

Stefano Gasparri
**Culture barbariche, modelli ecclesiastici,
tradizione romana nell'Italia longobarda e franca**

Estratto da Reti Medievali Rivista, VI - 2005/2 (luglio-dicembre)

<http://www.dssg.unifi.it/_RM/rivista/saggi/Gasparri.htm>



Firenze University Press

Culture barbariche, modelli ecclesiastici, tradizione romana nell'Italia longobarda e franca*

di Stefano Gasparri

1. Premessa: culture etniche e modelli culturali aperti

L'alto medio evo italiano, dall'invasione dei Longobardi a tutta l'età franca (569-887), si caratterizza per una serie di elementi nuovi rispetto alla storia precedente della penisola, che furono portati in Italia da invasori o conquistatori provenienti dalle regioni situate a nord e ad est delle Alpi. Non si trattava di un fatto totalmente rivoluzionario rispetto al periodo precedente, se si pensa in particolare alla dominazione gotica. Tuttavia, in specie ad opera dei Longobardi, questo fenomeno assunse proporzioni molto importanti e tali da condizionare profondamente l'intero sviluppo della società italiana. Non a caso, dunque, quella provocata dai Longobardi è stata definita una frattura nella storia d'Italia. Una definizione, questa, forse troppo forte, se con essa si vuole semplicemente sottolineare la violenza distruttiva dell'invasione, violenza che pure vi fu; definizione invece del tutto azzeccata, se tende piuttosto a suggerire che i due secoli di storia del regno longobardo indipendente furono quelli nei quali, grazie anche alla decisiva spinta data in questa direzione dalla presenza degli invasori, si elaborarono modelli sociali, politici, culturali e religiosi totalmente nuovi rispetto a quelli dell'età tardo-antica.

Agli inizi del periodo considerato, alla novità più eclatante, rappresentata dalla rovina e dalla conseguente scomparsa del ceto senatorio, che fino ad allora aveva assicurato l'ordinata prosecuzione delle forme essenziali della civiltà antica – vita cittadina altamente sviluppata, cultura scritta, scuole, governo basato su norme amministrative certe, sistema fiscale, esercito di mestiere –, si aggiunse la sovrapposizione della cultura degli invasori longobardi ad una società che, pur così decapitata della sua classe dirigente, rimaneva sempre

* Questo articolo è in attesa di pubblicazione nel primo volume (L'incontro latino-germanico, a cura di G. Sergi) della serie "Medioevo italiano", Edizioni Laterza.

organizzata secondo le regole e i principi dell'antico mondo mediterraneo mediati dalle istituzioni ecclesiastiche. In questo senso, l'altissimo medio evo italiano (e non solo italiano) può essere interpretato come un terreno privilegiato per esaminare i fenomeni di acculturazione, ovvero l'incontro-scontro di culture fra loro anche molto diverse; a patto però di intendersi da subito sul significato delle parole.

Le culture che fra loro si confrontarono in questi secoli non rappresentavano due blocchi compatti. La prova "oggettiva" che Germani (nel nostro caso Longobardi) e Romani (qui gli abitanti indigeni d'Italia) fossero due entità chiuse, separate fra di loro dal baratro di una diversità etnica e culturale profonda, veniva trovata, fino a qualche anno fa – ma troppi studiosi, forse per pigrizia, tendono a riproporre ancora oggi questi comodi schemi –, soprattutto nell'evidenza archeologica, più esattamente nello studio dei cimiteri, delle tombe, dei corredi funerari. La distinzione risultava di due tipi. Prima di tutto, dal punto di vista dell'antropologia fisica, si sosteneva che gli alti Germani dolicocefali si contrapponevano ai più tarchiati Romani brachicefali: ma si tratta di un'idea che non ha alcuna autentica base scientifica, e si può con tranquillità affermare che qualsiasi tentativo di individuare gruppi distinti etnicamente nelle tombe longobarde (come altrove, ad esempio in quelle merovingie) è destinato al fallimento.

Anche il tentativo (questo più diffuso e tenace) di spostare la contrapposizione fra gruppi etnici dal piano fisico a quello culturale, individuando in particolare nei corredi l'espressione precisamente identificabile dell'appartenenza ad un popolo, è destinato ad una sorte non migliore del precedente, e in fondo per lo stesso motivo, la profondità degli scambi dei diversi gruppi fra di loro, che voleva dire mescolanza di persone ma anche scambio di oggetti. Un corredo con oggetti di fattura longobarda dunque non necessariamente identificava un "longobardo di stirpe". Inoltre, e questo è il dato più interessante, la presenza stessa di un corredo non è una prova della germanicità del defunto, così come l'assenza del medesimo non fa identificare senz'altro una tomba come romana, i casi inversi potevano tranquillamente esistere (ad esempio, in area gotica e burgunda le tombe maschili del VI secolo sono del tutto prive di corredo). Inoltre, nelle tombe con corredo longobardo – per restringerci al caso italiano che a noi qui interessa – c'erano molti oggetti bizantini; e oggetti tipicamente longobardi (come le impugnature delle spade) erano addirittura, nel corso del VII secolo, fabbricati a Roma; in breve, si trattava di oggetti di prestigio, che qualunque nucleo parentale, nei territori politicamente longobardi, volesse presentare se stesso come appartenente ai gruppi socialmente dominanti, non tanto o non solo faceva indossare ai suoi membri – giacché i corredi non erano lo specchio passivo della società dei vivi –, ma inseriva con il massimo della pubblicità nel rituale collettivo rappresentato dal funerale. Quest'ultimo era il momento nel quale si esplicava al massimo grado la competizione sociale all'interno di una determinata comunità; non a caso i corredi longobardi diventarono molto più ricchi in Italia, dove la contrapposizione

fra le nuove élites barbariche e quelle romano-bizantine fu, nei primi tempi, particolarmente dura, e dove la stessa lotta per il potere all'interno del nuovo regno fondato dai Longobardi rimase particolarmente vivace nel corso di tutto il VII secolo (e anche oltre).

L'evidenza archeologica ci fornisce quindi dati complessi, da interpretare con grande attenzione. Un caso clamoroso dei rischi a cui può condurre un'interpretazione rigida in senso etnico sia dei dati archeologici, sia di quelli antropologici, è rappresentato, ad esempio, dalla necropoli di Pettinara, vicino Nocera Umbra, le cui tombe, databili alla fine del VII secolo, sono state interpretate in modo assolutamente contraddittorio dal punto di vista archeologico e antropologico: nel primo caso si sarebbe trattato di romani autoctoni, nel secondo di longobardi. Una contraddizione che si supera solo se si assume come punto di partenza che la mescolanza dei gruppi umani è il dato forse più caratteristico del periodo tra antichità e medio evo, un dato che coinvolge sia le stirpi barbariche fra di loro che le stesse nei confronti delle popolazioni indigene dell'impero.

Per concludere queste riflessioni sulla mancanza di prove archeologiche a favore dell'esistenza di culture chiuse, che si sarebbero fronteggiate senza alcuna apertura reciproca, valga un'ultima osservazione. Nei cimiteri nel Friuli, i corredi delle tombe di età longobarda della fine del VI secolo – quelle della prima generazione dopo l'invasione, che possiamo in massima parte attribuire ai nuovi immigrati – sono profondamente diversi da quelli solitamente definiti longobardi che sono stati scavati in Pannonia, l'ultima tappa di quella *gens* prima dell'invasione. Siamo dunque in presenza di una rapida trasformazione culturale avvenuta in pochi decenni? Oppure si tratta di nuovi gruppi di barbari, o magari di provinciali romani unitisi agli invasori al momento della loro partenza verso l'Italia? Entrambe le ipotesi sono possibili, e sono anzi, probabilmente, entrambe vere. E ci fanno capire che l'identità longobarda, nel 568-69, era ancora del tutto aperta ed in formazione.

Alla mescolanza senza alcun dubbio ancora esistente di cristianità e paganesimo propria dell'elemento romano, che per di più era già variamente intrecciato a presenze germaniche, si contrapponeva dunque una realtà germanica che era tutt'altro che omogenea e coerente. Più ancora dell'aggettivo "germanico", di uso peraltro ancora largamente prevalente, conviene anzi utilizzare un termine più ampio come "barbarico", che meglio esprime il mosaico di culture diverse che, all'interno del *barbaricum*, il vasto mondo collocato al di là dei confini romani sul Reno e sul Danubio, concorreva a formare il patrimonio tribale delle varie stirpi che invasero le regioni imperiali d'occidente a partire dal IV-V secolo. Inoltre va segnalata la presenza, all'interno di questo patrimonio, anche di elementi romani, una presenza che si fa via via più importante con il passare del tempo. Se essa è piuttosto scarsa per ciò che riguarda la cultura tradizionale longobarda, molto più forte invece è il suo peso nella cultura dei Franchi, il popolo che sottomise l'Italia, annettendola al suo regno "a vocazione imperiale" (poi impero), nel 774; giacché i Franchi

elaborarono i tratti definitivi della loro cultura sul suolo romano, in Gallia, in stretta simbiosi con il potente episcopato di quel paese, di ininterrotta tradizione romano-senatoria; sicché sia le novità militari che quelle più strettamente ecclesiastiche, da essi in seguito importate in Italia, si inscrivono sotto il segno originario di culture diverse.

Infine, non va sottovalutato il fatto che la conquista franca non fu affatto totale, giacché ne rimase escluso il meridione della penisola, dove i tratti tipici della cultura – politica e giuridica – della società longobarda poterono sopravvivere ben al di là del 774; semmai, l'Italia meridionale fu piuttosto una zona nella quale forte fu, per tutto il periodo considerato, l'influenza di Bisanzio, che era stabilmente insediata in Sicilia ed era presente pure su lembi di terra pugliese, calabrese e della costa campana. Soprattutto a partire dal pieno IX secolo, l'impero orientale ampliò notevolmente il suo dominio diretto ed il suo protettorato sul complesso della Longobardia minore, le terre longobarde del sud, la cui fisionomia longobardo-bizantina appare ben differente da quella delle regioni longobardo-carolingie del nord.

Elementi germanici (o comunque barbarici) e romani (o romano-ecclesiastici, o bizantini) dunque si intrecciano, si fondono e si sovrappongono fra di loro durante l'intero periodo considerato nelle pagine che seguono – dove daremo ragione più distesamente di quanto affermato qui in apertura –, ma sempre secondo lo schema interpretativo qui delineato, che non è costruito sulla base di categorie immobili e date a priori, ma al contrario è inteso in modo dinamico secondo i criteri propri dei fenomeni culturali: rifiutando cioè l'idea di “culture etniche” chiuse e prospettando invece l'esistenza, e la continua trasformazione, di modelli culturali aperti alle influenze più diverse.

2. Arianesimo e cattolicesimo: la fase più antica

Il popolo che entrò in Italia attraversando le Alpi Giulie, nella tarda primavera del 569, portava con sé un patrimonio religioso complesso e per molti versi contraddittorio. In particolare, poche e discordanti sono le testimonianze relative all'arianesimo presso i Longobardi, soprattutto se le paragoniamo all'impressione di solidità che la fede ariana aveva dato di sé all'interno della gente ostrogota. Nel regno fondato da Teodorico, infatti, l'espressione *lex gothica* – presente nei papiri di Ravenna della metà circa del VI secolo – indicava semplicemente la confessione ariana dei sottoscrittori, identificando totalmente arianesimo e appartenenza al popolo gotico. Accanto a questo esempio, un monumento come la Bibbia in gotico, il cosiddetto *Codex argenteus* oggi conservato ad Uppsala, testimonia l'elevata preparazione culturale del clero gotico ariano nel suo massimo centro spirituale e organizzativo, Ravenna. A queste testimonianze vanno aggiunte inoltre le notizie che abbiamo sulla tenacia della persistenza dell'arianesimo presso l'altro ramo del popolo gotico, i Visigoti, che abbandonarono l'eresia ariana solo nel 589.

Niente di simile per i Longobardi. Le prime informazioni sulla loro fede religiosa sono singolarmente incerte, tanto da far pensare che avesse ragione la storiografia classica, la quale – sin da Nils Abel, nel 1878 – sosteneva la sostanziale indifferenza dei Longobardi rispetto al cristianesimo (un modo, questo, che veniva utilizzato per sottolineare la particolare rozzezza culturale di quel popolo). La famosa ambasceria inviata nel 548 dal re dei Longobardi Audoino a Giustiniano per chiedere l'aiuto bizantino contro i Gepidi, un'altra stirpe germanica loro rivale nella regione balcanica, indicava esplicitamente – come ha notato mezzo secolo fa Giampiero Bognetti – che i Longobardi erano cattolici: era infatti questo uno dei motivi che, secondo gli ambasciatori di Audoino, doveva portare l'imperatore a scegliere, fra i due contendenti, i Longobardi, giacché essi “fin da principio” avevano condiviso la fede dei Romani, al contrario dei Gepidi che erano ariani. Una testimonianza inequivocabile, quanto apparentemente bizzarra, di un cattolicesimo longobardo precedente all'arianesimo che invece – lo sappiamo con sicurezza – essi professavano circa vent'anni dopo, al momento dell'invasione d'Italia. Può essere che nel cambio di confessione religiosa abbia giocato un ruolo, come credeva sempre Bognetti, la volontà da parte di Alboino di rivendicare l'eredità del regno goto in Italia, in quanto egli era figlio di una nipote della sorella del grande re ostrogoto Teodorico e di conseguenza era imparentato con gli Amali; dunque, per motivi politici sarebbe stato importante per i Longobardi presentarsi come ariani, visto che l'arianesimo era la *lex gothica*. Per questo motivo, Alboino avrebbe convocato l'assemblea generale dell'esercito, per decidere la partenza per l'Italia, nella Pasqua del 568, ossia nel momento dell'anno nel quale gli ariani praticavano il battesimo.

Del resto, l'allontanamento politico dei Longobardi dall'impero, dopo il 552, era un dato di fatto. In quell'anno, i federati longobardi che avevano combattuto in Italia sotto Narsete, a Tagina, contro i Goti, furono accompagnati sotto scorta fuori dalla penisola a causa del loro comportamento eccessivamente violento nei confronti della popolazione. Ne conseguì un avvicinamento dei Longobardi ai Franchi, allora in rotta di collisione con Bisanzio. E proprio alla cattolica regina Clodosvinda, sposa franca di Alboino, fu inviata dal vescovo di Treviri, Nicezio, una lettera – che precedette di pochi anni l'invasione d'Italia – nella quale si lamentava la frequentazione di sacerdoti ariani (che fossero tali lo si deduce dalla menzione di Goti poche righe sotto) da parte del re e si accennava ai pellegrinaggi che lo stesso Alboino avrebbe imposto ai suoi fedeli “ad domni Petri, Pauli, Johannis vel reliquorum sanctorum limina”.

Proseguendo in questa linea interpretativa, che è quella classica proposta mezzo secolo fa da Giampiero Bognetti, si è sostenuto che questi pellegrinaggi avrebbero consentito ad Alboino di tenere rapporti con la chiesa gotica in Italia e, tramite questa, con i guerrieri goti passati al servizio dei Bizantini ma pronti a cambiare campo, ove si fosse presentato sulla scena un prosecutore della tradizione monarchica, ariana e militare, di Teodorico e degli Amali.

Fin qui Bognetti. Ma dobbiamo riconoscere che la fiducia da lui nutrita nell'interpretare, mediante categorie dell'agire politico assimilabili a quelle moderne, i comportamenti di Alboino e degli altri capi e sovrani barbarici che popolano le pagine dei suoi saggi, non è più condivisa dagli storici di oggi. Soprattutto, l'idea che c'è dietro i suoi ragionamenti, quella dell'esistenza di una "nazione" longobarda, o gotica, o franca, o gepida, non corrisponde assolutamente più agli attuali orientamenti della ricerca, che, analizzando l'universo barbarico posto ai margini o entro i confini dell'impero nei secoli V-VI, non trova etnie chiuse e compatte, ma gruppi umani mobili ed aperti a tutte le influenze, di sangue e culturali, offerte dall'ambiente nel quale si muovevano. Basta leggere del resto le pagine della storia della guerra gotica scritta da Procopio per rendersi conto che il segretario di Belisario, pur parlando di popoli germanici, in realtà ci descrive un incredibile formicolare di gruppi diversi, che si sovrappongono, si uniscono, si scindono, passano da un campo all'altro, riconoscono ora un capo ora un altro. Pullulano dappertutto "pretendenti" (ossia capi militari dal sangue prestigioso), che si portano appresso gruppi di guerrieri fedeli nei loro cambiamenti di alleanza. In queste condizioni, appare molto difficile distinguere, nei Balcani come in Italia, i diversi gruppi etnici fra di loro e persino, talvolta, dall'esercito bizantino o quantomeno da molte parti di esso. Una simile riflessione è importante, in quanto tutta l'interpretazione di Bognetti del passaggio dei Longobardi dal cattolicesimo all'arianesimo si fondava sull'idea di un popolo goto in attesa silenziosa del riscatto, pronto a cogliere l'arrivo dei Longobardi come loro liberatori e vendicatori.

