008.

S. Gasparri, *Italia longobarda: il regno, i Franchi, il papato*, Roma-Bari 2012.

S. Gasparri, *La storiografia italiana e i secoli bui: l'esempio dei Longobardi*, in «Dimensões», 32 (2014), p. 182-205.

S. Gasparri, *Una fine inevitabile? Il crollo del regno longobardo di fronte ai Franchi e al papato*, in «Reti Medievali Rivista», 17 (2016), 2, pp. 1-13.

S. Gasparri, *Compétition ou collaboration? Les Lombards, les Romains et les évêques jusqu'au milieu du VII<sup>e</sup> siècle*, in *Coopétition: Rivaliser, coopérer dans les sociétés du haut Moyen Âge (500-1100)*, a cura di R. Le Jan, G. Bühner-Thierry e S. Gasparri, Brepols, Turnhout 2018, pp. 39-47.

S. Gasparri, *La migrazione longobarda in Italia tra mito e realtà*, in *Le migrazioni nell'alto medioevo*, Atti delle settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 46 (Spoleto, 5-11 aprile 2018), voll. I-II, Spoleto 2019, pp. 375-394.

S. Gasparri, *Desiderio*, Roma 2019.

P. -L. Gatier, *Une lettre du pape Grégoire le Grand à Marianus évêque de Gerasa*, in «Syria» 64 (1987), 1-2, pp. 131-135.

F. Gatti, *Bilal. Viaggiare, lavorare, morire da clandestini*, Milano 2019<sup>12</sup>.

P. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1990 (1a edizione 1978).

H. Geertman, *More veterum*, Gröningen 1975.

H. Geertman, *Documenti, redattori e la formazione del testo del Liber Pontificalis*, in *Il liber pontificalis e la storia materiale*, Atti del colloquio internazionale (Roma, 21-22 febbraio 2002), a cura di H. Geertman, Roma 2003, pp. 266-284.

H. Geertman, *Hic fecit basilicam: studi sul liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, Leuven 2004.

H. Geertman, *La genesi del "Liber pontificalis" romano: un processo di organizzazione della memoria*, in *Liber, Gesta, Histoire. Ecrire l'histoire des évêques et des papes*, a cura di M. Sot, F. Bougard, Turnhout 2009, p. 37-107.

A. Gillou, *L'Italia bizantina dall'invasione longobarda alla caduta di Ravenna in Storia d'Italia. I: Longobardi e bizantini*, a cura di G. Galasso, Torino 1980, pp. 217-338.

S. Gliubich, *Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienne 1856.

P. Golinelli, *Il pubblico dei santi: uno sconosciuto inconoscibile?* in *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, Atti del III Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Verona, 22-24 ottobre 1998), a cura di P. Golinelli, Roma 2000, pp. 7-21.

R. González-Salineró, *Catholic anti-judaism in visigothic Spain*, in *The Visigoths: studies in culture and society*, a cura di in A. Ferreiro Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 123-150.

- M. Gravel, *Distances, rencontres, communications. Réaliser l'empire sous Charlemagne et Louis le Pieux*, Turnhout 2012.
- F. Grelle, *Canosa romana*, Roma 1993.
- A. Gross, J. Thibault-Schaefer, *Sémiotique de la tonsure, de l'"insipiens" à Tristan et aux fous de Dieu*, in *Le clerc au Moyen Âge*, Aix-en-Provence 1995, pp. 244-275.
- E. S. Gruen, *The Construct of Identity in Hellenistic Judaism: Essays on Early Jewish Literature and History*, Berlin-Boston 2016.
- A. Gurevič, *Contadini e santi: problemi della cultura popolare nel Medioevo*, Torino 1986 (Mosca 1981).
- A.T. Hack, *Codex Carolinus: päpstliche Epistolographie im 8. Jahrhundert*, voll. I-II, Stuttgart 2006-7 (Päpste und Papsttum 35).
- P. Hajdu, *Corippus's Attempt at Writing a Continuous Narrative Again*, in «Latomus», 60 (2001), 1, pp. 167-175.
- D. Harrison, *The early state and the towns: forms of integration in Lombard Italy, A 568-774*, Lund 1993.
- G. Hartmann, *Paschalis und die heilige Cäcilia, Ein Translationsbericht im Liber Pontificalis*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 87 (2007), pp. 36-70.
- P. Heather, *La caduta dell'impero romano, Una nuova storia*, Milano 2008 (London 2005).
- K. Herbers, *Le Liber pontificalis comme source de réécritures hagiographiques (IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*, in *La réécriture hagiographique dans l'Occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, a cura di M. Gouillet, M. Heinzelmann, Ostfildern 2003, pp. 87-107.
- E. T. Hermanowicz, *Textual Aventures: A Brief History of the Theodosian Code*, in «The Classical Outlook» 79 (2002), 3, pp. 97-103.
- G. Heydemann, *People(s) of God? Biblical Exegesis and the Language of Community in Late Antique and Early Medieval Europe*, in *Meanings of Community across Medieval Eurasia. Comparative Approaches*, a cura di E. Hovden, C. Lutter, W. Pohl, Leiden 2016, pp. 27-60.
- J. Hoyoux, *Reges criniti. Chevelures, tonsures et scalps chez les Mérovingiens*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 26 (1948), 3, pp. 479-508.
- M. Humphries, *From emperor to pope? Ceremonial, space, and authority at Rome from Constantine to Gregory the Great*, in *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, a cura di K. Cooper e J. Hillner, Cambridge 2007, pp. 21-58.
- D. Hunt, *Christianising the Roman Empire: the evidence of the Code*, in *The Theodosian code: studies in the imperial law of late antiquity*, a cura di J. Harries, I. Wood Duckworth, London 1993, pp. 143-158.
- A. Izdebski, *Bishops in late antiquity: social importance vs political power*, in «Phoenix», 66 (2012), 1/2, pp. 158-175.
- J. Jarnut, *I Longobardi nell'epoca precedente all'occupazione dell'Italia*, in *Langobardia*, a cura di S. Gasparri e P. Cammarosano, Udine 1990.
- J. Jarnut, *Storia dei Longobardi*, Torino 1995 (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985).
- J. Jarnut, *Gens, Rex and Regnum of the Lombards*, in *Regna and Gentes: the relationship between late antique and early medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*, a cura di H.-W. Goetz, J. Jarnut e W. Pohl, Leiden-Boston 2003, pp. 409-427.

P. H. Johnsson, *Locks of difference: the integral role of hair as a distinguishing feature in early Merovingian Gaul*, in «Ex Post Facto: Journal of the History Students at San Francisco State University», 19 (2010), pp. 55-68.

B. Judic, *L'influence de Grégoire le Grand dans la Provence du VIIe siècle*, in *L'Eglise et la mission au VIIe siècle. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les Eglises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand*, a cura di C. de Dreuille, Paris 2000, pp. 89-120.

B. Judic, *La production et la diffusion du registre des lettres de Grégoire le Grand*, in *Les échanges culturels au Moyen Âge*, Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, XXXII congrès, Dunkerque 2001, pp. 71-87.

B. Judic, *Grégoire le Grand et les barbares*, in *Le barbare, l'étranger: images de l'autre*, (Saint-Etienne, may 2004), a cura di D. Nourrisson, Y. Perrin, Saint-Etienne 2005, pp. 137-146.

A. Kaldellis, *The historical and religious views of Agathias: a reinterpretation*, in «Byzantion», 69 (1999), 1, pp. 206-252.

V. Klemperer, *LTI. La lingua del terzo Reich. Taccuino di un filologo*, Firenze 2017<sup>5</sup> (Berlin 1947).

P. Lacombe, *Nature, culture et pilosité*, in «Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales», 49 (1995), pp. 295-301.

A. Laghezza, *Fonti e testimoni nei Dialogi di Gregorio Magno*, in «*Vetera Christianorum*» 46 (2009), pp. 261-291.

A. Laghezza, *L'Italia meridionale nei Dialoghi di Gregorio Magno: le ragioni di un'assenza*, in *Gregorio Magno, un letterato al governo*, Convegno di studi dedicato a don Vincenzo Recchia (Catania, 1-2 dicembre 2011), a cura di in L. Giordano e M. Marin, Bari 2012, pp. 247-259.

C. La Rocca, *La cristianizzazione dei barbari e la nascita dell'Europa*, in «Reti Medievali Rivista», 5 (2004), 2 <<https://doi.org/10.6092/1593-2214/205>>.

T. Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo*, Milano 2010.

A.D. Lee, *War in Late Antiquity. A Social History*, Oxford 2007.

J. Lennon, *Pollution and ritual impurity in Cicero's "De domo sua"*, in «The classical quarterly», n. s., 60 (2010), 2, pp. 427-445.

C. Leonardi *I modelli dell'agiografia latina dall'epoca antica al Medioevo*, in *Passaggio dal mondo antico al Medio Evo: da Teodosio a San Gregorio Magno*, Convegno internazionale (Roma, 25-28 maggio 1977), Roma 1980, pp. 435-476.

C. Leonardi, *Modelli di santità tra secolo VI e secolo VII*, in *Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 36 (Spoleto, 7-13 aprile 1988), Spoleto, 1989 pp. 261-283.

C. Leyser, *'Let Me Speak, Let Me Speak': Vulnerability and Authority in Gregory the Great's Homilies on Ezekiel*, in *Gregorio magno e il suo tempo*, Atti del convegno (Roma 9-12 maggio 1990), voll. I-II, Roma 1991, II, pp. 169-182.

C. Leyser, *Expertise and Authority in Gregory the Great: The Social Function of Peritia*, in *Gregory the Great: a Symposium*, a cura di J.C. Cavadini, London 1995, pp. 38-61.