In questo mobile universo di federati e guerrieri risulta perciò molto difficile valutare il peso delle appartenenze etniche e culturali. Tramontata la loro organizzazione politico-militare, è probabile comunque che la coscienza etnica degli Ostrogoti rimasti in Italia si sia molto affievolita, giacché essa era stata sempre legata alla persistenza di una dinastia regia prestigiosa come quella degli Amali e della sua ideologia politica. Quest'ultima si era esplicitamente basata su una visione della società italica nella quale convivevano armoniosamente Romani e Goti, laddove questi ultimi erano identificati – al di là delle loro effettive origini personali – come l'elemento militare ed ariano, mentre i primi rappresentavano la componente civile e cattolica: al punto che nei documenti ufficiali le stesse persone, a seconda dei contesti di azione nei quali erano citate, potevano essere presentate talvolta come romane, talvolta come gote.

Che siano stati i guerrieri goti ad aprire le porte delle città ai Longobardi, come pensava Bognetti sulla scorta di un'ipotesi già avanzata da Fedor Schneider, è dunque un'ipotesi priva di appigli nelle fonti, buona come qualsiasi altra. Anzi, procedendo sul filo delle ipotesi, se davvero fossimo in presenza di un'autentica gestione politica della fede religiosa ufficiale dei Longobardi da parte del re, ben maggiore peso avrebbe avuto per loro, entrando in Italia, sbandierare la propria fede cattolica. Si veda ad esempio l'episodio, narrato da Paolo Diacono, di Felice vescovo di Treviso, che muove sul Piave incontro ad Alboino da poco penetrato in Italia e si fa confermare da lui il possesso dei

beni della sua chiesa. Se pur probabilmente inventato nella forma, che ripete il modello tipico dell'incontro tra un vescovo e un capo barbarico (si pensi a papa Leone I ed Attila), tale episodio è però molto probabilmente vero nella sostanza ed è indicativo di come fosse possibile, per gli invasori, trovare un accordo con le gerarchie ecclesiastiche, analogamente a quello che avevano fatto i Franchi in Gallia non molto tempo prima. E Alboino, che aveva avuto una moglie franca e cattolica, doveva ben conoscere i vantaggi di una simile collaborazione.

La realtà è che Alboino molto probabilmente era pagano. Per essere più precisi, alla sua corte si praticavano rituali pagani connessi alla sfera della guerra e del potere, dei quali conosciamo quello legato alla coppa – resa celebre dalla poesia romantica – ricavata dal cranio del re dei Gepidi, Cunimondo, sconfitto e ucciso dallo stesso re longobardo: sullo sfondo del rito si intravede infatti l'idea che sia possibile impossessarsi della forza del potente nemico ucciso tramite il taglio e la conservazione della sua testa. Dal canto suo, Gregorio Magno ci racconta di pratiche religiose di gruppi di guerrieri longobardi, basate su danze sacre e adorazione di teste di capra, che potrebbe forse essere ricollegate a rituali antichi, di un paganesimo “germanico” che è poco noto e che come categoria unitaria, del resto, va adoperato con molta cautela. Se utilizziamo i simboli della religiosità norrena, ad esempio, il capro sarebbe il simbolo di Thor-Donar, il dio del martello. Ma il problema è che il pantheon norreno e i suoi personaggi ci sono noti in buona parte da testi scritti molto tardi, e questo ne inficia di molto il valore ai fini dell'interpretazione delle fonti longobarde. Inoltre, è l'etichetta e l'idea stessa di “Germani”, che renderebbe possibile paragonare religione scandinava e religione longobarda, che oggi è sostanzialmente negata. Non ci sarebbe del resto da stupirsi se dietro al racconto dell'adorazione del capo fatto da Gregorio ci fosse un modello biblico piuttosto che un rito “germanico”.

Torneremo più avanti sul paganesimo dei Longobardi, che è importante, certo, e tuttavia va detto sin d'ora che è interpretabile come puro elemento residuale dallo scarso valore autenticamente religioso. Quanto all'arianesimo, le testimonianze sulla sua presenza sono rarissime: e qui la questione si fa delicata, perché il filone largamente prevalente all'interno degli studi longobardi, in un passato anche recentissimo, accanto e forse più di quello del paganesimo ha messo in evidenza il ruolo “nazionale” dell'arianesimo presso i Longobardi, sottolineando il tenace attaccamento ad esso di quel popolo. Riesaminare la questione ariana vuol dire dunque sottoporre a riesame l'intera questione longobarda, mettendo in dubbio i presupposti stessi sui quali si era formata l'opinione prevalente degli studiosi, presupposti che – qui come in tanti altri casi – vanno fatti risalire agli scritti torrenziali di Gian Piero Bognetti, nonostante che questi, come abbiamo appena visto, avesse visto in realtà all'origine della scelta ariana ad opera di Alboino una semplice questione di convenienza politica.

La scarsità della presenza dell'arianesimo longobardo nelle fonti si vede molto bene esaminando le opere di Gregorio Magno, un papa che pure fu in prima fila contro l'eresia in tutte le sue forme. La storia più importante da lui

narrata su questo argomento è quella di un vescovo longobardo ariano, che è da lui inserita all'interno del tessuto favoloso e miracolistico dei suoi *Dialogi*, l'opera nella quale egli presenta la vita esemplare e i miracoli dei santi padri italici sotto forma di dialoghi edificanti fra lui e il suo diacono Pietro. Ma è interessante notare prima di tutto come tale storia si collochi nello snodarsi del testo. I Longobardi sono inseriti nei *Dialogi* poco prima, quando Gregorio racconta la storia dell'eremita Menas, che fu a lungo angustiato da un maligno *Langobardus quidam* che voleva rubargli le api, finché il sant'uomo, dopo averlo ammonito invano più volte, spazientito, non lo fece tormentare da uno spiritello maligno che lo indusse a più miti consigli. La vittoria di Menas determina la diffusione della sua fama presso tutti gli abitanti dei dintorni, compresi i membri locali della "barbara gente" dei Longobardi.

L'episodio del *vir Dei* che prevale sui violenti con le sue armi miracolose, un classico della letteratura agiografica, è un prologo in tono minore rispetto ai successivi paragrafi, dove invece si parla dei due riti pagani cui si accennava più sopra, i quali comportarono il sacrificio cruento rispettivamente di quaranta e quattrocento contadini prigionieri dei Longobardi, che li punirono per non aver partecipato al rito e – aggiungiamo noi – per averne così minato l'efficacia.

A questo punto, in modo non del tutto logico almeno ai nostri occhi, visto che Gregorio ha appena terminato di narrare di massacri efferati, il suo interlocutore, il diacono Pietro, afferma di meravigliarsi della misericordia divina, che modera talmente la crudeltà dei Longobardi che i loro "sacrileghi sacerdoti" perseguitano pochissimo la fede cristiana. Qui si inserisce appunto il racconto del vescovo ariano, proposto da Gregorio per dimostrare che non è vero ciò che sostiene Pietro: i Longobardi hanno tentato più volte di fare del male ai cristiani, dice il papa, ma i miracoli divini si sono opposti alle loro sevizie. Rimane il dubbio riguardo all'identificazione dei sacerdoti chiamati in causa da Pietro; forse, per risolvere in parte la contraddizione sottolineata prima, si può pensare che il diacono si riferisca qui solo al clero ariano, voltando idealmente pagina rispetto alle atrocità dei pagani. Ma rimane l'impressione di una presentazione tutto sommato unitaria dei problemi posti dai Longobardi alla popolazione e al clero italici.

La fonte a cui si rifà Gregorio, a proposito del vescovo ariano, è il monaco Bonifacio, che aveva vissuto in territorio longobardo fino a quattro anni prima (dunque la storia sembrerebbe recente). A Spoleto era arrivato "un vescovo ariano dei Longobardi", che aveva chiesto al vescovo locale un luogo per compiere i suoi riti. Al rifiuto da parte di questi, aveva annunciato che l'indomani avrebbe occupato la chiesa di S. Paolo. Il custode della chiesa, terrorizzato, aveva allora chiuso le porte e spento tutte le lampade e si era nascosto dentro la chiesa. Il giorno successivo era arrivato il vescovo ariano seguito da una grande folla; le porte della chiesa gli si erano spalancate davanti e le luci si erano riaccese, mentre contemporaneamente egli veniva colpito da improvvisa cecità, una punizione inflittagli da Dio perché a causa sua le lampade

del servizio divino, in chiesa, erano state spente. Il vescovo ariano era stato portato via a braccia, e i Longobardi della regione non avevano osato mai più importunare i luoghi di culto cattolici.

L'episodio appare importante perché indirettamente, con il linguaggio che è proprio dei racconti di eventi miracolosi, ci informa del fatto che l'arianesimo, nel grande ducato spoletino, il più immediato e pericoloso vicino di Roma, era stato precocemente sconfitto. La stessa informazione, in modo ancora più laterale, ci è fornita dal celebre racconto di Paolo Diacono relativo al miracolo di San Savino. Il santo sarebbe apparso sul campo di battaglia di Camerino al fianco del duca di Spoleto – ariano o pagano – Ariulfo e lo avrebbe protetto dalle armi bizantine, e più tardi il duca avrebbe riconosciuto il santo dall'effigie ritratta nella sua chiesa. Siamo negli stessi anni di Gregorio, intorno al 590, e tramite il miracolo di San Savino si coglie il rapido avvicinamento tra i Longobardi spoletini (duca compreso) e le gerarchie cattoliche.

Debole, dunque, appare la presentazione del pericolo ariano nei *Dialogi*. Subito dopo la storia del vescovo accecato, Gregorio passa infatti a parlare di altri e ben più pericolosi ariani: dopo aver ricordato la riconsacrazione di S. Agata dei Goti a Roma, alla Suburra, il papa narra del duro conflitto fra ariani e cattolici nell'Africa dei Vandali e nella Spagna dei Visigoti. Nessuna parola più sugli ariani fra i Longobardi.

La questione ariana, questa volta in una chiara prospettiva politica, torna ancora in una lettera dello stesso Gregorio Magno rivolta "ai vescovi d'Italia". In essa, il papa parla con soddisfazione della morte del "nefandissimo" re Autari, che l'anno prima, nella Pasqua del 590, in un momento difficile per i Longobardi, quando già si profilava un'invasione della valle del Po da parte dei Franchi sostenuti dai Bizantini, aveva proibito di impartire il battesimo cattolico ai bambini della sua gente. Il papa ne approfitta per esortare i vescovi a spingere i Longobardi "che si trovano nelle vostre località" a convertirsi al cattolicesimo, atto tanto più urgente, aggiunge Gregorio, perché è imminente una *gravis mortalitas*, una delle ricorrenti ondate epidemiche che sconvolsero l'Italia e il Mediterraneo verso la fine del VI secolo. Il provvedimento di Autari è stato interpretato di solito come un tentativo di rinsaldare l'unità dei Longobardi a fronte delle spinte disgregatrici provenienti dall'ambiente esterno, compattandoli in vista di un possibile scontro armato di portata decisiva. Interpretazione probabilmente giusta, a patto di non esasperare la portata della decisione di Autari. L'arianesimo era un tratto caratteristico delle truppe federate germaniche, e anche se ormai la maggior parte dei loro vicini germanici l'aveva abbandonato (ma i Visigoti l'avevano fatto ufficialmente solo l'anno prima), per i Longobardi doveva essere ancora valido l'atteggiamento tradizionale. In fondo erano in Italia da solo vent'anni. D'altra parte, va sottolineato che l'intervento diretto del re sta a indicare che la pratica di battezzare i figli nella fede cattolica doveva essere un fatto abbastanza diffuso fra i Longobardi già alla fine del VI secolo, altrimenti l'interessamento di Autari non si spiegherebbe; e del resto, abbiamo prove della presenza di Longobardi

cattolici, anche molto vicini ai vertici politici, fin dai primissimi tempi dell'invasione: ne parla lo stesso Gregorio ed anche Paolo Diacono, che ricorda come accanto ad Alboino, al momento dell'ingresso in Pavia, ci fosse un longobardo (certamente un cattolico, visto il contesto del racconto) che spiegò al re il senso dell'intervento miracoloso che gli impediva di entrare in città – il suo cavallo era caduto e si rifiutava di alzarsi – fintantoché egli non avesse rinunciato ai suoi sanguinosi propositi di vendetta sulla popolazione di Pavia, che gli aveva resistito tre anni.

All'epoca di Autari (584-590), il dominio fondato dai Longobardi aveva ancora caratteristiche territoriali e istituzionali non del tutto definite. Se dovessimo descriverli con pochi tratti, diremmo che gli invasori erano poco romanizzati, nonostante i contatti precedenti avuti nei Balcani con l'impero bizantino in qualità di federati, ed erano caratterizzati da una cultura che aveva una forte connotazione militare, basata sull'equazione tra uomo libero e guerriero. Inoltre, non va dimenticato che i Longobardi si erano stanziati in Italia in modo violento (al contrario dei loro predecessori Ostrogoti), disordinato e anche piuttosto lento a causa di una carenza di un forte potere centrale al loro interno. Per un certo periodo, dopo l'assassinio di Alboino e del suo successore Clefi, nelle loro file era venuta a mancare addirittura la monarchia (574-584), certo per intervento diretto, con l'oro e con il veleno, da parte dei Bizantini. Ciò nonostante questi ultimi, duramente impegnati sul fronte orientale da Avari e Persiani, oltre che dalle prime avvisaglie della marea slava nei Balcani, non avevano abbozzato quasi nessuna controffensiva, lasciando in balia degli invasori le truppe stanziate in Italia. Queste ultime, asserragliate nei loro forti, avevano resistito per parecchi anni ai Longobardi, anche nel bel mezzo di zone invase, prima di tutto la Valle Padana. Ad esempio la guarnigione dell'Isola Comacina, guidata dal *magister militum* Francione e formata da soldati che un tempo avevano obbedito a Narsete, rimase al suo posto per circa vent'anni, per la maggior parte del tempo probabilmente indisturbata, finché durante il regno di Autari, dopo sei mesi di assedio, si arrese ma scendendo a patti (il generale ottenne di andare a Ravenna con moglie e beni): la storia è il sintomo di una maggiore volontà da parte dei capi longobardi di arrivare ad una chiarificazione territoriale, eliminando le enclaves bizantine, ma è anche, al tempo stesso, la prova evidente della relativa debolezza militare dei Longobardi, che nemmeno a vent'anni dall'invasione riuscirono a prendere d'assalto una minuscola isola lacustre difesa da un pugno di uomini.

Più lenta ancora e priva di coordinamento era stata la penetrazione a sud degli Appennini, che si era indirizzata soprattutto verso la Toscana, l'Umbria, l'Italia meridionale. Ampie zone territorialmente compatte erano rimaste in mano bizantina: la Venezia e la Lombardia orientale, la Liguria, l'Emilia e la Romagna, il ducato di Roma, tutte le regioni costiere del sud, le grandi isole. Quindi non era affatto un dominio consolidato, quello longobardo, e non era detto che dovesse resistere di fronte ad una possibile futura controffensiva

bizantina. C'era poi – e nel 590 appariva imminente – il pericolo rappresentato dai Franchi, ambigui alleati dei Bizantini, che dai passi alpini puntavano a controllare l'intera regione padana.

In questa situazione, i Longobardi della fine del VI secolo molto probabilmente costituivano ancora un gruppo chiuso nei confronti della popolazione indigena. Raggruppati nelle fare, i grandi gruppi familiari che quasi certamente costituivano la base stessa della loro organizzazione militare, essi erano stanziati nelle città come nelle campagne, in mezzo alla popolazione romana che dominavano e sfruttavano. I Romani avevano subito una dolorosa amputazione, giacché buona parte dell'antica classe dirigente senatoria era stata spazzata via, nelle zone occupate dai Longobardi, che avevano ucciso o cacciato la maggior parte dei senatori e ne avevano confiscato i beni. I Romani d'Italia, pur non essendo certo tutti in condizione di servitù, come voleva la storiografia ottocentesca, vivevano però in un'opaca condizione di dipendenza, che doveva essere più evidente per i lavoratori e i piccoli proprietari della campagna, che tutti – sia pure in modo diverso – dovevano fornire canoni e prestazioni di lavoro ai nuovi padroni. Al contrario, le popolazioni cittadine dovrebbero aver sempre mantenuto (il condizionale è d'obbligo, vista la precarietà delle fonti) una maggiore libertà individuale e collettiva. Le città stesse, dal canto loro, pur senza dubbio trasformate nel loro assetto urbanistico e con una popolazione più ridotta, non persero affatto la loro centralità politica, sociale, religiosa, militare all'interno delle regioni occupate dai Longobardi. Al contrario di ciò che sosteneva buona parte della storiografia fino a pochi decenni fa, non vi fu alcun abbandono generalizzato delle città, ovvero una loro trasformazione in contesti totalmente ruralizzati. La vita cittadina continuò; l'Italia longobarda non diventò un'immensa campagna.

Autari, fatto re dai guerrieri longobardi nel 584 di fronte al primo profilarsi del pericolo di un'invasione franca, assunse il nome di *Flavius*, ossia un appellativo che rinviava alla tradizione romano-barbarica di Teodorico e Odoacre e, al di là di essi, a Costantino stesso, il grande imperatore il cui prestigio nel mondo germanico era stato altissimo. In tal modo, il re si rivolgeva anche alla popolazione romanica, cercando di ricollegarsi alle ultime autorità legittime, romane e romano-barbariche, del passato recente per superare l'angusto orizzonte politico del suo popolo. Una prova tra l'altro del fatto che gli indigeni italici non erano solo schiavi, giacché mai nessuno si è preoccupato, nel corso della storia, di legittimare il proprio potere nei confronti di costoro.