C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000.

R. Lizzi Testa, *Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d. C.)*, Roma 1987.

R. Lizzi Testa, *La traduzione greca dei 'Dialogi' di Gregorio Magno; trasmissione e fortuna del testo in area orientale*, in *I 'Dialogi' di Gregorio Magno: tradizione del testo e antiche traduzioni*, Atti del II incontro di studi del Comitato per le Celebrazioni del XIV centenario della morte di Gregorio Magno (Firenze, 21-22 novembre 2003), a cura di P. Chiesa, Firenze 2006, pp. 169-193.

G. Lobrichon, *Gli usi della Bibbia*, in *Lo spazio letterario del medioevo. 1. Il medioevo latino*, volume I, *La produzione del testo*, Tomo I, Roma 1992, pp. 523-562.

*I Longobardi e la guerra. Da Alboino alla battaglia sulla Livenza (secc. VI-VIII)*, Roma 2004.

R. Lyman, *A topography of heresy: mapping the rhetorical creation of Arianism*, in *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, a cura di M.R. Barnes, D. H. Williams, Edinburgh 1993, pp. 45-62.

S. MacLean, *Insinuation, Censorship and the Struggle for Late Carolingian Lotharingia in Regino of Prüm's Chronicle*, in «English Historical Review» 124 (2009), 506, pp. 1-28.

H. O. Maier, *The Topography of Heresy and Dissent in Late-Fourth-Century Rome*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 44 (1995), 2, pp. 232-249.

P. Majocchi, *Arrianorum abolevit heresem: The Lombards and the Ghost of Arianism*, in *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, a cura di G.M. Berndt, R. Steinacher, Farnham-Burlington 2014, pp. 231-238.

C. Mango, *La culture grecque et l'Occident au VIIIe siècle*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, Settimane di Studi del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 20 (Spoleto, 6-12 aprile 1972), voll. I-II, Spoleto 1973, II, pp. 683-721.

F. Marazzi, *Roma, il Lazio, il Mediterraneo: relazioni fra economia e politica dal VII al IX secolo*, in *La storia economica di Roma nell'alto Medioevo alla luce dei recenti scavi archeologici*, Atti del Seminario (Roma, 2-3 aprile 1992), a cura di L. Paroli, P. Delogu, Firenze 1993, pp. 267-285.

F. Marazzi, *I «Patrimonia sanctae Romanae ecclesiae» nel Lazio (secoli IV-X). Struttura amministrativa e prassi gestionali*, Roma 1998.

F. Marazzi, *Aristocrazia e società (secoli VI-IX)*, in *Roma medievale*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 2001, pp. 41-69.

F. Marazzi, *L'ambita preda. Contese geopolitiche e prospettive di egemonia sulla Penisola italiana fra VI e VIII secolo*, in *Longobardi: un passato declinato al futuro*, Atti del convegno (Napoli, 21 dicembre 2017), a cura di P. Giulierini, F. Marazzi, P. Valenti, Cerro al Volturno 2019, pp. 25-56.

R. A. Markus, *Gregory the Great's Europe*, in «Transactions of the Royal Historical Society», 31 (1981), pp. 21-36.

R. A. Markus, *Gregorio Magno e il suo mondo*, Milano 2001 (Cambridge 1997).

R. A. Markus, *Gregory and Bede: the Making of the Western apocalyptic Tradition*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario dalla morte*, Convegno internazionale (Roma, 22-25 ottobre 2003), Roma 2004, pp. 247-255.

G. Maroni, *La memoria di Desiderio e Adelchi nella tradizione medievale*, in «Aevum», 85 (2011), 2, pp. 567-616.

G. Maroni, *Teodolinda: immagini e metamorfosi di una regina tra medioevo e età moderna*, in «Aevum», 90 (2016), 2, pp. 293-332.