La scelta di rinsaldare la scelta ariana ufficiale da parte di Autari va vista dunque all'interno di questo quadro, che ne fa solo un elemento fra tanti. Del resto, la presenza alternata di scelte ariane e cattoliche alla corte dei re longobardi continuò negli anni successivi, a riprova di una coesistenza pacifica fra le varie fedi. Nonostante la sua visione di una storia politica dei Longobardi caratterizzata dall'alternarsi al potere di un partito cattolico e di uno ariano, nemici aspri e implacabili l'uno dell'altro, lo stesso Bognetti non ha potuto portare nessuna prova di una qualche persecuzione dei cattolici da parte de-

gli ariani: e non ha potuto perché quasi certamente non ve ne sono state. Il periodo di Agilulfo e Teodolinda, ad esempio, tra il 590 e il 616, proseguito poi per altri dieci anni, dopo la morte del primo, sotto il loro figlio Adaloaldo, segna una fase di grande e precoce apertura verso la popolazione romanica e, al tempo stesso, di esplicite scelte cattoliche. Cattolici sono il re (quasi certamente: e comunque filocattolica è la sua politica), la regina e il loro figlio, il quale, quando era un bambino di soli due anni, era stato inoltre fidanzato con una principessa franca, e dunque cattolica, con una cerimonia dalla patina fortemente romanizzante avvenuta all'interno del circo di Milano. A corte era attivo l'abate trentino Secondo di Non, esponente di un gruppo che comprendeva anche altri romanici colti. Fu probabilmente per tramite suo e della regina Teodolinda che il re Agilulfo si convertì, rivelando con questa decisione una ferma volontà di apertura verso la popolazione indigena. Scelte religiose dettate da progetti politici, infatti, in questa fase più avanzata e complessa della politica longobarda, ormai del tutto inserita nello scacchiere italico, sono attendibili, una circostanza che invece – come abbiamo già notato – era molto meno plausibile in una fase più antica.

Furono i consiglieri romanici dei sovrani che li indirizzarono verso la strada migliore per dialogare con la maggioranza della popolazione del paese. La regina Teodolinda, che era in stretto rapporto epistolare con Gregorio Magno, il quale le inviava insieme ricchi doni carichi di forza spirituale e parole di conforto e incitamento, iniziò una politica edilizia della monarchia, costruendo un palazzo e la chiesa di S. Giovanni a Monza; a Milano, dal canto suo, Agilulfo si curò del restauro di S. Simpliciano. Sempre a Milano, alla maniera romana, Agilulfo fece eleggere suo figlio Adaloaldo re-collega nel circo, mentre a Monza, in S. Giovanni, lo fece battezzare secondo il rito cattolico. Il cattolicesimo dei sovrani longobardi, con grande dolore di Gregorio Magno, aderiva all'eresia dei Tre Capitoli, allora dominante nelle terre lombarde orientali e veneto-friulane sottoposte al dominio longobardo e coincidenti con la diocesi di Aquileia. Anche in questo può essere vista una scelta politica da parte della corte, scelta che del resto era inevitabile, visto che il clero romanico, all'interno delle regioni principali del regno, era tutto o quasi tricapitolino. In tal modo, comunque, si ponevano le basi per una sorta di "chiesa nazionale" longobarda, svincolata dalle gerarchie ecclesiastiche – il papa in primo luogo – presenti in territorio bizantino. Il modello possibile da seguire era quello visigoto, e in effetti sappiamo che il re visigoto Sisebuto fu in rapporti epistolari con la corte longobarda.

In questo periodo si parla anche di ariani, è vero. Ma è significativo che a farlo siano soprattutto personaggi esterni alla realtà italiana: il monaco Colombano, il fondatore di Bobbio, e il già citato Sisebuto. Quest'ultimo, scrivendo al figlio di Teodolinda, Adaloaldo, dopo la morte di suo padre Agilulfo (tra il 616 e il 620), lo rimprovera perché è ritornato all'errore dell'arianesimo: ma appare molto probabile che Sisebuto, dal suo lontano osservatorio iberico, confonda l'arianesimo con l'eresia tricapitolina, trattandosi oltretutto in en-

trambi casi di posizioni dottrinali riferite a un problema che investiva la figura di Cristo. In qualche modo solo parzialmente significativa, sia pure per diversi motivi, appare la testimonianza di Colombano, irlandese, giunto in Italia dopo un lungo soggiorno nella Francia merovingia. La sottolineatura del pericolo ariano ha soprattutto la funzione, nella lettera da lui inviata al papa Bonifacio IV, di evidenziare il ruolo della coppia sovrana, di Agilulfo e Teodolinda, nel fermarlo: grazie a questi grandi meriti in campo religioso, essi hanno tutto il diritto di chiedere a Bonifacio, tramite Colombano, di approvare i Tre Capitoli. Non va taciuto, tuttavia, che il biografo di Colombano, Giona, il quale scrive il secolo seguente, afferma che il monaco irlandese avrebbe scritto un libello anti-ariano avendo visto l'attivismo degli eretici mentre si trovava a Milano, presumibilmente presso la corte longobarda. Una testimonianza questa non del tutto plausibile – l'arianesimo già nel tardo VI secolo era ormai sconfitto praticamente ovunque in modo definitivo –, ma che allo stato attuale della ricerca non può essere del tutto scartata. Possiamo dunque ammettere l'esistenza di nuclei residuali ariani all'inizio del VII secolo, senza però attribuire loro quella pericolosità che la pubblicistica legata alla corte, nel VII come nell'VIII secolo, voleva loro attribuire, magari utilizzando schemi abituali – gli ariani come nemico religioso per eccellenza: così, ad esempio, li trattava Gregorio di Tours nei suoi scritti –; e senza necessariamente collegare gli ariani all'ambiente dei dominatori longobardi.

3. *La silenziosa fine dell'arianesimo*

Il primo periodo cattolico della regalità longobarda non ebbe un futuro immediato. Con il 626, in una fase di nuova e dura contrapposizione con Bisanzio, il giovane Adaloaldo fu sbalzato via dal potere e sul trono longobardo salì Arioaldo. Quest'ultimo era ariano e probabilmente sostenitore della guerra anti-bizantina: ma in realtà dobbiamo ammettere che di questo periodo sappiamo ben poco. Siamo infatti ormai giunti agli anni trenta circa del VII secolo, quando cioè in tutto il Mediterraneo ci si avviava verso la fine definitiva delle strutture ereditate dall'età tardo-antica, anche di quelle culturali: e il buio delle fonti scritte ne è una prova. Nel più ristretto ambiente dell'Italia longobarda, fa impressione vedere apparire come collaboratori del re Arioaldo, in un documento miracolosamente salvatosi (sia pure in copia) dal naufragio totale della documentazione archivistica dell'epoca, tutti personaggi dai nomi barbarici: Adruvald, Rodoald, Ilbichis. Difficile dire chi si celasse dietro quei nomi longobardi, ma una cosa è certa: i “ministri romanici” – romanici almeno come educazione e schemi culturali – dei re longobardi non ci sono più; un intero mondo è definitivamente tramontato.

Non per questo i sovrani ariani rappresentavano il futuro, anzi possiamo interpretarli come l'espressione di una fase di temporaneo rallentamento dell'evoluzione interna della società longobarda, che era inevitabilmente orientata, invece, verso forme progressive di integrazione nei confronti dei Romanici,

come si vede dai corredi tombali di questo periodo, che si fanno sempre più ricchi e caratterizzati da una fortissima compresenza di oggetti di fattura longobarda e bizantina. Forme di integrazione che l'arianesimo certo non favoriva.

Più che all'ostilità verso Bisanzio, il temporaneo prevalere di re ariani a Pavia può essere visto come una conseguenza dell'indebolirsi di quel primo filo di dialogo e di progresso civile che si era annodato nel periodo agilulfino. Scomparsi i collaboratori romanici di formazione culturale antica, l'integrazione definitiva dei Longobardi non avvenne in forme "gotiche", sostenuta cioè da un'ideologia di governo simile a quella teodericiana, che aveva propugnato una collaborazione fra due gruppi – funzionali più che etnici – distinti, bensì mediante un lento incontro dal basso con la popolazione locale. Infatti, distrutta l'aristocrazia senatoria, non era più disponibile né un Cassiodoro, né un Boezio, né un Simmaco. E allora, perché i frutti del progressivo avvicinamento fra Longobardi e Romanici si vedessero, era necessario del tempo, una volta esaurite le illusorie scorciatoie di un incontro di vertice. Ciò consentì ai residui dell'arianesimo di sopravvivere per qualche tempo.

Gli unici portavoce possibili per i Romanici rimanevano i membri del clero, molti dei quali non erano certo di alto livello culturale, se si eccettuano i vescovi. E dunque appare di grande interesse la circostanza che intorno al 650 in molte diocesi appaiano saldamente al loro posto i vescovi. Con significativa coincidenza, negli stessi anni (intorno al 653) il re Ariperto I, nipote di Teodolinda per parte del fratello Gundoaldo duca d'Asti, "pio e cattolico, abolì l'eresia ariana e fece crescere la religione cristiana". Così recitano i versi di un carme – il *Carmen de synodo Ticinensi* – che vuole soprattutto raccontare un altro episodio, successivo a questo, e cioè l'abbandono da parte dei Longobardi di quella particolare versione del cattolicesimo che era rappresentata dall'eresia dei Tre Capitoli. Il ricordo dell'azione di Ariperto serve all'autore del carme come premessa del posteriore intervento del re Cuniperto che, imitando il nonno, completò il percorso dei Longobardi (e della corte) verso la piena ortodossia religiosa.

In tutto ciò, il fatto veramente notevole è che dell'abolizione dell'arianesimo non rimanga altra testimonianza scritta al di fuori di questo carme. Lo stesso Paolo Diacono, cronista principe del suo popolo e attento narratore delle vicende della monarchia longobarda, non ne parla affatto e liquidava il regno di Ariperto in poche righe. Al contrario, della fine dello scisma tricapitolino Paolo qualcosa ricorda, anche se in una maniera singolarmente confusa. Collocando correttamente l'episodio poco prima della morte di Cuniperto, avvenuta nel 700, egli parla di una sinodo tenuta ad Aquileia nella quale i vescovi di quella diocesi, dietro i paterni ammonimenti di papa Sergio I, avrebbero finito per accettare le conclusioni del V Concilio ecumenico relative alla doppia natura del Cristo.

Il racconto di Paolo è al tempo stesso un po' vero e un po' sbagliato. Il V Concilio ecumenico, tenutosi a Costantinopoli nel 553, in realtà aveva confermato la condanna dei Tre Capitoli, non del nestorianesimo, come potrebbe sembrare leggendo Paolo: e anche se, in parte, le professioni di fede

di Teodoro, Teodoreto e Iba – i cosiddetti Tre Capitoli – potrebbero essere interpretate in senso nestoriano, è pur vero che Paolo non sa, o sembra non sapere, cosa sia stato esattamente condannato; infine, quanto alla sinodo della chiesa aquileiese che recepì, dopo il lungo periodo dello scisma, tali conclusioni, secondo il carne già citato ebbe luogo a Pavia, nel palazzo reale, dove gli Aquileiesi erano stati convocati dallo stesso re Cuniperto, e non ad Aquileia. Il re presiedette la sinodo al modo degli imperatori di Bisanzio, finché le discussioni dei dotti padri si conclusero con il trionfo dell'ortodossia e la condanna degli scritti eretici di Teodoro, Teodoreto e Iba. Il carne, composto forse da un monaco bobbiese, è del tutto attendibile, e così pure la sinodo pavese di cui tramanda il ricordo, che ebbe luogo probabilmente nel 698. Colpisce, dunque, la vaghezza e l'imprecisione di Paolo rispetto ad eventi avvenuti a Pavia poco più di mezzo secolo prima del suo passaggio a corte; eventi che evidentemente non avevano avuto ai suoi occhi la medesima importanza che la storiografia vuole loro attribuire. Della sinodo toledana del 589, che abolì l'arianesimo presso i Visigoti, rimangono gli atti, e l'episodio è narrato in diverse fonti. Invece l'abolizione dell'arianesimo e quella dell'eresia tricapitolina presso i Longobardi – così come la conversione con la spada degli Ebrei, attuata da Pertarito, figlio del medesimo Ariperto I – sono ricordate solo dal carne pavese, opera di un monaco di un monastero come Bobbio, da sempre vicino alla famiglia reale detta "bavarese" perché discendente, nei due rami di Teodolinda e Gundoaldo, dal duca bavaro Garipaldo. La conseguenza più ovvia che se ne può trarre è che si trattasse di atti che non avevano avuto un grande rilievo, al di là della volontà stessa dei sovrani, che, almeno nel caso di Cuniperto, avevano avuto in mente precisi e solenni precedenti bizantini da loro coscientemente imitati.

In particolare, è clamoroso il silenzio assoluto di Paolo Diacono sulla fine dell'arianesimo. Leggendo l'*Historia Langobardorum*, in effetti, non si coglie affatto un passaggio traumatico da una fase di regalità ariana ad una di regalità cattolica: cattolici e ariani sono compresenti nella storia politica e religiosa del regno fin dall'inizio, alternandosi sul trono. La storia, piuttosto, appare quella di una progressiva accentuazione dei caratteri cristiani della monarchia, che nell'ultimo periodo, il più completo e maturo, assunse i tratti propri della regalità cattolica, che si impose grazie soprattutto al prestigioso modello bizantino. Questo concetto può ben essere esemplificato dalla vicenda del re Rotari e della sua tomba.

Rotari, che regnò dal 636 al 652, appartiene al blocco dei sovrani inseriti nel periodo fra "l'estate dei morti" (ossia l'effimero risveglio romanizzante) dell'età dei primi re bavaresi e la restaurazione della medesima dinastia, sia pure con un ramo diverso: i sovrani della "reazione ariana", secondo l'impostazione più corrente che deriva ancora una volta dagli studi di Gian Piero Boggetti, il quale interpretò tutta la storia politica dei Longobardi in Italia come la lotta senza quartiere fra un partito ariano tradizionalista (un po' confusamente definito spesso anche pagano) ed uno cattolico e filo-romano.

Rotari nel 643 emanò l'editto che porta il suo nome e che rafforzava – nonostante tutti i compromessi con la tradizione, di cui parleremo più avanti – il ruolo del sovrano, visto come supremo garante dell'ordine sociale; fu inoltre un condottiero vittorioso, che ampliò in modo significativo le terre longobarde andando a conquistare la Liguria e portando la prima spallata al comando militare bizantino del nord-est installato ad Oderzo. Sovrano forte e giusto, Rotari è definito con grande rilievo ariano da Paolo Diacono, che aggiunge: “ai suoi tempi in quasi ogni città del regno c'erano due vescovi, uno cattolico e l'altro ariano”. L'affermazione è stata giustamente messa in dubbio da Bognetti, che la ritenne un'illusione di Paolo; di fatto, oltre a queste righe dell'*Historia Langobardorum* abbiamo solo altre tre notizie relative a vescovi longobardi ariani. Uno è quello presente a Spoleto poco dopo l'invasione, menzionato – lo ricordavamo sopra – da Gregorio Magno. Un altro è citato in una fonte tarda, un diploma rilasciato da Carlo il Grosso al vescovo Garibaldo di Bergamo nell'883, nel quale si afferma che il vescovo avrebbe presentato all'imperatore un precetto di Grimoaldo (662-672), con il quale quel re donava all'episcopio bergamasco la chiesa chiamata Fara, detta anche “chiesa di Autari” dal nome di quel re; il motivo della donazione era che il vescovo ariano Giovanni si sarebbe convertito alla fede cattolica e perciò anche la sua chiesa doveva passare sotto la giurisdizione della gerarchia cattolica. La notizia potrebbe essere vera, anche se appare abbastanza fragile. Il terzo vescovo è il pavese Anastasio, di cui si parlerà subito appresso. Per concludere su questo punto, dunque, sappiamo davvero troppo poco per ritenere senz'altro fondata l'affermazione di Paolo sulla capillare presenza dei vescovi ariani all'interno del regno. L'impressione, al contrario, è che lui stesso sapesse così poco dell'arianesimo della sua gente da doversi inventare – per cercare di inquadrarlo mentalmente in qualche modo – una struttura ecclesiastica per la quale non aveva alcuna prova. Paolo si immaginò così un vescovo ariano in ogni città, come nel II libro della sua storia si era inventato trenta duchi longobardi ciascuno insediato nella sua città, per un bisogno di completezza, che, purtroppo per lui, le sue fonti non gli consentivano di soddisfare realmente.

Tuttavia il fatto che quest'affermazione sia collocata sotto il regno di Rotari indica una forte coloritura ariana della figura del re, nel racconto fattone da Paolo. Ma questo si può spiegare con il fatto che il vescovo ariano di Pavia sotto Rotari, Anastasio (morto intorno al 680), fu anche quello che si convertì al cattolicesimo. E', come si diceva, il terzo vescovo ariano menzionato nelle fonti, e l'unico – a parte il fantomatico Giovanni – del cui nome ci sia memoria e che abbia uno spessore storico. Viene spontaneo pensare che si trattasse di una sorta di vescovo di stirpe, come esisteva un tempo presso i Visigoti (e come era stato lo stesso Vulfila), unico cioè per tutto il popolo longobardo: se questo è vero, saremmo in presenza di una sorta di relitto del passato, e sia pure di un passato relativamente recente, giacché, come vedremo, di una stirpe longobarda separata dal resto della popolazione in questo periodo non era più possibile parlare.

L'eccezionalità comunque dell'episodio della conversione di Anastasio, sovrapponendosi al ricordo del re sotto il quale per ultimo egli era stato vescovo ariano, favorì la presentazione da parte di Paolo dello stesso Rotari come re dai tratti marcatamente ariani. Tutto ciò, infatti, non regge al confronto con altre fonti, dalle quali sappiamo che Rotari emanò un diploma a favore di Bobbio, che sotto il suo regno riapparvero vescovi cattolici in sedi prima vuote, che, infine, egli consentì ai vescovi cattolici del regno longobardo di partecipare al concilio romano del 649. Inoltre, una fonte più tarda, dei primi del IX secolo, l'*Historia Langobardorum codicis Gothani*, attribuisce al regno di Rotari addirittura la fine del paganesimo longobardo. Per la storia di Gotha, Rotari insomma è il re giusto, e questo è certo ricollegabile alla promulgazione dell'editto che porta il suo nome; ma non si può negare che ci sia qualcosa d'altro: ancora una volta, una fonte di area longobarda confonde i termini storici dell'evoluzione religiosa di quel popolo o quantomeno della sua classe dominante.

Qui si inserisce la leggenda del miracoloso intervento di San Giovanni. Rotari, infatti, era stato sepolto nella basilica di San Giovanni o comunque all'interno della sua area sacra; una notte, un ladro asportò tutto intero il suo corredo funebre. Allora il santo apparve in sogno al ladro, infliggendogli come pena di non poter più entrare nella sua chiesa, giacché egli aveva profanato il corpo di un uomo che gli si era affidato, anche se questi "non credeva nella maniera giusta", così dice Paolo, fonte dell'intera storia. Nonostante questa precisazione, la notizia è clamorosa: questo re, che ad una lettura superficiale delle righe di Paolo sembra un campione della reazione ariana, era stato sepolto all'interno della chiesa fondata dalla pia e cattolica regina Teodolinda, una chiesa che era divenuta ben presto il santuario nazionale dei Longobardi. E questo era avvenuto certo con il pieno consenso del clero cattolico, altrimenti non si spiegherebbe la formazione della leggenda. Ma se Rotari è un protetto di San Giovanni, allora la storia religiosa dei Longobardi va letta piuttosto sotto il segno dell'evoluzione nella continuità anziché sotto quello delle rotture reciproche fra i due "partiti" – ariano e cattolico, ovvero rispettivamente "germanico" e "floromanico" – in eterna lotta fra di loro.

In ogni caso, dalla metà del secolo VII sul trono longobardo appare saldamente insediato un lignaggio cattolico. I re bavaresi della stirpe di Gundoaldo duca d'Asti, che furono al potere dal 653 al 700, utilizzarono in effetti il cattolicesimo come linguaggio tramite il quale esprimere la pienezza del potere sovrano da essi rivendicato. Non a caso, la chiusa del già ricordato carme del sinodo di Pavia invoca sulla figura del *pius rex* Cuniperto la protezione divina: "preghiamo perché Cristo con la sua destra protegga qui, per molto tempo, il re Cuniperto e poi gli conceda la vita eterna!" Sovrani dunque pienamente cattolici, senza le ambiguità ancora presenti in figure come quella di Agilulfo – che si sarebbe convertito solo nei suoi ultimi anni –, i Bavaresi utilizzarono la loro scelta religiosa come mezzo di rafforzamento del potere regio. L'abolizione dell'arianesimo, la conversione forzata degli Ebrei – il padre di Cuniperto, Pertarito, "convertì i Giudei alla fede con il battesimo, quelli che

rifiutarono li fece passare a fil di spada” –, il superamento dello scisma tricapitolino, tutti gli atti insomma che abbiamo ricordato prima non hanno forse un grande rilievo nella storia politica generale della stirpe longobarda, e ciò spiega il ricordo confuso di Paolo Diacono; ma ne hanno nell’ambito della storia del rafforzamento del potere regio della dinastia dominante. E’ ancora un testo poetico, l’epigrafe funeraria di Cuniperto, morto nel 700, che ci svela l’orizzonte politico della monarchia cattolica, laddove dice che il re è pianto dall’Italia come “signore, padre e pastore, infine dolce marito”. L’Italia: non la gente longobarda. Già Agilulfo, quasi un secolo prima, si era definito “re di tutta l’Italia” in una corona votiva per S. Giovanni di Monza; ma era stata una fuga in avanti. Ora, invece, i re cattolici potevano ragionevolmente cominciare ad aspirare alla costruzione di un saldo dominio territoriale i cui confini coincidessero con quelli della penisola, confini geografici e politico-culturali che erano di indubbia matrice tardo-antica.

Svilupperemo più avanti questi concetti. Prima va ricordato che, sullo scorcio del secolo VII, secondo la storiografia più diffusa – in testa a tutti Giampiero Bognetti – ancora per due volte l’arianesimo si affacciò alle soglie del potere, senza peraltro riuscire a varcarle in modo stabile. Si trattò di due violente prese del potere, la prima da parte di Grimoaldo, il duca di Benevento che divenne re nel 662 uccidendo uno dei due figli di Ariperto I, Godeperto, e cacciando l’altro, Pertarito, e che regnò per dieci anni, fino al 672; la seconda, questa invece del tutto effimera, ad opera di Alahis duca di Trento, che per un breve periodo usurpò il regno che era di Cuniperto. Cominciamo da Grimoaldo: il suo non è un altro esempio di “reazione ariana”, per usare l’espressione di Giampiero Bognetti. Questi, trascinato dal suo schema interpretativo generale della storia religiosa – e quindi, per lui, politica e civile – dei Longobardi, aveva fatto ovviamente di Grimoaldo stesso, che per dieci anni aveva interrotto il potere della cattolica dinastia bavarese, un campione dell’arianesimo (pur definendolo in maniera un po’ disinvolta “ariano o arianeggiante”), della conservazione politica e dell’ostilità antiromana, oltre che, addirittura, un alleato dell’Islam con la mediazione degli Ebrei dell’Italia meridionale. Di tutto ciò, però, nelle fonti, che presentano Grimoaldo come un re giusto e cristiano, non c’è traccia, tranne che per l’odio verso i Romani; ma questo è del tutto spiegabile per motivi di contrapposizione politica e di storia familiare, giacché due fratelli del re erano stati un tempo uccisi a tradimento dal capo della guarnigione bizantina di Oderzo, città che non a caso Grimoaldo prese e rase al suolo. In tutto questo, il presunto endemico conflitto fra ariani e cattolici non c’entra affatto.

L’unico ariano (o magari pagano) è dunque Alahis di Trento? *Filius iniquitatis*, lo chiama con espressione biblica Paolo Diacono che, nella presentazione che ne fa, lo dipinge come un nemico del clero e in particolare del clero pavese. Quest’ultimo doveva essere legato in modo speciale alla famiglia bavarese, e non è un caso che sul campo di battaglia di Coronate il diacono Seno, della chiesa pavese di S. Giovanni Battista, si sacrifici per Cuniperto. Per il resto, Alahis era comunque un suddito e un guerriero cristiano, che aveva giu-

rato fedeltà a Cuniperto sull'immagine di s. Michele e che, quando credette di aver ucciso il suo rivale (invece era il diacono), si apprestò a rendere grazie a Dio secondo i moduli propri della cristianità militare, alzando sulla lancia la testa mozzata dell'ucciso. L'ostilità al clero pavese sembra più che altro un fatto politico, teso a indebolire uno dei più potenti sostegni locali – nella stessa capitale, dove sorgeva il *palatium* – del potere della dinastia bavarese. Ancora una volta, non abbiamo nessun motivo per ritenere quello tra Alahis – chiamato in altre fonti tiranno e ribelle, senza alcun accenno alla sua fede religiosa – e Cuniperto un conflitto fra un capo ariano e un re cristiano. La fortissima coloritura cattolica dell'immagine della regalità di Cuniperto non giustifica alcuna contrapposizione manichea di tipo ideologico-religioso.

Rimangono, isolate, due ultime testimonianze relative all'arianesimo, che di solito sono chiamate in causa per sostenere una sua significativa sopravvivenza ancora nel tardo VII e nell'VIII secolo. Si tratta di due epigrafi: ma la prima, l'epigrafe funeraria di Aldone, trovata in S. Giovanni in Conca a Milano, è stata datata al tardo VII secolo solo sulla base della convinzione – del tutto apriori – che essa fosse una testimonianza dell'attività missionaria antiariana attuata dal clero locale e soprattutto da monaci orientali, attivi appunto nella seconda metà del VII secolo (è un'altra ipotesi di Bognetti); al contrario dal punto di vista paleografico, l'unico valido in assenza di altri mezzi di datazione, l'epigrafe è da ascrivere piuttosto alla prima parte di quel secolo: e dunque l'accenno alla conversione di Aldone, che abbandonò “il dogma dei pessimi ariani”, non sorprende affatto. Un'altra lapide, che si trova nella chiesa di S. Giorgio di Filattiera, in Lunigiana, e che dovrebbe provenire dalla tomba di un anonimo missionario attivo contro i pagani (di lui si dice che “spezzò gli idoli dei pagani”) e contro “i carmi di coloro che peccavano verso Cristo” – questi ultimi interpretati, in modo un po' disinvolto, come ariani –, è anch'essa molto incerta. La datazione tradizionale al 752, in realtà, non è sostenibile: dal punto di vista paleografico l'epigrafe appare notevolmente più tarda; inoltre è impossibile stabilire quando sarebbe vissuto il missionario. L'accostamento fra ariani e pagani ha, d'altra parte, una coloritura tardo-antica che dovrebbe rendere cauti, prima di attribuire senz'altro la testimonianza – sempre che non si tratti di un falso di XI-XII secolo – al tenace tradizionalismo di nuclei isolati di guerrieri longobardi, legati alle antiche usanze ancora alla metà del secolo VIII. Né pare più attendibile l'ipotesi avanzata, ancora una volta da Bognetti di una presenza ariana, durante il regno di Ratchis, dedotta avventurosamente dall'incerta notizia della redazione di un trattatello anti-ariano da parte di un vescovo milanese di quel tempo.

4. Il popolo-esercito, la sua cultura di stirpe e la difficile integrazione con i Romanici

Ad un esame attento e privo di preconcetti, le testimonianze relative all'arianesimo si sfaldano davanti ai nostri occhi. Rimane piuttosto poco,

innanzitutto la convinzione che esso non abbia mai aderito saldamente al nucleo di tradizioni che fondavano l'identità della *gens Langobardorum*. La grande stagione storica dell'arianesimo germanico, per molti versi, appare definitivamente conclusa sullo scorcio del VI secolo. Quello longobardo appare una semplice appendice tardiva, le cui radici vanno rintracciate nei costumi militari germanico-federati diffusi nell'ambiente balcanico e che i Longobardi portano con loro, in Italia, accanto a ben altre tradizioni. Il calcolo politico-dinastico di Alboino e, più in generale, l'eredità gotica, così come, poco più tardi, l'opposizione antifrancia (è il caso di Autari) gli dettero forse nuova vitalità, favorita anche dall'ostilità per il papato romano e per i Bizantini. Ma da sempre, nell'ambito stesso dell'opzione religiosa cristiana, esistevano altre possibilità, come l'adesione allo scisma tricapitolino.

Non è con l'arianesimo che si manifestano l'identità longobarda e la sua specificità rispetto all'ambiente romano. Altre sono le tradizioni di decisiva importanza che quella stirpe portò con sé in Italia; esse hanno tutte a che fare, in vario modo, con la religiosità pagana. Tra tutte le stirpi barbariche che fondarono dei *regna* nei territori dell'occidente già romano, infatti, i Longobardi appaiono quelli che possiedono al grado più alto una loro cultura tradizionale saldamente costituita. Una cultura tradizionale – *Stammestradition*, “cultura di stirpe” o “tribale”, secondo la letteratura di lingua tedesca –, è bene precisarlo subito, che non risale certo indietro nel tempo, direttamente, fino alle foreste della Germania, siano esse quelle della Germania di Tacito o quelle della storiografia romantica e dei suoi più o meno pericolosi epigoni della prima metà del XX secolo. La storiografia contemporanea ha riflettuto a lungo sul concetto stesso di “stirpe” (*gens*) applicato al mutevole universo barbarico, germanico ma anche slavo o nomade, esistente al di là dei confini del mondo mediterraneo, ed è arrivata a conclusioni che appaiono dissolvitrici delle antiche certezze. Il concetto stesso di invasione o, meglio ancora, di migrazione è stato profondamente rivisitato.

Si è trattato di un travaglio interpretativo assai delicato, non solo perché cercava di sciogliere nodi storiografici un tempo molto caldi, ma anche perché, a torto o a ragione, è sembrato toccare le radici storiche di molti dei moderni popoli europei, molti dei quali hanno origini, talvolta anche nomi, che rinviano all'età barbarica. Il risultato è stato che oggi riteniamo le stirpi barbariche delle entità fluide, la cui composizione etnica e culturale varia continuamente fino al completamento della loro etnogenesi che, di fatto, avviene per lo più dopo lo stanziamento sul suolo ex-romano o al massimo immediatamente prima. In questo processo etnogenetico appaiono decisivi gli apporti provenienti dallo stesso mondo mediterraneo, che non risulta più semplicemente opposto, in senso speculare, alla barbarie, ma al contrario si propone come centro di un sistema complesso – un sistema-mondo, potremmo dire, sia pure di un mondo geograficamente limitato – di cui il *barbaricum* è la periferia. All'interno di quest'ultimo, le sovrapposizioni etniche e culturali sono molteplici e avvengono prima di tutto nel senso di una compenetrazione fra

Germani e nomadi, poi tra nomadi stessi e Slavi, infine fra questi ultimi e le stirpi, e poi popolazioni stanziali, germaniche. Questi complessi circuiti di aggregazione e suddivisione, dunque di trasformazione, di unità politiche e militari barbariche avrebbero portato alla costituzione delle *gentes* che, tra il IV e il VI secolo, stabilirono la loro egemonia sulle antiche provincie occidentali dell'impero romano. Prodotti nuovi dell'età tardo-antica, dunque, queste stirpi (Longobardi, Franchi, Alamanni, e così via); in che senso allora si può parlare delle loro antiche tradizioni tribali? Non sono queste semplicemente, come qualcuno ha affermato con un gusto forse un po' eccessivo per il paradosso, delle creazioni del mondo romano?

Come al solito, generalizzare è utile, ma soltanto come primo approccio ai problemi. Le risposte si trovano distinguendo le varie situazioni. Gli Ostrogoti ad esempio, come abbiamo visto, aderivano così strettamente all'arianesimo che esso poteva essere definito la loro "legge"; ed è senz'altro possibile che essere goto, nell'Italia di Teodorico, volesse dire essere ariano, oltre che membro dell'esercito. L'identità dei Goti, che erano di formazione recente come gruppo sottoposto alla dinastia degli Amali, appare dunque avere queste due coordinate essenziali. Ma ciò non era valido in altri casi, e non lo era per i Longobardi.

Anche l'identità longobarda si completa in tempi relativamente tardi. Decisiva appare infatti la loro esperienza balcanica, che si avvia solo con il 527-28, e in particolare quella a sud del Danubio, che inizia vent'anni più tardi. L'influenza dei nomadi e quella dei Bizantini risulta determinante nel delineare i tratti di una stirpe che, sotto gli ultimi sovrani pre-italiani, soprattutto Alboino, ingrossa in modo significativo le sue file inglobando altri gruppi germanici (in primo luogo gli sconfitti Gepidi), nomadici e di provinciali del Norico e della Pannonia. Con l'aggiunta – che si rivelerà solo temporanea – di un numeroso contingente sassone, i Longobardi che invasero l'Italia guidati da Alboino più che una tribù barbarica appaiono un insieme di bande di guerrieri subordinate ad un capo militare, un "re guerriero", la cui vittoria sul campo garantì – peraltro dopo altre difficili prove – la sopravvivenza della nuova unità politica da lui stesso creata. Tuttavia questo insieme apparentemente raccoglietico di genti non era affatto dello stesso tipo di quello che aveva dato vita ad altre spedizioni militari barbariche che, in precedenza, avevano percorso l'Italia, come quella a predominanza gotica di Radagaiso nel V secolo o quella a guida franco-alamanna di Leutari e Buccelino nel VI: puri raggruppamenti militari di precaria coesione interna. Nel caso dei Longobardi, accanto al re e alla sua famiglia esisteva invece un nucleo di persone che rappresentava la memoria di stirpe, un "nucleo tradizionale". Si trattava di un insieme di individui e lignaggi aristocratici che erano i portatori delle tradizioni longobarde. E' precisamente grazie ad esso, dunque, e alla monarchia che se ne fece a lungo garante, che si manteneva l'identità longobarda: identità etnica, religiosa, politica.