- P. Mattei, *Présence du christianisme dans la Johannide de Corippe*, in *Corippe, Un poète latin entre deux mondes*, Atti del convegno (Lione, 19-20 giugno 2014), a cura di B. Goldlust, Paris 2015, pp. 169-187.
- R. Mathisen, *Catalogues of Barbarians in Late Antiquity*, in *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World. Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, a cura di R. Mathisen, D. Shanzer, Farnham-Burlington 2011, pp. 17-32.
- J. F. Matthews, *Laying down the law: a study of the Theodosian code*, New Haven-London 2000.
- R. McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge 2004.
- R. McKitterick, *Perceptions of the past in the early middle ages*, Notre Dame 2006.
- R. McKitterick, *Charlemagne. The Formation of an European Identity*, Cambridge 2008.
- R. McKitterick, *La place du "Liber pontificalis" dans les genres historiographiques du haut Moyen Âge*, in *Liber, Gesta, Histoire. Ecrire l'histoire des évêques et des papes*, a cura di M. Sot, F. Bougard, Turnhout 2009, pp. 23-35.
- R. McKitterick, *Roman texts and Roman history in the early middle ages*, in *Rome across time and space, c. 500- c. 1400: Cultural Translation and the Exchange of Ideas*, a cura di C. Bolgia, R. McKitterick e J. Osborne Cambridge, 2011, pp. 19-34.
- R. McKitterick, *Narrative Strategies in the Liber Pontificalis, St Paul and San Paolo fuori le mura*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2013), pp. 115-130.
- R. McKitterick, *The papacy and Byzantium in the seventh- and early eighth-century sections of the "Liber pontificalis"*, in «Papers of the British School at Rome», 84 (2016), pp. 241-273.
- M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Milano 1986 (New York 1964).
- N. McLynn, *Crying Wolf: The Pope and the Lupercalia*, in «The Journal of Roman Studies», 98 (2008), pp. 161-175.
- M. Meier, *Giustiniano*, Bologna 2007.
- J. Meyendorff, *Imperial unity and Christian divisions: the Church 450-680 A.D.*, Crestwood (N.Y.) 1989.
- P. Meyvaert, *A Letter of Pelagius II Composed by Gregory the Great*, in *Gregory the Great: a Symposium*, a cura di J. C. Cavadini, London 2001, pp. 94-116.
- D. H. Miller, *Papal-lombard Relations during the Pontificate of Pope Paul I: The Attainment of an Equilibrium of Power in Italy, 757-767*, in «The Catholic Historical Review», 55 (1969), 3, pp. 358-376.
- F. Monfrin, *Liber Pontificalis*, in *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris 1994, pp. 1042-1043.
- J. Moorhead, *Totila the Revolutionary*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 49 (2000), 3, pp. 382-386.
- F. Mores, *Streghe. Appunti per una storia del "paganesimo" longobardo*, in «Rivista Di Storia Della Chiesa in Italia», 64 (2), 2010, pp. 329-346.
- F. Mores, *Invasioni d'Italia*, Pisa 2011.
- C. Moreschini, *Gregorio Magno e la cultura classica*, in «Studi classici e orientali», 56 (2010), pp. 87-107.
- C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.

E. Morini, *Roma nella Pentarchia*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 49 (Spoleto, 19-24 aprile 2001), voll. I-II, Spoleto 2002, II, pp. 833-939.

G. Morra, *Fasi della conquista longobarda in Campania: l'occupazione di Venafro*, in *Montecassino, dalla prima alla seconda distruzione: momenti e aspetti di storia cassinese, secc. VI-IX*, Atti del 2. Convegno di studi sul Medioevo meridionale (Cassino-Montecassino, 27-31 maggio 1984), a cura di F. Avagliano, Montecassino 1987, pp. 561-569.

J. L. Nelson, *Making a Difference in Eight-Century Politics: The Daughters of Desiderius*, in *After Rome's fall: narrator and sources of early Medieval history: essays presented to Walter Goffart*, a cura di A. C. Murray, Toronto 1998, pp. 171-190.

C. Nemo-Pekelman, *L'exclusion des juifs des fonctions et dignités*, in *Empire chrétien et Eglise aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Actes du colloque international (Lyon, 6-8 octobre 2005), a cura di J. -N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, pp. 413-430.

T. F. X. Noble, *A new look at the Liber pontificalis*, in «Archivum historiae pontificiae», 23 (1985), pp. 347-358.

T. F. X. Noble, *La repubblica di San Pietro. Nascita dello Stato pontificio (680-825)*, Genova 1998.

T. F. X. Noble, *Literacy and the papal government in late antiquity and the early middle ages*, in *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, a cura di R. McKitterick, Cambridge 1990, pp. 82-108.

T. F. X. Noble, *The intellectual culture of the early medieval papacy*, in *Roma nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 49 (Spoleto, 19-24 aprile 2001), voll. I-II, Spoleto 2002, I, Spoleto 2001, pp. 179-213.

T.F.X. Noble, *Topography, Celebration and Power. The making of a Papal Rome in the Eight and Nine Centuries*, in *Topographies of power in the Early Middle Ages*, a cura di M. de Jong, F. Theuws, Leiden 2001, pp. 45-91.

T. F. X. Noble, *The Bible in the Codex Carolinus*, in *Biblical studies in the early Middle Ages: proceedings of the Conference on biblical studies in the early Middle Ages*, a cura di C. Leonardi, G. Orlandi, Firenze, 2005, pp. 61-74.

D. Norberg, *Qui a composé les lettres de saint Grégoire*, in «Studi medievali», n.s., 21 (1980), pp. 1-17.

D. Norberg, *Style personnel et style administratif dans le Registrum epistularum de saint Grégoire le Grand*, in *Grégoire le Grand*, Actes des Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Chantilly 15-19 sept. 1982), a cura di J. Fontaine, R. Gillet e S. Pellistrandi, Paris 1986, pp. 489-497.