Il complesso delle tradizioni longobarde, come si è detto, appare cementato da una serie di nozioni che affondano le loro radici in una dimensione

religiosa pagana. In realtà, quest'ultimo aggettivo è molto vago e di per sé non spiega quasi nulla. Ciò che ci è stato tramandato della religiosità precristiana dei Longobardi è infatti troppo poco perché sia possibile costruire un sistema coerente, né d'altra parte – lo si è già accennato, ma è opportuno ribadirlo – è lecito appoggiarsi sempre e comunque alle tarde testimonianze della religione norrena, quella dei popoli germanici del nord di età vichinga e oltre, le cui testimonianze scritte dirette, se si eccettua l'Edda in prosa, non sono precedenti al XII-XIII secolo, cioè ad una distanza temporale – che si somma a quella geografica e dunque culturale – di sei-settecento anni rispetto al primo secolo dello stanziamento longobardo in Italia. E tuttavia, nonostante che noi, qui come altrove, siamo costretti a lavorare su frammenti, è abbastanza evidente che le principali tradizioni politiche, sociali e giuridiche longobarde avevano una loro originaria sanzione proveniente dalla sfera del sacro.

La sacralità investiva soprattutto le due sfere, fra loro strettamente collegate, della guerra e del potere. La regalità, innanzitutto, che, almeno a partire dalla metà circa del VI secolo, è fortemente caratterizzata dall'aspetto militare, si rinnovava da un re all'altro con una cerimonia che, in quella forma, non ha paralleli precisi nell'occidente barbarico. Il nuovo re afferrava infatti un'asta, simbolo della regalità, all'interno di un'assemblea pubblica degli uomini liberi in armi. In realtà, tale cerimonia è storicamente attestata una sola volta, intorno al 735-40, ossia molto tardi; tuttavia l'arcaismo dei simboli da essa chiamati in causa rende assai improbabile che si trattasse di una invenzione dell'VIII secolo. Forse proprio il fatto che si trattasse di un'elezione andata a vuoto nei suoi effetti – giacché l'eletto Ildeprando riteneva che lo zio, il re Liutprando, fosse ormai spacciato, e invece questi guarì e disapprovò l'accaduto – favorì il filtrare di questa cerimonia attraverso le maglie censorie della scrittura di Paolo Diacono, autore cristiano che qua e là dissimula o quantomeno attenua i contenuti non cristiani del patrimonio tradizionale longobardo. Ildeprando divenne bensì re, ma nelle forme romane dell'associazione al trono, ci informa subito dopo Paolo: senza dirci come concretamente si svolse questa nuova cerimonia. Il modello mitico dell'elezione tramite la trasmissione della lancia risale direttamente alla saga, dove il primo re, Agilmundo, "sceglie" il suo successore Lamissione, allora bimbo inconsapevole del suo futuro destino, toccandolo con la lancia. Abbandonato insieme ai suoi fratelli dalla madre in una pozza d'acqua perché affogasse, Lamissione afferrando la lancia di Agilmundo si salva la vita e si crea un futuro da re.

Tutto ciò naturalmente non è detto in modo così esplicito dalla saga, che racconta solo di un salvataggio miracoloso e della successiva adozione da parte del re del bimbo salvato; ma è leggibile con una certa facilità. La saga stessa – l'*origo* dei Longobardi – tramanda deformati, aggrovigliati, un insieme di altri motivi il cui tessuto connettivo originario era religioso: l'origine favolosa della stirpe per intervento del dio Wotan; l'acconciatura tradizionale dei guerrieri (i "Lungabarba"), che forse rimandava direttamente al culto di quel dio e che era ben nota ancora al passaggio fra VI e VII secolo, quando la

regina Teodolinda la fece raffigurare negli affreschi del suo palazzo di Monza; le oscure indicazioni sulla presenza di culti sciamanici, di origine nomadica (rivelati dall'episodio dei cinocefali, i guerrieri con le maschere di cane che bevevano il sangue dei nemici). Il fatto che alcune di queste informazioni siano confermate da fonti diverse dalla storia di Paolo Diacono – che ne è comunque il vettore principale – impedisce di liquidarle tutte come semplice opera erudita di uno scrittore di età carolingia. Inoltre, un rituale attestato a Benevento, e che è possibile ritenere, sia pure con una certa cautela, ancora praticato nella seconda metà del secolo VII, mostra la vitalità sul suolo italiano di cerimonie che, anche avendo senza dubbio perso il loro valore autenticamente religioso, tuttavia conservavano un ruolo di pubblica affermazione di appartenenza a determinate tradizioni (longobarde), ritenute produttrici di posizioni sociali e politiche egemoniche: in altri termini, coloro che vi prendevano parte si dichiaravano pubblicamente membri dell'aristocrazia guerriera dominante, di tradizione longobarda. Il rituale consisteva in una corsa sfrenata a cavallo di un gruppo di cavalieri armati di lance da e verso un albero sacro – o che almeno un tempo era considerato tale –, allo scopo di afferrare brandelli della pelle di un animale appeso ai rami della pianta e di divorarli: rituale totemico, nel suo significato originario (giacché i partecipanti al rito divoravano il corpo teriomorfo del dio), esso esprimeva gli antichi rapporti dei Longobardi con i nomadi e dunque la complessità della loro traiettoria culturale. Ed esprimeva anche la tenacia di certe tradizioni, il cui humus non cristiano conviveva in modo problematico con la già avvenuta cristianizzazione dei Longobardi stessi.

Rituale guerriero, anche, quello di Benevento: e in effetti tutta la dimensione pagana della cultura tradizionale longobarda è riferibile alla guerra. La monarchia, con i suoi rituali di origine pagana, è una monarchia militare, il re è eletto in un'assemblea di guerrieri. La stessa assemblea, riunita a Pavia nel 643 dal re Rotari, approva la promulgazione dell'editto che per la prima volta mette per iscritto le antiche *cawarfidae*, le norme di legge consuetudinarie, molte delle quali, dal duello giudiziario alla faida, hanno un forte contenuto guerriero. Nell'editto, le leggi sono precedute da un catalogo dei re che risale fino ai tempi pre-italiani, e più tardi – circa vent'anni dopo – a questo catalogo viene aggiunta da un altro re (Grimoaldo o Pertarito) una breve storia dei Longobardi, che ci trasmette una seconda versione, oltre a quella di Paolo Diacono, delle origini mitiche dei Longobardi. Storia delle origini, rituali del potere, cerimonie politiche, norme di legge appaiono strettamente collegati fra di loro; pur nella loro estrema flessibilità e mutevolezza, giacché niente cambia più delle consuetudini orali, come notava Marc Bloch, queste ultime rappresentano comunque un ancoraggio dell'identità della stirpe al suo stesso passato, quanto lontano e quanto culturalmente misto esso sia non importa. Gli anziani che, secondo quanto è scritto nell'epilogo dell'editto di Rotari, avrebbero affiancato il re nell'opera di scrittura delle norme di legge, rappresentavano simbolicamente i depositari di tale patrimonio. E tuttavia, è bene

sottolinearlo, quest'ultimo era tanto "barbarico" quanto "romano": anche l'esperienza come federati di Bisanzio concorreva ormai, al momento dell'ingresso in Italia, a formare l'identità longobarda. Non a caso, emanando il suo editto, Rotari si comportava anche come un funzionario romano provinciale.

La struttura politica della stirpe coincideva con l'*exercitus*, ossia con la totalità degli uomini liberi armati. Sono questi ultimi, gli *arimanni* o *exercitales*, che costituiscono la base sociale di riferimento per i rappresentanti del potere regio, duchi e gastaldi al livello più alto, e poi via via a scendere. Un'immagine di grande arcaismo, che ci è presentata ancora, come si è detto, dall'editto di Rotari. E' probabile tuttavia che si trattasse, a quell'epoca, appunto di un'immagine, dell'espressione di un'ideologia politica che non corrispondeva pienamente alla realtà dei fatti, che vedeva già in atto una forte compenetrazione fra Longobardi e Romanici. Inoltre, anche sulle caratteristiche di questo arcaismo ci si deve intendere. Più che una sopravvivenza delle assemblee di guerrieri di cui ci parla Tacito, riferendole alle tribù germaniche del 100 d.C., le strutture politico-militari del popolo longobardo rivelano caratteristiche organizzative proprie dei reparti militari federati dell'impero. I Longobardi, infatti, invasero e presidiarono l'Italia come un'esercito di occupazione, utilizzando in modo più o meno rozzo gli strumenti a disposizione delle truppe tardo-imperiali per mantenersi nelle provincie nelle quali erano insediate. Un acquartieramento violento, il loro, che si accompagnò ad un esproprio di terre di proporzioni vaste e che fu unito anche all'eliminazione fisica di buona parte della classe dirigente romana, quella almeno che non si rifugiò nei territori controllati da Bisanzio. In queste condizioni, l'uso nelle fonti di termini come *tercia* o *hospites* – l'assegnazione cioè di un terzo di terre o di rendite fiscali ad una forza armata "ospite" del paese – rinvia agli usi militari tardoromani, ma rivisitati in chiave di imposizione brutale da parte di un esercito di occupazione. Tuttavia questa interpretazione appare valida soprattutto per il nord, meno per l'Italia centrale, dove invece prevalse un impatto iniziale meno duro. I Longobardi del ducato di Spoleto, e forse anche quelli di Benevento, derivavano infatti probabilmente da gruppi del tutto o in buona parte autonomi da quelli attivi a nord del Po (della Tuscia sappiamo poco o nulla) e, ancora intorno al 590, rivelavano la loro fisionomia di federati di Bisanzio, sia pure ribelli; solo nel corso del VII secolo essi furono in qualche modo collegati con il regno che si stava sviluppando nel nord padano.

L'eliminazione o comunque l'emarginazione del ceto dirigente senatoriale comportò, come si è detto, un avvio molto più faticoso delle strutture politiche del regno, che in tal modo furono private del personale specializzato tradizionale. Tuttavia, il fatto che fin dall'inizio i Longobardi appaiano saldamente insediati nelle città suggerisce che i loro rapporti con i Romanici non siano mai stati impostati nei termini di un puro e semplice sfruttamento. Per governare la complessità dell'ambiente cittadino, infatti, era necessaria la collaborazione degli indigeni. Per quanto elementare fosse l'organizzazione della stirpe longobarda al suo ingresso in Italia, essa dovette quindi fare i conti con

un ambiente socio-culturale dominabile solo con strumenti di controllo e governo territoriale. Si avviò così una rapida trasformazione, che investì tutte le strutture politiche degli invasori e che entrò in rapporto dialettico con la loro cultura tradizionale. La stessa decisa riaffermazione di un'ideologia di stirpe da parte di Rotari, che ad esempio nel suo prologo ricorda solennemente come il suo predecessore Alboino avesse portato in Italia l'*exercitus*, con ciò identificando senz'altro quest'ultimo con la *gens* dei Longobardi, può apparire un tentativo non tanto di riaffermare dei valori che si sentono in parte affievoliti, quanto di proporre modelli che, in quella forma almeno, non erano forse mai esistiti: si rifletta a ciò che si diceva prima riguardo alla natura composita degli invasori, difficilmente definibili fino in fondo un "popolo" nel 569; e allora si vedrà che il completamento della loro evoluzione sul suolo italiano, in stretto contatto e in progressiva compenetrazione con i Romanici, potrebbe aver prodotto il tentativo di tradurre in termini politici solenni – quelli espressi appunto dall'editto – un'identità di stirpe le cui componenti tradizionali faticavano da sempre a comporsi in un quadro unitario.

In questa dialettica fra tradizioni antiche non morte, ma anzi in movimento, e suggestioni e influenze romane e mediterranee si costruì la specificità culturale e politica del regno longobardo. Rispetto al suo omologo e rivale, il regno franco, esso appare maggiormente polarizzato fra questi due estremi, che talvolta sembrano procedere in due direzioni opposte. Alle influenze romane, mediate soprattutto dalle strutture ecclesiastiche, si deve l'edificazione, nel corso del VII secolo, di strutture territoriali di governo abbastanza chiare e precise, sulle quali si ergeva il potere del re insediato – alla maniera romana – nel *palatium* della sua capitale Pavia, città peraltro di tradizione barbarica (teodericiana) che vinse la concorrenza della più romana Milano, ex-sede imperiale. Delle strutture territoriali non conosciamo i dettagli, è vero, ma esse appaiono saldamente inquadrare nelle *civitates*, i territori cittadini che costituiscono la normale cellula organizzativa del regno e che sono comandati dai maggiori ufficiali regi, i già citati duchi o gastaldi; al loro interno è massiccia la presenza delle terre di proprietà del fisco regio – un'altra eredità romana, la cui base patrimoniale fu alimentata dalle confische dei primi decenni –, che costituiscono la ricchezza principale del *publicum*. Al confronto dell'importanza del patrimonio del fisco, molto minore dovette essere il peso delle imposte, che forse non a caso quasi non sono menzionate nelle fonti (passati i primissimi tempi, di *tercia* non si parlò più) e che pure, però, esistevano.

5. Inquadramento cattolico e condizionamento politico

L'inizio della documentazione d'archivio superstite, agli inizi dell'VIII secolo, ci fornisce un'immagine della società del regno longobardo che appare fortemente integrata nelle sue componenti. L'avvenuta piena cristianizzazione in senso cattolico degli eredi degli antichi invasori rende ai nostri occhi assai difficile distinguerli dal resto della popolazione, di cui ormai condivi-

devano lingua, religione, onomastica, luoghi di residenza: i numerosi matrimoni fra i due gruppi – inevitabili, visto che alle circostanze ora ricordate, tutte favorevoli a tali unioni, va aggiunta la totale assenza di una legislazione contraria – dovevano del resto averli già profondamente mescolati.

Tutto ciò emerge con piena evidenza da una complessa inchiesta, con pesanti strascichi giudiziari, ordinata dal re Liutprando negli anni 713-17 e relativa alla zona di confine fra le *civitates* di Arezzo e di Siena comprendente la val d'Orcia, la val d'Arbia e la Val di Chiana. Il problema era quello di stabilire l'appartenenza di alcune pievi all'una o all'altra diocesi e, al tempo stessa, all'ambito territoriale dell'una o l'altra *civitas*. Nei diversi atti giudiziari – inchieste di messi regi, giudicati del re o di suoi inviati – sfila davanti ai nostri occhi una colorita massa di persone, ecclesiastici in prevalenza ma anche laici, tutti riconoscibili per il loro tenace attaccamento alla chiesa episcopale alla quale sentivano di appartenere fin dalla nascita, a quella aretina (la grande maggioranza) o a quella senese. L'azione del vescovo di Siena, sostenuta anche con la forza bruta – mediante intimidazioni di testimoni e persino uccisioni – dagli ufficiali pubblici di quella città, con in testa il gastaldo, è sentita dagli interrogati filoaretini come una violenza non solo per questo, ma anche perché interviene a sconvolgere un quadro, consolidato da generazioni, di abitudini nel campo della vita religiosa o nella dimensione della normalità quotidiana. Così dice l'anziano prete Desudedit, della pieve di S. Giovanni a Pacina, in Val d'Arbia, deponendo nel 715 davanti al notaio regio Gunteram: “ho sempre obbedito al vescovo della chiesa di Arezzo; e oggi sono trentasette anni da quando ho ricevuto il presbiterato; sono sempre andato a prendere il crisma dal vescovo della città di Arezzo, e il vescovo di Arezzo consacrò mio figlio nel diaconato e nel presbiterato; e lo stesso (consacrò) l'oratorio e l'altare nella nostra pieve”; nella pieve, ovvero nel luogo dove gli abitanti dei villaggi del luogo facevano battezzare i figli, ad un fonte consacrato da un vescovo, che in tal modo – lui o meglio la sua chiesa, e con essa la sua città – diveniva il punto focale di una devozione che era la base per la costruzione di un vero e proprio patriottismo locale. Come dice il vecchio chierico Maurizio della pieve di S. Vito, il fatto è che “sempre siamo stati della diocesi di S. Donato, e da lì abbiamo ricevuto la consacrazione e il crisma”; lo stesso ribadiscono altri vecchi, come il quasi centenario Godo. Ma i laici non sono da meno; i due mondi, del resto, sono strettamente collegati, come si vede dalla deposizione di Allerad, *centenarius* (ossia modesto ufficiale pubblico) di un paese della Val d'Orcia, il quale ricorda che il suo avo e il suo bisavolo, evidentemente dei chierici, avevano “tenuto” la chiesa di S. Restituta, facendo sempre riferimento anche loro, per la consacrazione, a S. Donato di Arezzo.