G. Obeyesekere, *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago and London 1981.

M. Oldoni, *Il ghiaccio e la balena: acque e abitatori della conoscenza medievale*, in *L'uomo e il mare nella civiltà occidentale. Da Ulisse a Cristoforo Colombo*, Atti del convegno (Genova, 1-4 giugno 1992), Genova 1993, pp. 123-137.

G. Ortalli, *Venezia dalle origini a Pietro II Orseolo*, in G. Galasso *Storia d'Italia. 1: Longobardi e bizantini*, a cura di G. Galasso, Torino 1980, pp. 339-428.

G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1993 (München 1963).

- M. Papasidero, *Translactio sanctitatis. I furti di reliquie nell'Italia medievale*, Firenze 2019.
- V. Paronetto, *I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Atti del VI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Spoleto 1980, pp. 559-570.
- M. Pastoureau, *Bestiari del Medioevo*, Torino 2012 (Paris 2011).
- E. Patlagean, *Variations imperiales sur le theme romain*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 49 (Spoleto, 19-24 aprile 2001), voll. I-II, Spoleto 2002, I, pp. 1-47.
- M.F. Patrucco, *Registrum epistularum*, in *Scrittura e storia: per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, a cura di L. Castaldi, Firenze 2005, pp. 337-356.
- M. Pavan, G. Arnaldi, *Le origini dell'identità lagunare*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima*, 1, *Origini - Età ducale*, a cura di L. Cracco Ruggini, M. Pavan, G. Cracco e G. Ortalli, Roma 1992, pp. 409-461.
- P. Pellegrini, *Costantino in Gregorio Magno: luci ed ombre di un'immagine*, in *Società multiculturali nei secoli V-IX. Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale*, Atti delle VII giornate di studio sull'età romanobarbarica (Benevento, 31 maggio-2 giugno 1999), a cura di M. Rotili, Benevento 2001, pp. 73-80.
- V. Peri, *La pentarchia*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 34 (Spoleto, 3-9 aprile 1986), voll. I-II, Spoleto 1988, II, pp. 209-312.
- A. Pertusi, *Ordinamenti militari, guerre in Occidente e teorie di guerra dei bizantini (secc. VI-X)*, in *Ordinamenti militari in Occidente nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto Medioevo 15 (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1967), voll. I-II, Spoleto 1968, II, pp. 631-700.
- E. Piazza, *Echi siciliani dell'invasione longobarda nel Registrum epistularum di Gregorio Magno*, in «Archivio storico siracusano», Serie XIV, vol. II, Società siracusana di storia patria, Siracusa, 2010, pp. 89-105.
- E. Piazza, *Teodolinda "disponsata": la principessa bavara tra franchi e longobardi*, in *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa*, Atti del II convegno internazionale di studio (Monza, Gazzada, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), a cura di G. Archetti, voll. I-II, Spoleto 2018, I, pp. 33-44.
- A. M. Piazzoni, *Arresto, condanna esilio e morte di Martino I*, in *Martino I papa (649-653) e il suo tempo*, Atti del XXVIII Convegno Storico Internazionale (Todi, 13-16 ottobre 1991), Spoleto 1992, pp. 187-210.
- L. Pietri, *Grégoire le Grand et la Gaule: le projet pour la réforme de l'Eglise gauloise*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, Atti del convegno (Roma, 9-12 maggio 1990), voll. I-II, Roma 1991, I, pp. 109-128.
- W. Pohl, *The Empire and the Lombards: treaties and negotiations in the sixth century*, in *Kingdoms of the Empire. The integration of Barbarians in Late Antiquity*, a cura di W. Pohl, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 75-134.
- W. Pohl, *Gregory of Tours and Contemporary Perceptions of Lombard Italy*, in *The world of Gregory of Tours*, a cura di K. Mitchell, I. Wood, Leiden- Boston- Köln 2002, pp. 131-143.
- W. Pohl, *Le identità etniche nei ducati di Spoleto e Benevento*, in *I longobardi dei ducati di Spoleto e Benevento*, Atti del 16° Congresso internazionale di studi sull'alto Medioevo (Spoleto, 20-23 ottobre 2002, Benevento, 24-27 ottobre 2002), Spoleto 2003, pp. 79-103.

W. Pohl, *Gregorio Magno e il regno dei Longobardi*, in *Gregorio Magno l'impero e i "regna"*, Atti dell'Incontro internazionale di studio dell'Università degli studi di Salerno (Fisciano, 30 settembre - 1 ottobre 2004), a cura di C. Azzara, Firenze 2008, pp. 15-28.

W. Pohl, *Perceptions of barbarian violence*, in *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practises*, a cura di H. A. Drake, Burlington 2006, pp. 15-26.

W. Pohl, *Pistis e potere: coesione etnica negli eserciti barbarici nel periodo delle migrazioni*, in *Archeologia e storia delle migrazioni. Europa, Italia, Mediterraneo fra tarda età romana e alto medioevo*, Atti del convegno internazionale di studi (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 17-18 giugno 2010), a cura di C. Ebanista, M. Rotili, Cimitile 2011, pp. 55-63.