Lo stesso dicono numerosi testi laici, per la maggior parte indicati come *exercitales* nelle righe dell'inchiesta di Gunteram; così Gumfrit, a proposito sempre di S. Restituta: “fu della diocesi di S. Donato, e i nostri figli ricevettero la cresima dal vescovo di Arezzo”; con le sue parole ci rivela i motivi profondi dell'identificazione con le strutture ecclesiastiche, perché esse rappresenta-

vano i luoghi dove i propri figli venivano battezzati e cresimati. E una resa forse troppo abbreviata delle parole pronunciate subito dopo dall'esercitale Decorato è comunque significativa: "Siamo di questa pieve", dice Decorato, il che evidentemente è solo una parte di quello che deve aver detto, giacché nelle sue parole è caduto ogni riferimento a S. Donato, ossia al problema che interessava il notaio regio; ma il punto è lì: gli uomini del contado senese-are-tino sono inquadrati in modo totale, nella loro dimensione sociale quotidiana come in quella psicologica, dalle strutture territoriali ecclesiastiche, dalla pieve locale alla chiesa cattedrale alla quale la prima fa riferimento. E ciò accade da tempo: la frattura verificatasi nella vita ecclesiastica è stata ricomposta già da almeno due generazioni, il solo ricordo indiretto di essa rimane nel fatto che, nel momento in cui si posero le basi del futuro conflitto di giurisdizione territoriale fra i due episcopi, ad Arezzo il vescovo non c'era, e fu appunto per questo che il vescovo di Siena si era arrogato competenze che non gli spettavano, all'interno di un territorio non sottoposto alla sua giurisdizione.

La folla che si affaccia nelle righe di questo giudicato e degli altri atti della vicenda, con una vitalità inconsueta per un testo altomedievale, non è divisa fra Longobardi e Romani, di ciò non vi è traccia alcuna, né come "nascita" né come "legge". Vi è al contrario una popolazione compatta, saldamente unita nella difesa delle proprie tradizioni religiose, formata da chierici e laici; questi ultimi sono esercitali, uomini liberi di una certa condizione economica in rapporto diretto con il potere pubblico, al quale forniscono – o dovrebbero fornire – alcune prestazioni, militari innanzitutto. Il termine colto, *exercitalis*, utilizzato dal redattore del giudicato, diventa "arimanno", termine evidentemente di uso popolare, nelle parole di un teste, il prete Mattichis, che nomina un certo "Orso arimanno". Sono proprio loro, insomma, gli arimanni-esercitali base del potere politico: ma né nascita, né legge, né fede religiosa, né onomastica li distinguono da qualsiasi altro abitante; ci sono solo due gruppi, chierici e laici.

La cristianizzazione della società del regno longobardo è ormai pienamente compiuta, in tutte le sue componenti, fatte salve, è ovvio (ma non è certo un problema solo italiano), le persistenze magico-pagane soprattutto rurali, il cui carattere diviene progressivamente sempre più folklorico e non può essere ascritto con sicurezza ad alcuna specifica tradizione culturale, sia essa "romana" o "longobarda". La cristianizzazione di base corrisponde ad un'assunzione piena della fisionomia cattolica da parte del potere regio. In questo senso, l'età di Liutprando, re dal 712 al 744, segna una tappa ulteriore rispetto a quella stessa di Cuniperto e degli ultimi sovrani della dinastia bavarese. La sua legislazione esprime la volontà di imprimere caratteri cristiani anche a quei settori della società, o a quei comportamenti, che più appaiono renitenti alle novità. Logicamente questo avviene in riferimento soprattutto agli usi guerrieri, e lì l'impegno del re, che solennemente si era definito fin dal prologo delle leggi del 713, le prime da lui emanate, "cristiano e cattolico", deve registrare delle battute a vuoto, se è vero che il suo tentativo di stroncare l'uso del duello per

risolvere cause giudiziarie di omicidio non va del tutto a buon fine. Il re riesce solo ad introdurre norme cautelative contro gli abusi più evidenti, imponendo l'obbligo di un giuramento sui Vangeli da parte dello sfidante, nel quale egli affermi di agire in base a sospetti certi, e norme contro le cause socialmente più devastanti, stabilendo che il perdente, se è l'accusato, perda solo il valore della composizione dovuta per il morto e non tutti i suoi beni, come era in precedenza. Ma alla base dell'azione di Liutprando, oltre a motivi che potremmo definire di ordine sociale, c'è una preoccupazione religiosa, il sovrano afferma infatti pensosamente che "siamo insicuri riguardo al giudizio di Dio"; e poichè è difficile interpretare con certezza la volontà divina, in sostanza il re preferirebbe abolire del tutto la norma, ma non può "a causa della consuetudine della nostra stirpe dei Longobardi". Il peso delle consuetudini tradizionali è forte, nonostante la cristianizzazione e la fusione con i Romanici i valori guerrieri sono rimasti prioritari all'interno del mondo dei liberi, gli arimanni-esercitali membri dell'esercito regio.

In altri campi però l'opera legislativa di Liutprando appare assai efficace in senso cattolico. Ciò avvenne non solo nella rivalutazione dell'elemento femminile in campo patrimoniale, un fatto che, se andava nel senso desiderato dalle istituzioni ecclesiastiche, beneficiarie dei patrimoni delle donne che prendevano il velo ed entravano così sotto la loro protezione, vedove o figlie e sorelle nubili, corrispondeva pure alle esigenze delle famiglie di possessori longobardi, che delle proprietà femminili, soprattutto di quelle ottenute per *morgengabe* (il "dono del mattino", fatto dallo sposo alla moglie dopo la prima notte di nozze), potevano fare un uso più spregiudicato di quelle facenti parte dell'asse ereditario maschile; la legislazione di Liutprando fu efficace infatti anche nella repressione di usi pagani – consultazione di indovini, culto degli alberi e delle fonti –, nella cristianizzazione delle norme che regolavano il matrimonio (e anche qui, l'aumento dei legami ritenuti illegittimi andava in direzione degli interessi materiali degli enti ecclesiastici, pronti a subentrare in caso di mancanza di discendenza) e, soprattutto, nell'inserire le istituzioni religiose a pieno titolo nei meccanismi sociali e patrimoniali. Le osservazioni precedenti infatti non avrebbero senso, se il re non avesse affermato la liceità delle donazioni *pro anima* agli enti ecclesiastici. Questi ultimi vengono anche protetti nella loro sostanziale inviolabilità e divengono inoltre luoghi dove è pienamente legittimo liberare i propri servi: la manumissione "circa sacrum altarem" è equiparata infatti agli altri più antichi riti di liberazione dei servi.

Re cattolico e legislatore ispirato dal papa – una lettera di Gregorio II è all'origine di un intervento in materia di legislazione matrimoniale –, Liutprando cercò al tempo stesso di vibrare la spallata decisiva all'Italia bizantina, ossia a quell'Italia di tradizione romano-imperiale nella quale il papato stesso era tuttora pienamente inserito. Le sue campagne contro l'Esarcato e la Pentapoli furono favorite dalla debolezza del campo bizantino, lacerato dalla contesa iconoclastica, che aveva scavato un solco fra le popolazioni bizantino-italiche

(e la gerarchia ecclesiastica, con in testa il papa) e le autorità imperiali. Già nel 717 il re aveva invaso le terre bizantine, ricavandone però solo bottino; ma nel 726 riuscì ad estendere la sua autorità su numerosi castelli emiliani e su una parte della Pentapoli. L'indebolimento delle posizioni imperiali nell'Italia centrale era evidente, ed era la premessa della futura caduta della stessa Ravenna. Più volte minacciata dallo stesso Liutprando, che progressivamente ne aveva eroso il territorio, Ravenna cadde infatti definitivamente in mano longobarda nel 751 ad opera di Astolfo. Contemporaneamente, il re riusciva ad estendere in modo efficace la sua autorità sui due grandi ducati longobardi centro-meridionali, che avevano il loro centro l'uno a Spoleto e l'altro a Benevento. La debolezza delle autorità bizantine, in seguito alla crisi iconoclastica, e il favore con cui era stato guardato talvolta dalle stesse popolazioni italiche sottoposte all'impero, in ragione della sua fede cattolica, avevano messo Liutprando in una posizione di forza mai prima avuta da alcun altro sovrano longobardo. L'Italia intera era aperta, in apparenza almeno, alla sua egemonia politica. Fu a questo punto che Liutprando, e poi i suoi successori Ratchis, Astolfo e Desiderio si scontrarono con un ostacolo che non riuscirono a rimuovere: il pontificato romano. In realtà, dal punto di vista pratico, lo stesso Liutprando poté godere di un sia pur intermittente favore papale. Gregorio II si era appoggiato a lui, nel momento più difficile del contrasto con Bisanzio, e il re lo aveva salvato dall'esarca Paolo, che si era diretto verso Roma per deporre il papa; Gregorio III, invece, aveva cercato di contrastarlo, riavvicinandosi di nuovo all'impero e appoggiandosi ai duchi centro-meridionali, riottosi all'autorità regia; Zaccaria, dal canto suo, era stato molto più conciliante del suo predecessore. Ma forse fu proprio quest'ultimo che esprime meglio di tutti, con la sua azione, il grande potere di interdizione che la sede romana aveva nei confronti dei re longobardi e di Liutprando in particolare.

Quest'ultimo, nel testo delle sue leggi del 723, aveva definito con enfasi Gregorio II "il papa della città di Roma, che in tutto il mondo è il capo della chiesa di Dio e dei sacerdoti"; e, in sintonia con questa espressione di profonda devozione, aveva deposto sulla tomba di s. Pietro una serie di oggetti ad alto contenuto simbolico, legati alla sua fisionomia di re guerriero e di sovrano cattolico: un mantello, un bracciale, una cintura, due spade (*spata* ed *ensis*), una corona d'oro e una croce d'argento. Oggetti regali che rappresentavano, in parte almeno, *regalia insignia*; croce e corona, invece, erano molto probabilmente oggetti devozionali, fatti fare per l'occasione, che era solenne, trattandosi dei colloqui tra re, papa ed esarca per trovare un accordo di pace generale. Ma l'insegna vera e propria della regalità, la lancia regia, non è inclusa in questo elenco, nonostante che essa fosse ben presente nel secolo VIII, come abbiamo visto, e che rappresentasse il potere al livello regio così come una lancia analoga lo rappresentava a quello ducale. Includerla avrebbe significato una forma di sottomissione del re a s. Pietro e con ciò al papa, e nulla era più lontano dalla mente di Liutprando, che aspirava all'egemonia sull'Italia intera, egemonia che di fatto in buona parte già esercitava.

La lancia regia, l'essenza della regalità longobarda, con il suo messaggio politico estraneo al mondo di tradizione romana ed ecclesiastica, rimaneva intangibile all'influenza papale. Era, da parte del re, una manifestazione di autonomia e, al tempo stesso, di alterità politico-ideologica. Quella stessa alterità conservativa faceva sì che, nei prologhi delle leggi, Liutprando facesse riferimento, come base del potere politico da lui esercitato, ad una "felicissima, cattolicissima e amata da Dio *gens Langobardorum*" (o simili): in tal modo, nonostante l'aggiunta dei connotati cattolici, egli sembrava riferirsi ad una realtà etnico-tribale apparentemente immutabile, rimasta separata dal resto della popolazione italica. Non che gli altri sovrani barbarici dell'occidente, compresi quelli dei Franchi, non facessero riferimento essi pure, nella loro titolatura, ad un predicato etnico; ma nel contesto italiano, vista la compresenza con quella longobarda della tradizione politica romana, proseguita, in modo fra loro concorrenziale, dai rappresentanti dell'imperatore di Bisanzio e dal papato, fare riferimento ad una titolatura etnica o ad una territoriale non rappresentava un dato politicamente neutro. Chiamarsi *rex Italiae*, come aveva fatto in un'età molto antica Agilulfo, o *rex Langobardorum*, come fecero tutti gli altri sovrani, significava rivendicare una diversa fonte di legittimità del potere regio, la prima che cercava di inserirsi in un filone "romanico" e la seconda invece che si reggeva su basi autonome.

Basi etniche che in realtà, come abbiamo visto, erano puramente teoriche. Ma la conservazione dell'ideologia politica tradizionale spingeva il re a riferirsi astrattamente ad un popolo che, come tale – ossia come entità separata dal resto della popolazione –, non esisteva più, mentre invece la base del potere regio era ormai costituita piuttosto da una vasta classe medio-alta di possessori usi alle armi, dalle irriconoscibili origini etniche, di lingua latina, di religione cattolica e di diritto longobardo. Accanto ad essa, si affacciava timidamente sulla scena politica, nei prologhi di Liutprando, in veste peraltro di spettatore passivo, anche un informe e innominato "popolo": si trattava di esponenti di ceti inferiori o comunque estranei all'uso delle armi, non inseriti – o non inseriti ancora – nella tradizione politica dominante nel regno, quella longobarda degli arimanni-esercitali. Tradizione all'interno della quale entravano tutti quelli che erano mobilitati all'esercito regio, tanto è vero che nel 750, alla vigilia della spallata decisiva contro Ravenna, il re Astolfo emanò delle disposizioni sul reclutamento militare che prevedevano la mobilitazione per tutti coloro che erano in grado di procurarsi scudo, arco e frecce, senza fare alcun accenno alle loro origini etniche (ben difficili, del resto, da determinare). E non è forse un caso che il termine *arimannus*, in precedenza quasi del tutto inutilizzato dalla lingua scritta, incominci dall'età di Liutprando in poi ad essere presente, qua e là, anche in testi ufficiali come le disposizioni di legge o i diplomi: giacché, meglio di "longobardo" (che tuttavia rimaneva nei prologhi solenni), esso esprimeva la concretezza di una situazione socio-economica e della sua ricaduta politica, con un aggancio evidente alla tradizione ma senza un esplicito riferimento etnico.

L'alterità della tradizione politica longobarda, lo abbiamo detto, doveva scontrarsi pesantemente contro l'ostacolo rappresentato dal radicamento della chiesa di Roma entro la sfera politico-culturale della *respublica Romanorum*. I due mondi, nonostante il reciproco ravvicinamento, che dai tempi di Gregorio Magno, che erano stati tempi di dura contrapposizione, aveva fatto grandi progressi, rimanevano distanti. Il regno poteva includere nel raggio della sua influenza gli episcopati e i monasteri, in mano ad esponenti di nobili famiglie longobarde; ma con Roma il discorso era differente. Di fronte al papa Zaccaria, "capo di tutte le chiese", in un passaggio decisivo della sua lotta per l'egemonia italiana, Liutprando a Terni nel 742 finì per cedere su tutta la linea, facendo importanti concessioni territoriali, e cioè quattro castelli (Amelia, Orte, Bomarzo, Blera) e numerosi patrimoni ecclesiastici in precedenza occupati.

Liutprando era ormai vicino alla fine, che giunse nel 744; prima di allora si fece ancora una volta fermare da Zaccaria, al momento di prendere Ravenna. In quella circostanza il papa si recò addirittura a Pavia, la capitale del regno, per convincerlo a risparmiare l'Esarcato. Ratchis, il successore di Liutprando, che regnò pochi anni (744-749), fu anch'egli conciliante con il papato; suo fratello Astolfo e poi Desiderio inaugurarono invece una politica più aggressiva, il cui risultato più clamoroso fu la conquista dell'Esarcato ad opera del primo, che volle addirittura imporre un tributo alla popolazione di Roma.

L'azione degli ultimi sovrani longobardi, che peraltro fu indebolita da profonde divisioni avvertibili al vertice dell'aristocrazia, fu alla fine vanificata dall'inserimento di un nuovo fattore nella vicenda italiana: i Franchi, che, guidati dai Pipinidi-Arnolfingi, avevano assunto il ruolo di protettori della chiesa di Roma, simboleggiato dal titolo di *patricius Romanorum* portato dai sovrani franchi dopo il 751, da quando cioè la nuova dinastia si era installata sul trono con l'esplicito avallo papale. L'intervento in Italia dei Franchi, che ebbe luogo in varie riprese – nel 754 e 756 con Pipino, nel 773-4 con Carlo Magno –, marcando ogni volta una netta superiorità militare sugli avversari, segnò la fine del regno longobardo indipendente; del resto già l'ultimo re, Desiderio, fu eletto con l'avallo politico dei Franchi. Nel confronto con la chiesa romana, il potere regio longobardo aveva finito per avvitarci su se stesso, di fronte ad un avversario tenacemente assertore di una tradizione politica che non voleva saperne di essere assorbita nel *regnum Langobardorum* e che, d'altra parte, era impossibile da estirpare con la sola forza delle armi, come era avvenuto invece in maniera ormai quasi completa per l'autorità imperiale bizantina. Crollata dunque, alla metà circa dell'VIII secolo, l'Italia bizantina nel centro-nord ad opera dei re di Pavia, e nel sud ad opera dei duchi di Benevento, l'egemonia italiana non passò in modo stabile e definitivo ai sovrani longobardi, come sembrava inevitabile ormai da parecchi decenni: fu il "grande re" franco Carlo che nel 773-774, assunto anche il titolo di *rex Langobardorum*, impose un nuovo regime politico ad una penisola che rimaneva comunque politicamente e culturalmente frazionata.

6. *Dopo la conquista franca: i Longobardi e gli altri*

I caratteri della conquista franca differiscono radicalmente da quelli delle conquiste barbariche di epoca precedente. Si trattò infatti di un'autentica annessione politico-militare ad una dominazione territoriale, esterna alla penisola, che aveva il suo centro a nord delle Alpi, nell'antica Gallia. La conquista comportò il trasferimento in Italia di un numero limitato di persone, grandi aristocratici, medi funzionati, vassalli, semplici guerrieri, tutti in vario modo collegati all'azione di governo franca nel regno conquistato militarmente. Nei confronti dei Longobardi si evidenziarono da subito forti differenze, sia pure temperate dalla presenza, all'interno della compagine dei nuovi dominatori, di alcune linee di sviluppo simili, che avevano prodotto fenomeni sociali e sviluppi istituzionali analoghi: così è, ad esempio, per ciò che concerne la presenza di legami clientelari. E tuttavia, proprio in questo campo si delinearono anche alcune delle maggiori diversità.