W. Pohl, *Why Not to Marry a Foreign Woman: Stephen III's Letter to Charlemagne*, in *Rome and Religion in the Medieval World. Studies in Honor of Thomas F.X. Noble*, (Church, Faith and Culture in the Medieval West), a cura di V.L. Graver, O.M. Phelan, Farnham 2014, pp 47-63.

R. M. Pollard, *The decline of the "Cursus" in the papal chancery and its implications*, in «Studi medievali», 50 (2009), pp. 1-40.

R. M. Pollard, *A Cooperative Correspondence: The Letters of Gregory the Great*, in *A companion to Gregory the Great*, a cura di N. Bronwen, M.J. Dal Santo, Boston 2013, pp. 291-314.

S. Pricoco, *Da Costantino a Gregorio Magno*, in *Storia del cristianesimo. L'antichità*, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, Roma-Bari 1997, pp. 273-442.

A. M. Rabello, *Sisebuto re di Spagna (612-621) ed il battesimo forzato*, in «La Rassegna Mensile di Israel», Terza serie, Vol. 51, No. 1, (gennaio-aprile 1985), pp. 33-41.

G. Rapisarda Lo Menzo, *L'écriture sainte comme guide de la vie quotidienne dans la correspondance de Grégoire le Grand*, in *Grégoire le Grand*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, (Chantilly, 15-19 septembre 1982), a cura di J. Fontaine, R. Gillet e S. Pellistrandi, Paris 1986, pp. 215-225.

G. Ravegnani, *I Bizantini in Italia*, Bologna 2004.

G. Ravegnani, *Imperatori di Bisanzio*, Bologna 2008.

G. Ravegnani, *Soldati e guerre a Bisanzio*, Bologna 2009.

F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari 1996.

F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari 2010.

L. Renaut, D. Lavergne, *Cheveux et poil*, in *Les Barbares*, a cura di B. Dumézil, Paris, 2016, pp. 389-394.

M. Ricci, *Relazioni culturali e scambi commerciali nell'Italia centrale romano-longobarda alla luce della Crypta Balbi in Roma*, in *L'Italia centro-settentrionale in età longobarda*, a cura di L. Paroli, Firenze 1997, pp. 239-273.

F. Richard, *L'Église comme protection spirituelle de l'Empire*, in *Empire chrétien et Eglise aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles: intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Actes du colloque international (Lyon, 6-8 octobre 2005), a cura di J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, pp. 83-90.

J. Richards, *Il console di Dio: la vita e i tempi di Gregorio Magno*, Firenze 1984 (Boston 1980).

G. Rigotti, *Gregorio e il dialogo nel mondo bizantino*, in *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*, Atti del Simposio internazionale Gregorio Magno 604-2004

(Roma, 10-12 marzo 2004), a cura di G. I. Gargano, *Negarine di S. Pietro* in Cariano 2005, pp. 271-292.

G. Rinaldi, *Da perseguitati a favoriti, da favoriti a persecutori. Il cristianesimo nell'Impero romano fra IV e V secolo*, in *Storia del cristianesimo. I. L'età antica (secoli I-VII)*, a cura di E. Prinzivalli, Roma 2015, pp. 219-249.

O. Robinson, *Blasphemy and Sacrilege in Roman Law*, in «Irish Jurist», n. s., 8 (1973), 2, pp. 356-371.

R. Rothaus, *Christianization and De-Paganisation: The Late Antique Creation of a Conceptual Frontier*, in *Shifting frontiers in late antiquity*, a cura di R. Mathisen, H.S. Sivan Burlington 1996, pp. 299-308.

M. Rotili, *I Longobardi: migrazioni, etnogenesi, insediamento*, in *I Longobardi del Sud*, a cura di G. Roma, Roma 2010, pp. 1-77.

B. Saitta, *Gregorio magno e la primazia della sede romana*, in *Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli IV-VII secc. D. C.*, Atti del convegno internazionale di studi, (Catania 4-7 ott. 2001), a cura di E. Febronia, Catania 2002, pp. 239-261.

M.R. Salzman, *The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the "Theodosian Code"*, in «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 42 (1993), 3, pp. 362-378.

M.R. Salzman, *'Superstitio' in the "Codex Theodosianus" and the Persecution of Pagans*, in «Vigiliae Christianae», 41 (1987), 2, pp. 172-188.

J. -M. Sansterre, *Jean VII (705-707): idéologie pontificale et réalisme politique*, in *Rayonnement grec. Hommages à Ch. Delvoye*, Bruxelles 1982, pp. 377-388.

F. Santi, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, in *Scrittura e storia: per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, a cura di L. Castaldi, Firenze 2005, pp. 149-162.

T. Sardella, *Ormisda, santo*, in *Enciclopedia dei papi*, Treccani, 2000, risorsa elettronica <[http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-ormisda\\_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-ormisda_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/)>.

R. Savigni, *I papi e Ravenna. Dalla caduta dell'esarcato alla fine del secolo X*, in *Storia di Ravenna, II-2: Dall'età bizantina all'età ottoniana: ecclesiologia, cultura e arte*, a cura di A. Carile, Venezia 1992, pp. 331-368.

A. Sen, *Identità e violenza*, Roma-Bari 2006 (New York-London 2006).

C. Sensal, *Amor nefarius: une illustration du thème de la trahison par amour dans l'annalistique récente*, in «Latomus», 62 (2003), 1, pp. 27-35.

A.A. Settia, *Le frontiere del regno italico nei secoli VI-XI: l'organizzazione della difesa*, in *Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au moyen âge*, Rome-Marid 1992, pp. 201-209.

V. Sibilio, *Giustiniano e i papi del suo tempo. Tra teologia e politica*, in «Theresianum», 52 (2005), pp. 469-497.

M. Simonetti, *La crisi ariana del IV secolo*, Roma 1975.

M. Simonetti, *Romani e barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa (secoli VI-VIII)*, Roma 2018<sup>4</sup>.

P. Siniscalco, *Moralia sive Expositio in Iob*, in *Scrittura e storia: per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, a cura di L. Castaldi, Firenze 2005, pp. 3-24.

A. J. B. Sirks, *The Theodosian Code. A Study*, Freidrichsdorf 2007.

A. J. B. Sirks, *Where did the Theodosian compilers take their texts from?*, in *Société, économie, amministrazione dans le Code Theodosien*, a cura di S. Crogiez-Petrequin, P. Jaillette, Villeneuve d'Ascq 2012.

*Gli Slavi occidentali e meridionali nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 30 (Spoleto, 15-21 aprile 1982), voll. I-II, Spoleto 1983.

E. Soler, *L'Église catholique sous la dynastie théodosienne: la genèse d'une Église d'État*, in *CTh XVI, in Empire chrétien et Eglise aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : intégration ou concordat? Le témoignage du Code Théodosien*, Actes du colloque international (Lyon, 6-8 octobre 2005), a cura di J. -N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, pp. 107-130.

G. B. Sommariva, *Il codice teodosiano e giustiniano posti a confronto*, in «Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité», 125 (2013), 2, <<http://journals.openedition.org/mefra/1895>>.

C. Soraci, *L'impegno e il ruolo di Gregorio Magno nella risoluzione dei conflitti. La testimonianza del Registrum epistularum*, in *Amicitia Res Plurimas Continet. Omaggio a Febronia Elia*, a cura di M. Albana, C. Soraci, 2019, pp. 391-415.

M. Sot, *Les dossiers d'un historien au Xe siècle: Flodoard de Reims*, in «Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France» 1990, 1992, pp. 31-41.

C. Sotinel, *Mémoire perdue ou mémoire manipulée: le Liber pontificalis et la controverse des Trois Chapitres*, in *L'usage du passé entre Antiquité tardive et Haut Moyen Âge: Hommage à Brigitte Beaujard*, a cura di C. Sotinel, M. Sartre, Rennes 2008, pp. 59-76.

P. Squatriti, *The Floods of 589 and Climate Change at the Beginning of the Middle Ages: An Italian Microhistory*, in «Speculum», 85 (2010), 4, pp. 799-826.

A. Stoclet, *La Clausula de unctione Pippini regis, vingt ans après*, in «Revue belge de philologie et d'histoire», 78 (2000), 3-4, pp. 719-771.

M. Stoffella, *Chi ha sposato chi? Carlomanno e Gerberga, Carlo e Ildegarda e il presunto matrimonio con una principessa longobarda*, in «Reti Medievali rivista», 20, 2 (2019), pp. 7-49.

C. Straw, *Gregory the Great. Perfection in imperfection*, Berkeley-Los Angeles 1990.

C. Straw, *Gregory's politics*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, Atti del convegno (Roma, 9-12 maggio 1990), voll. I-II, Roma 1991, I, pp. 47-63.

C. Straw, *The Classical Heritage and a new Spiritual Synthesis*, in *Gregorio Magno nel XIV centenario dalla morte*, Convegno internazionale (Roma, 22-25 ottobre 2003), Roma 2004, pp. 107-131.

A. Synnott, *Shame and Glory: A Sociology of Hair*, in «The British Journal of Sociology», 38 (1987), 3, pp. 381-413.

G. Tabacco, *Arezzo, Siena, Chiusi nell'alto medioevo*, in *Lucca e la Toscana nell'alto medioevo*, Atti del V Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo (Lucca, 3-7 ottobre 1971), Spoleto 1973, pp. 163-189.

G. Tate, *Giustiniano. Il tentativo di rifondazione dell'impero*, Roma 2006.

T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Torino 1984 (Paris 1983).

T. Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, Milano 2009 (Paris 2008).