Per la verità, i Franchi non vennero da soli. Anche esponenti di altre popolazioni transalpine li affiancarono nell'opera di governo e di presidio del regno longobardo. Le scarse fonti narrative, e soprattutto le carte d'archivio, ci parlano di piccoli ma significativi nuclei di Alamanni, mentre numericamente modesta è la presenza di Burgundi e Bavari. Impossibile quantificare in termini precisi, naturalmente, ma la sensazione è quella di una presenza numericamente modesta e che si esprimeva per gruppi compatti di famiglie o di individui, la cui esistenza emergeva, ad esempio, dalle firme dei testimoni che, nel numero minimo di tre previsto dalla legge, sottoscrivevano gli atti di un loro connazionale. Una definizione, quest'ultima, che richiede però un momento di riflessione. Gli studi più recenti hanno mostrato in modo convincente che le professioni di legge transalpine non erano l'espressione di un primitivismo giuridico proprio del mondo franco-carolingio, che sarebbe stato ancora legato ad una concezione puramente personale – e dunque, sullo sfondo, tribale – della legge. Al contrario, siamo di fronte ad una dominazione politica, quella carolingia, che aveva la forza di accogliere al suo interno, garantendone con ciò la validità, tutta una serie di codici di leggi, che a loro volta avevano già assunto un prevalente carattere territoriale e che ora erano inquadrati dalla normativa in movimento prodotta dall'attività legislativa del sovrano, una normativa che era espressa nei capitolari, generali o particolari che fossero. Professare dunque la legge bavara voleva dire essere originari della Baviera, e così via.

In questo modo si spiega perché, nelle carte italiane di età carolingia, non ci siano – se non in misura del tutto trascurabile, e da leggere come puro effetto di trascinamento di una professione di legge transalpina – professioni di legge longobarde, che pure dovrebbero rappresentare la stragrande maggioranza. Infatti, in quanto legge a carattere territoriale, quella longobarda fu proseguita esplicitamente dai re e dagli imperatori carolingi per quello che riguardava l'Italia, come dichiarò solennemente lo stesso Carlo Magno in un capitolare italico dell'801.

Qualche dato numerico, pur forzatamente incompleto, può dare un'idea più precisa della situazione. Su quattrocentocinquanta documenti editi presi in considerazione, del periodo 774-887 e relativi all'Italia settentrionale, risultano solo 22 esplicite professioni di legge longobarda, che diventano 32 se includiamo anche le definizioni di "longobardo", che nei documenti hanno certo un prevalente (pure se non esclusivo) valore di riferimento alla tradizione giuridica, a fronte di 17 romane e 181 transalpine, queste ultime per la maggior parte indicazioni di nazionalità, che però coincidono totalmente con gli usi giuridici particolari denunciati nei documenti stessi, come la trasmissione di beni (donati, affidati, ecc.) effettuata "per wasonem et cortellum et fistucam" e simili. A sud degli Appennini, i numeri dovrebbero essere probabilmente più bassi. Non sembra quindi di poter concludere che le professioni di legge abbiano marcato in modo significativo la vita del regno carolingio d'Italia. Esse certo mantenevano in vita il senso di una diversità di origine fra gli immigrati transalpini e gli indigeni, pubblicamente sanzionata dai rituali della *traditio*, la maggior parte dei quali erano del tipo già citato.

Si trattava di una diversità che si accoppiava, molto di frequente, ad una superiorità sociale, visto che gli immigrati costituivano gran parte del nuovo ceto dirigente del regno dopo il 774 e ancor più dopo il 776: la prima data indica la caduta di Pavia e la resa del re longobardo Desiderio, la seconda quella della rivolta (e della relativa repressione) delle regioni del nord-est del regno, quelle che facevano parte dell'*Austria* e che avevano al centro il potente ducato friulano. Una sia pur relativa emarginazione degli indigeni nella conduzione del regno dopo il 776 è in effetti avvertibile, nonostante la presenza, fin dai primissimi anni, di Longobardi che ricopersero le cariche di livello più alto, quelle di conti; e nonostante che, secondo l'interpretazione recente di Rosamund McKitterick, l'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono potrebbe essere stata scritta per presentare i Longobardi stessi ai Franchi, ad uso probabilmente proprio di una corte pavese dove esponenti franchi e longobardi vivevano gli uni accanto agli altri: e anche questo proverebbe il persistente ruolo politico dell'aristocrazia indigena.

I diritti transalpini si incrociavano, oltre che con quello longobardo, con il diritto romano, che aveva negli ecclesiastici il suo ambiente sociale di diffusione ma talvolta si allargava fino a comprendere nel suo raggio anche le loro famiglie. Quanto ai riti pubblici, come si è accennato, la solennità delle varie forme di investitura franco-alamanne (*per fustem, cum baculum*, e così via) si distingueva dai rituali consuetudinari degli indigeni del regno viventi a legge longobarda – la stragrande maggioranza, se escludiamo i gruppi legati al clero e quelli delle zone di confine bizantine o di recente annessione –, caratterizzati soprattutto dal *launechild*, ovvero dalla consegna di un "contro-dono" simbolico in caso di donazione ricevuta (ad evitare lo stabilirsi di obblighi da parte del ricevente nei confronti del donatore), e dalla particolare donazione legata al matrimonio, la *morgengabe*, il "dono del mattino" di cui abbiamo già parlato.

A conferma del valore di mantenimento di un senso di separatezza, accoppiato alla coscienza di un ruolo sociale superiore, di queste manifestazioni di diversità giuridica transalpina, valga poi l'osservazione già fatta in precedenza, e cioè che in età carolingia, ben più della professione di legge vera e propria, come ad esempio “dichiaro di vivere per nascita secondo la legge dei Franchi” (“professo sum ex natione mea lege vivere Francorum”), è presente nelle carte una semplice denominazione di nazionalità, o meglio ancora di origine, del tipo “della stirpe dei Franchi” (“ex genere Francorum”): su 181 testimonianze di transalpini, ben 162 sono coloro che optano per quest'ultima definizione. La persistente diversità giuridica, dunque, manifesta la lunga resistenza all'assimilazione da parte delle nuove élites straniere del regno e di coloro che – magari modesti vassalli, talvolta semplici allodieri – li accompagnarono in Italia, e che dalla loro diversa fisionomia traevano motivo di riaffermare un ruolo eminente o comunque significativo nelle diverse realtà locali nelle quali si erano inseriti. E non meraviglia che questa resistenza si sia arroccata intorno agli usi giuridici, che erano intimamente connessi alla quotidianità della vita sociale di ognuno. Il fatto tuttavia non solo che si tratti di manifestazioni numericamente modeste, ma soprattutto che i Longobardi non seguano, tranne che in rari casi, l'esempio degli immigrati, conferma che il diritto longobardo vigeva saldamente come diritto territoriale fondamentale all'interno dell'antico regno longobardo, dove del resto da sempre esso aveva convissuto, nella sfera dei rapporti privati, con un diritto profondamente diverso come quello romano. In entrambi i casi – la piena età longobarda e quella carolingia – un forte potere pubblico garantiva la validità dei diversi diritti, orientandoli intorno a quello fondamentale, di produzione anch'essa pubblica: il diritto longobardo, nutrito dalle leggi nuove emanate dai re, fino al 774, e poi i capitolari franchi, intesi come proseguimento, in area italiana, delle stesse leggi longobarde, la cui validità rimaneva inalterata.

L'affermazione dell'identità nazionale longobarda in età carolingia passava per vie differenti da quelle della diretta rivendicazione degli usi giuridici. Essa puntava piuttosto su un'orgogliosa sottolineatura dei legami con il potere pubblico che, nel passato del regno, avevano identificato gli uomini liberi in possesso di una certa condizione sociale ed economica, che fosse tale da garantire loro la partecipazione alla mobilitazione dell'esercito regio e alle assemblee giudiziarie. Già la folla dei testimoni comparsa nell'inchiesta più sopra ricordata del notaio di Liutprando, Gunteram, era stata definita dal vescovo Luperziano di Arezzo come composta da “presbiteri vel arimanni”; e quindici anni dopo, a Siena, il gastaldo Warnefrit, nella solenne arenga della sua donazione *pro anima* alla chiesa e al monastero di S. Eugenio da lui stesso fondati, aveva fatto riferimento al “sacerdotio vel exercitus civitatis Senensium”, intesi come la totalità della popolazione cittadina. Nel regno longobardo, dunque, i laici – liberi e di una certa condizione economica, quelli per intenderci oggetto della normativa di Astolfo – erano definibili in senso lato come arimanni, termine che, come si è detto, già prima del 774 nei testi

scritti si affianca progressivamente e diventa poi prevalente rispetto al suo sinonimo *exercitalis*. Ma è interessante notare come la situazione si evolva dopo la conquista franca.

Da questo punto di vista, un esempio fra tutti mi sembra di grande interesse. Tra il 785 e l'822, un gruppo di placiti lucchesi esamina una serie di importanti questioni riguardanti le proprietà della cattedrale: i presenti – la popolazione cittadina nella sua forma qualificata – sono indicati come “*sacerdotes vel haremannos*”, ossia chierici e laici. In un momento in cui è da poco caduto il regno nelle mani di un potere estraneo, quello franco, attorniato da una nuova classe dominante, i gruppi che contano della città di Lucca – che rappresentava il centro principale della Toscana – sentono il bisogno di riaffermare la loro identità: che è identità longobarda, naturalmente, ma che è espressa non in termini etnici, ma funzionali, di ceto. Essi sono i membri di famiglie che tradizionalmente sono in rapporto con il *publicum*, per espletare le funzioni sopra ricordate, funzioni che sono anche un mezzo per riaffermare di continuo il loro rilievo sociale ampio.

I tempi cambieranno rapidamente, se già nell'832 alcuni contadini piacentini sono costretti a rivendicare la loro natura di arimanni per sfuggire alla pretese della chiesa locale, che vuole assorbirli all'interno di una dominazione signorile in rapida espansione. L'identità longobarda, da sola, si fa opaca come elemento di prestigio – i nuovi padroni sono i Franchi, attornati dagli altri immigrati dal nord –, e la strada migliore, per un ceto sociale che appare in crisi quantomeno nei suoi ranghi medio-bassi, è quella di rivendicare tale identità, sottolineando però la propria adesione alla tradizione politica e civile del regno piuttosto che una supposta “etnia”: visto oltretutto che il regno come tale non era affatto finito, ma continuava la sua vita autonoma con Carlo e i suoi successori, i quali avevano assunto il titolo di “re dei Longobardi”.

Alcuni decenni più tardi, pure i diplomi di Carlo il Grosso e i capitolari della dinastia spoletina sono carichi di preoccupazione per il destino degli arimanni. I diplomi emanati da Carlo il Grosso a Ravenna, nell'882, a favore di diverse chiese italiane, menzionano in effetti gli arimanni come un ceto sociale gravemente minacciato. Si parla infatti di pesanti imposizioni richieste dagli ufficiali pubblici ai danni non solo dei dipendenti delle chiese, massari, servi ed aldi, ma anche dei “liberi arimanni e figli della chiesa”: a fronte dello scricchiolio sempre più distintamente avvertibile delle strutture pubbliche, il ceto episcopale e le chiese in genere si ergono a difensori non solo dei loro diretti dipendenti ma dell'intero popolo dei liberi, gli arimanni appunto, ai quali si vuole ingiustamente imporre di ospitare placiti, di prestare opere ed *angariae*, di dare tributi, censi e donativi. Contro il tentativo di imporre ai liberi una *districtio* che ha assunto ormai i caratteri inconfondibili di un potere di tipo signorile e non più pubblico, Carlo il Grosso si schiera a loro favore, proibendo ogni abuso. Ma è un intervento debole, che non riesce ad arginare un processo in rapido svolgimento, al cui interno la pressione signorile si accompagna talvolta anche agli stessi interessi di gruppi di liberi che scelgono

– e non è nemmeno una novità, i primi esempi si hanno già sotto Lotario I nell’825 – l’inserimento nei quadri signorili all’incerto mantenimento dei legami con il *publicum*.

D’altra parte, è solo all’interno di quest’ultimo legame che si mantiene un filo di tradizione politico-culturale longobarda. Nelle disposizioni di legge da lui emanate il primo maggio dell’891, a Pavia, Guido re e imperatore rinnovava le sue preoccupazioni per la sorte degli arimanni, arrivando a minacciare la perdita della carica ai conti o ai loro sottoposti che “pretendano con la forza qualcosa dai loro arimanni”, un’espressione nella quale “loro” indica un forte legame, che si vuole mantenere, di natura pubblica. Ma è interessante notare che questi arimanni che vengono difesi dal sovrano sono gli stessi, come è scritto subito dopo, che devono partire “ad defensionem patriae” rispondendo alla convocazione del conte, pena la perdita del proprio guidrigildo, ossia del versamento del “prezzo” che stabilisce il valore della loro vita, normalmente da pagare in caso di omicidio. Sono dunque pur sempre, almeno in teoria – dobbiamo pensare che le esenzioni fossero molto più frequenti di quanto non preveda il capitulare –, dei guerrieri, ovvero degli arimanni. E allora non stupisce che in un altro capitulare – peraltro di incerta attribuzione – lo stesso Guido ingiunga che quei chierici “che portano le armi e abitano sulle loro proprietà, non servono la chiesa o l’episcopato, conducono affari secolari, vivano la medesima legge degli altri Longobardi, loro e i loro figli”. Nel 787, un secolo prima, il re Pipino, figlio di Carlo Magno, aveva stabilito qualcosa di molto simile, e cioè che quei chierici che fossero tornati all’abito secolare dovevano essere sottoposti agli ordini del conte “come gli altri esercitali”. Arimanni, longobardi, esercitali: apparentemente non sembra cambiato nulla, in realtà ben diversa è l’efficacia coercitiva dell’ordinamento pubblica all’età di Pipino e a quella di Guido. Ma a noi qui interessa sottolineare che il popolo dei liberi, nella misura in cui esso ancora esiste, è sentito sempre come fatto da coloro che portano le armi; e che costoro, in questo tramonto del regno italico, siano tuttora sentiti come facenti parte della tradizione politica e culturale longobarda.

Accanto allo sviluppo dei poteri signorili nelle campagne, fu certo l’irruzione sulla scena dei vassalli – presenti pure nelle città – a mettere in crisi, accanto al ruolo militare, anche la figura sociale degli arimanni. Di loro, nelle città, non sentiremo più parlare dopo l’età carolingia, con l’eccezione importante, però, di Mantova. Qui i cittadini sono detti ancora arimanni, nell’XI e nel XII secolo, in diplomi pubblici, imperiali e marchionali: un caso eccezionale, nel quale convergono la volontà conservatrice del linguaggio politico e la residua efficacia locale dell’ordinamento pubblico espresso dalla dominazione dei Canossa.

La scomparsa, nelle città, del nome arimannico si accompagnò alla diffusione generalizzata, nella tarda età carolingia e poi in età postcarolingia – in particolare dal X secolo –, dell’uso di indicare nei documenti la professione di legge; largamente prevalente, a fronte di una cospicua minoranza di leg-

ge romana e ai già menzionati piccoli e selezionati nuclei di persone viventi secondo le leggi d'oltralpe, diventerà a questo punto il numero di coloro che dichiaravano di vivere "ex natione mea" secondo la legge longobarda. Siamo forse di fronte a un tardivo successo dell'identità etnico-sociale longobarda? Non è esattamente così. La circostanza prova certo il radicamento della legge longobarda fra la popolazione libera, e con esso la persistenza di usi e tradizioni legate all'antico ordinamento pubblico del regno. Ma il proliferare delle professioni di legge nei documenti deriva, oltre che dai mutamenti nella cultura dei notai, dal fatto che a questo punto, ormai, l'ordinamento pubblico carolingio – prosecutore di quello longobardo – era crollato, e che la dispersione dei poteri pubblici aveva privato il *publicum*, il regno, della sua funzione più autentica, quella di protezione della popolazione e, al tempo stesso, di garanzia della validità degli ordinamenti giuridici. Se cioè prima la legge longobarda, in Italia, era stata un'autentica legge territoriale, e non era stato dunque necessario dichiararla – e solo le minoranze che non vivevano secondo quella legge lo dicevano –, ora la legge diventava un fatto individuale, da rivendicare e difendere in giudizio. Mentre, contemporaneamente, la tradizione arimannica o scompariva (in città) o decadeva socialmente (in campagna), perché rappresentava la tradizione collettiva di interi gruppi sociali che erano in profonda trasformazione o francamente in crisi, con le professioni di legge si esprimeva la validità persistente di una tradizione giuridica, ma tutta spostata su un piano individuale, perché il regno era fortemente indebolito: era una tradizione di individui o al massimo di famiglie. A questo si riduceva, nel crepuscolo del regno italico, l'identità longobarda di alcuni strati della popolazione libera.