J. Topolsky, R. Righini, *Narrare la storia. Nuovi principi di metodologia storica*, Milano 1997.

P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval: Le Latium méridional et la Sabine du IX<sup>e</sup> siècle à la fin du XII<sup>e</sup> siècle*, voll. I-II, Roma 1973.

P. Toubert, *Scrinium et Palatium: la formation de la bureaucratie romano-pontificale aux VIII<sup>e</sup>- IX<sup>e</sup> siècles*, in *Roma nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo 49 (Spoleto, 19-24 aprile 2001), voll. I-II, Spoleto 2002, I, Spoleto 2001, pp. 57-118.

L. Trichet, *La Tonsure: vie et mort d'une pratique ecclésiastique*, Paris 1990.

P. Triomphe, *La symbolique à fleur de peau. Dessus de la politique et dessous de la politisation dans le Midi de la France (1814-1851)*, in «Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale», 124 (2012), 280, pp. 473-488.

A. Tuilier, *Le sense de l'adjectif "oecuménique" dans la tradition byzantine*, in «Nouvelle Revue Théologique», 86 (1964), pp. 260-271.

C. Urso, *I regna francorum e Gregorio Magno: fra politica ecclesiastica e impegno pastorale*, in *Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli IV-VII secc. D. C.*, Atti del convegno internazionale di studi (Catania, 4-7 ott. 2001), a cura di E. Febronia, Catania 2002, pp. 323-353.

A. A. Verardi, *La genesi del Liber Pontificalis alla luce delle vicende della città di Roma tra la fine del V e gli inizi del VI secolo: una proposta*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 1 (2013), p. 7-28.

A. A. Verardi, *La memoria legittimante: il Liber pontificalis e la Chiesa di Roma del secolo 6*, Roma 2016.

A. A. Verardi, *Spunti di riflessione e appunti intorno alla biografia di Pasquale I (817-824) nel Liber Pontificalis Romano*, in «Summa», 9 (2017), pp. 102-120.

G. Vinay, *Il messaggio inceppato di Gregorio Magno*, in G. Vinay, *Alto medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 1978, pp. 11-35.

J. M. Wallace-Hadrill, *The long-haired kings and other studies in frankish history*, London 1962.

E. Watts, *John Rufus, Timothy Aelurus, and the Fall of the Western Roman Empire*, in *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World. Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, a cura di R. Mathisen, D. Shanzer, Farnham-Burlington 2011, pp. 98-106.

S. Weinfurter, *Carlo Magno. Il barbaro santo*, Bologna 2015 (München 2013).

R. Whelan, *African Controversy: The Inheritance of the Donatist Schism in Vandal Africa*, in «Journal of Ecclesiastical History», 65, (2014), 3, pp. 504-521.

W.J. Wilkins, "Submitting the Neck of Your Mind": *Gregory the Great and Women of Power*, in «The Catholic Historical Review», 77 (1991), 44, pp. 583-594.

E. Wolfram, *Storia dei Goti*, Roma 1985<sup>2</sup> (München 1978).

E. Wolfram, *The Roman Empire and Its Germanic Peoples*, Berkeley 1997.

I. Wood, *The Merovingian Kingdoms, 450-751*, Taylor & Francis, 1994.

I. Wood, *Social Relations in the Visigothic Kingdom from the Fifth to the Seventh Century*, in *The visigoths from the migration period to the seventh century: an ethnographic perspective*, a cura di P. Heather, Suffolk 1999, pp. 191-223.

T. Yan, *Imago naturae. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome*, in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987), Rome 1991, pp. 201-227.

V. Zarini, *La recherche su Corippe: bilan et perspectives*, in *Corippe. Un poète latin entre deux mondes*, Atti del convegno (Lione, 19-20 giugno 2014), a cura di B. Goldlust, Paris 2015, pp. 15-30.

G. Zornetta, *Italia meridionale longobarda*, Roma 2020.

## Ringraziamenti

Il lavoro del dottorando, specie in tempi recenti, rischia di essere molto solitario. Ciononostante devo ringraziare una serie di persone senza le quali questa ricerca non avrebbe mai visto la luce. Innanzitutto ringrazio i miei tutori, la professoressa Paola Guglielmotti e il professor Paolo Pirillo, che mi hanno dato la loro fiducia e lasciato grande libertà nel mio percorso di ricerca: spero di aver ripagato entrambe. Ringrazio inoltre il professor Stefano Gasparri, i cui suggerimenti e critiche sono stati preziosissimi nell'impostazione del lavoro. Al di fuori del mondo accademico ho contratto un debito incalcolabile con la mia famiglia (o meglio le mie due famiglie) e con i miei amici Alessandro, Lorenzo, Bruno e Federico, senza dimenticare Ursula, che insieme e più degli altri ha sopportato per più di tre anni i miei interminabili racconti sui papi altomedievali, Gregorio Magno e i *nefandissimi* longobardi.