Si può dunque concludere che, se soltanto con l'indebolimento del potere regio in età postcarolingia si assisterà ad un proliferare delle professioni di legge, fra le quali sono significativamente presenti anche quelle longobarde – non più garantite dalla tenuta dell'ordinamento pubblico ormai profondamente indebolito –, in età carolingia invece i diversi rituali giuridici, solennemente affermati, esprimevano soprattutto la diversità culturale degli immigrati rispetto al mondo longobardo-italico.

Dati di tipo diverso, da incrociare con quelli forniti dalle dichiarazioni di legge e di nazionalità, sono invece quelli legati alla diffusione del rapporto di vassallaggio, la clientela militare tipica del mondo franco alla quale si è già fatto cenno più volte. In questo caso, pur in mancanza di dati completi, si può notare una diffusione tutto sommato lenta dei rapporti di vassallaggio, che sono attestati inoltre in modo molto ineguale nelle diverse regioni, e sono piuttosto rari a sud degli Appennini, che costituiscono una sorta di spartiacque, al di là del quale la società mantenne in modo più netto caratteri longobardi, a lungo scarsamente alterati dalla conquista franca.

Nell'ambito del nostro discorso, il vassallaggio non ci interessa tanto come istituzione in sé, con i suoi caratteri politici, sociali e militari, quanto come espressione propria della cultura del mondo franco: e qui la specificità del

vassallaggio si collega ad un altro argomento fondamentale. E' noto che il riordino del regno franco ad opera degli antenati di Carlo Magno aveva proceduto – sviluppando le premesse già esistenti in età merovingia – sulla via di una profonda e progressivamente sempre più forte simbiosi con l'apparato ecclesiastico, fino a giungere ad un'autentica compenetrazione di potere pubblico (*regnum*) e struttura ecclesiastica (*sacerdotium*). Tale simbiosi coinvolse in primo luogo l'episcopato, che partecipò come elemento politicamente decisivo ai processi di crescita e riordino del regno a vocazione imperiale (poi impero) dei Franchi. Fin dall'epoca di Carlo Martello, la totale commistione fra l'attività del potere pubblico e la potenza delle chiese provocò una crescita dei rapporti di vassallaggio all'ombra al tempo stesso dei maestri di palazzo e dei patrimoni ecclesiastici: moltissimi vassalli infatti avevano ottenuto come beneficio terre ecclesiastiche, loro date dal maggiordomo (poi dal sovrano), ed avevano quindi sviluppato una sorta di doppia dipendenza, che fondeva nella loro figura le due anime del mondo carolingio, quella pubblica e quella ecclesiastica.

Tutto ciò era completamente sconosciuto all'Italia, ma fu largamente applicato dai nuovi dominatori. Il caso forse più noto è quello delle terre del monastero di Bobbio, sull'Appennino piacentino, che negli anni 833-35 risultano essere state in parte date "ad stipendium", ossia in beneficio, ai propri vassalli da parte dell'imperatore Ludovico il Pio. Si trattava di una vera rivoluzione, giacché in epoca longobarda non vi era stato alcun coinvolgimento istituzionale di chiese e monasteri nel funzionamento dell'ordinamento pubblico, dal punto di vista politico, giudiziario o militare. Quando il vescovo Walprando di Lucca era partito per l'esercito, convocato dal re Astolfo (era il 754, e si dovevano affrontare i Franchi di Pipino), lo aveva fatto non in quanto vescovo, ma in quanto aristocratico potente, figlio del duca lucchese Walperto e signore di terre e di uomini: una differenza non da poco con l'età carolingia.

Per quello che è possibile ricostruire, dovettero esservi forti resistenze nei confronti di queste novità, che tali erano in un duplice senso. Dal punto di vista strettamente istituzionale, sostituivano una figura nuova, con una forte specializzazione in senso militare – lo si vede bene nei capitolari carolingi di mobilitazione dell'esercito italico, dell'825 e dell'866 –, alla molteplicità di istituti clientelari propri delle consuetudini longobarde, fra i quali centrale era la figura del gasindio. Sotto questo aspetto, a smussare le tensioni, molti gasindi dovettero essere assunti nelle nuove clientele vassallatiche in via di espansione, che ben presto – già pochi anni dopo la conquista – furono aperte anche agli indigeni del regno. Più grave era la questione del coinvolgimento della ricchezza ecclesiastica nel potenziamento delle clientele vassallatiche, uso come si è detto totalmente estraneo al rapporto fra gli abitanti del regno e le chiese e i monasteri. Tanto più la questione era esplosiva, perché molte delle chiese che potenzialmente potevano essere coinvolte in questa parziale espropriazione era di fondazione aristocratica, ad opera di quel ceto dirigente del regno che, già prima degli eventi che avevano portato alla conquista franca, ma ancor più nel periodo decisivo della crisi politica del regno, aveva collocato

una parte consistente delle proprie fortune familiari nell'orbita ecclesiastica.

L'introduzione dell'istituto del beneficio in Italia aveva dunque un valore potenzialmente dirompente, e non stupisce perciò che esso fosse largamente – e precocemente – utilizzato in una zona di autentica occupazione militare quale fu il nord-est, Veneto e Friuli, dopo il soffocamento della rivolta del 776. Ma anche altrove, ad esempio in Toscana, emerge con chiarezza l'area di frizione tra due tradizioni differenti, quella vassallatica di origine franca e quella longobarda dell'esercito largamente reclutato fra le file dei possessori: e tale frizione si giocava spesso proprio sul piano delle istituzioni ecclesiastiche e del loro utilizzo. Così l'abate del monastero pistoiese di S. Bartolemeo, Ildeberto, poteva protestare nell'812 contro l'uso ormai invalso di impiegare il monastero stesso a fini militari, come conseguenza di una sua passata, temporanea trasformazione in beneficio: mentre invece, egli scriveva, il fondatore aveva lasciato degli eredi che andavano loro all'esercito, in quanto "responsabili" anche delle ricchezze fondiari un tempo donate al monastero familiare. In questa diversa disinvoltura nel coinvolgere integralmente la proprietà ecclesiastica nella gestione del *publicum*, che si lega per di più strettamente all'introduzione stessa dei rapporti vassallatico-beneficiari, risiede senza dubbio una delle maggiori novità importate dai Franchi in Italia dopo il 774. I due capitolari carolingi d'Italia concernenti la mobilitazione militare, quello di Lotario dell'825 e quello di Ludovico II dell'866, sono un documento assai eloquente di tale novità; in essi i vescovi – e le proprietà delle loro chiese – sono trattati alla stessa stregua dei conti, sono pienamente mobilitati, loro e i loro uomini, e sono sottoposti a durissime sanzioni se renitenti. Alla base di tutto ciò c'era l'idea carolingia della *militia* come funzione fondamentale del re, ossia di un servizio di governo reso alla comunità cristiana che si esprimeva in particolare nella protezione dei deboli e degli inermi (bambini, donne, *pauperes*): un'idea che era totalmente assente nella pur cattolica monarchia longobarda dell'VIII secolo e che aderiva invece in profondità al potere dei sovrani franchi della dinastia carolingia, alle cui origini c'era, dal 751, la cerimonia politico-religiosa dell'unzione.

7. Un'altra Longobardia: il sud

La conquista franca si arrestò ai confini meridionali del ducato di Spoleto, lungo una linea che ad est tagliava approssimativamente in due l'Abruzzo per arrivare al Lazio meridionale ad ovest. Le regioni che rimasero sotto questa linea, nonostante tutti i tentativi – peraltro non numerosissimi – di annetterli alla dominazione franca, riuscirono a rimanerne fuori. Esse furono note, soprattutto a partire dal X secolo, come *Longobardia minor*, ovvero una Longobardia "più piccola" rispetto a quella del nord, che costituiva il corpo centrale del vecchio regno longobardo, il quale dal canto suo in quel periodo cominciava anch'esso ad essere talvolta chiamato – nelle cronache come nei documenti – Longobardia.

Politicamente, quelle terre facevano parte, già da due secoli, del ducato di Benevento, forse il più potente, certo il più esteso di tutti i ducati longobardi, visto che nel suo momento di massima espansione, verso la metà del secolo VIII, esso comprendeva quasi tutta l'Italia meridionale continentale, con l'esclusione delle città greche del Tirreno – con Napoli in testa – e (forse) della parte meridionale della Calabria. Negli anni immediatamente successivi, approfittando anche delle prime avvisaglie della crisi del regno, i Bizantini avevano però rimesso piede nel Salento, prezioso per i collegamenti con l'oriente. Anche così, comunque, le dimensioni del ducato beneventano ne facevano in potenza un protagonista assoluto dell'Italia longobarda. Tuttavia va detto che Benevento rimase a lungo in disparte, e i suoi duchi si tennero quasi sempre lontani dalle lotte per il potere regio. Dalle leggi longobarde, Benevento – più di Spoleto – è considerato alla stregua di un paese straniero. I tempi per il recupero di un servo fuggiasco, ad esempio, sono gli stessi che per la Francia, e inoltre mai i maggiorenti del ducato, gli *iudices*, figurano accanto ai loro colleghi di altre regioni accanto ai sovrani nelle solenni cerimonie di promulgazione delle leggi. Sono imitati, in questo caso, dagli Spoletini, tuttavia il distacco di Benevento appare molto maggiore.

Paese straniero non vuol dire però paese non longobardo, al contrario. Rimanendo sempre nel campo delle leggi e della loro applicazione, infatti, va sottolineato come il duca di Benevento, nel suo ducato, occupasse all'interno dell'ordinamento giuridico lo stesso posto che aveva il re nel resto del regno: ossia era lui che incassa le multe, era erede degli stranieri e di coloro che morivano senza figli, e così via. Questa è la riprova della “duplicità” della Longobardia minore, che rappresenta un insieme regionale a se stante, ma le cui caratteristiche sono al tempo stesso fortemente longobarde dal punto di vista della cultura politica e giuridica e della stessa struttura sociale. Non è un caso, quindi, che anche nelle carte del sud appaiano gli arimanni, designazione di status sociale tipico: l'arimanno Orso sottoscrive una carta del 703; l'arimanno Vitulo nel 772 vende una vigna al monastero di S. Sofia di Benevento. Entrambi, insieme al Possone arimanno che sottoscrive una carta redatta a Sovana, presso Grosseto, e al già menzionato Orso arimanno del giudicato del 715, sono gli unici arimanni dell'Italia longobarda di cui conosciamo il nome; negli altri casi, infatti, il termine è usato sempre come designazione collettiva e invece accanto ai nomi dei singoli individui è impiegato *exercitalis*.

Il caso di Orso e Vitulo è utile per introdurre una questione importante. E' possibile cogliere uno specifico “beneventano”, ossia delle caratteristiche peculiari dei Longobardi meridionali? A mio avviso non è possibile, nonostante quello che talvolta è stato scritto proprio rispetto al supposto “tradizionalismo” dei Beneventani, che sarebbero stati molto più conservatori dei loro confratelli centro-settentrionali. Molto forse ha pesato, nella storiografia, l'immagine di quel rito beneventano di adorazione dell'albero sacro al quale abbiamo già fatto riferimento; ma va tenuto presente che la sua databilità è molto dubbia. La vita di Barbato, nella versione giunta sino a noi, è forse della

prima metà del secolo IX, e il recupero che fa dell'antico rito è senza dubbio autentico nella sostanza. Tuttavia, il suo collocamento all'età di Romualdo I, e più precisamente nel 663, anche vedendolo come puro elemento residuale e dotato di un valore di prestigio sociale piuttosto che culturale in senso stretto, rimane puramente ipotetico. L'opera di costruzione di una fonte agiografica, infatti, prevede tranquillamente l'assemblaggio di parti di diverse epoche, che vengono tutte rimodellate al fine di creare il percorso di santità del sant'uomo che esse devono esaltare. E in ogni caso, sarebbe una testimonianza isolata e dal valore rituale – come si diceva – fortemente sociale e politico più che religioso.

Per il resto, Paolo Diacono, nostra fonte principale – e abbastanza bene informata –, non ci fornisce alcun elemento che vada nel senso di un particolare attaccamento alle tradizioni etniche (abbiamo visto oltretutto i limiti di questo concetto) da parte dei meridionali: ad esempio, che Grimoaldo, duca di Benevento divenuto re nel 661, sia stato portatore di istanza ariano-nazionaliste, non può più essere sostenuto. E neppure pare attendibile una lettura dell'ideologia politica (plasticamente espressa nell'organizzazione del palazzo) dei governanti beneventani sulla base di un'arcaica “trifunzionalità” – le famose tre funzioni indoeuropee teorizzate da Georges Dumézil –, come è stato proposto qualche anno fa da Huguette Taviani, riferendosi addirittura al tardo VIII secolo. La stessa recente scoperta di una necropoli con sepolture equestri a Campochiaro, vicino a Campobasso – databili alla seconda metà del VII secolo –, più che provare gli usi arcaici di gruppi di nomadi unitisi ai Longobardi di Benevento, dimostra piuttosto l'inserimento di questi ultimi in un ambito culturale ampio, che copriva buona parte dell'Europa occidentale, al cui interno questo tipo di tombe connotava le sepolture di alto rango.

Quanto alle caratteristiche specifiche della società longobarda meridionale, la quasi totale assenza di carte d'archivio precedenti al 774 (tra originali, copie e transunti sono sedici in tutto) ci preclude qualsiasi analisi, che però con tutta probabilità non avrebbe dato risultati radicalmente diversi rispetto al centro-nord se non nell'ambito di normali varianti regionali. Che il sud longobardo ci abbia conservato, nell'archivio di Cava dei Tirreni, la più antica carta di *morgengabe* da noi conosciuta (792), è una prova ulteriore di questa fisionomia longobarda, che emerge con nettezza dalle tarde carte meridionali perché l'antico ducato beneventano, sfuggendo alla conquista franca, preservò più a lungo pressoché inalterate le sue caratteristiche sociali: per un motivo politico, dunque, e non per sue ipotetiche caratteristiche culturali specifiche.

L'attaccamento dei Beneventani alle tradizioni longobarde quindi è altra cosa rispetto al loro presunto arcaismo: costruito sulla base sociale di cui si è detto, esso non è altro che l'attaccamento alle tradizioni politiche del regno dopo che questo è caduto nelle mani dei sovrani franchi di stirpe carolingia, dei quali non si riconosce la legittimità, tanto che il duca beneventano assume il titolo quasi regio di *princeps*. Il dato in apparenza singolare – e su cui torneremo – è che tale attaccamento, che è l'espressione a livello ideologico della

resistenza all'assimilazione entro la dominazione franca, con i suoi diversi modelli sociali e culturali, si manifestò in un quadro di crescente subordinazione verso Bisanzio, che in particolare nel corso del IX secolo fece sentire sempre più pesantemente la sua pressione politica sulle terre longobarde del sud.

L'espressione più evidente della volontà di ricollegarsi al passato precedente al 774 la troviamo ancora una volta nella legislazione, che da sempre era uno dei principali – se non il principale – fra i veicoli dell'identità culturale longobarda. Non solo l'editto fu largamente copiato nel sud, zona dalla quale proviene anche uno dei tre soli codici che contiene, come premessa al testo delle leggi longobarde, una versione della saga, la cosiddetta *origo gentis Langobardorum*, che è più antica di circa un secolo (secondo ipotesi recenti, anche di più) rispetto a quella riportata da Paolo Diacono; ma l'editto stesso fu proseguito da due principi beneventani, Arechi II, il genero di Desiderio, e Adelchi, che governò dall'853 all'878. Il prologo che quest'ultimo premise ai pochi, e niente affatto significativi capitoli emanati nell'866 è assai indicativo del clima politico-culturale che si respirava alla corte di Benevento. Si tenga presente che in quello stesso anno l'imperatore carolingio Ludovico II – che era stato anche unto nell'844 a Roma *rex Langobardorum* da papa Sergio II – aveva ordinato una grande mobilitazione dell'esercito per una spedizione al sud allora minacciato pesantemente dai Saraceni, che erano anche insediati in alcuni punti forti, Bari e Taranto, dove avevano costruito degli emirati, ossia degli insediamenti stabili con una precisa caratterizzazione politico-territoriale. Con la prospettiva di dover accogliere il primo imperatore di stirpe franca che entrava nei territori meridionali – il primo imperatore in assoluto dopo Costante II, due secoli prima –, una presenza ingombrante che veniva a ribadire una subalternità politica che per il momento era stata quasi solo teorica, Adelchi fece scrivere un prologo a carattere storico fortemente ideologizzato, nel quale rivendicava per la “nostra stirpe dei Longobardi” l'antico dominio sul regno d'Italia, che ad essa era stato sottoposto dalla volontà divina. Ma la gloria di quella “famosa stirpe” era stata abbattuta dalla violenta – e subdola – azione dei Franchi di Carlo Magno, che si erano impadroniti del regno; e solo l'abilità di Arechi II, che aveva governato con saggezza, aveva salvato i resti (*reliquiae*) di quella gente, in altri termini ne aveva preservato l'identità politica longobarda. In queste righe c'è la premessa del colpo di mano con cui lo stesso Adelchi cinque anni più tardi, nell'871, catturò e tenne per un certo periodo in detenzione Ludovico, che era al culmine della gloria per aver finalmente espugnato Bari. Un atto così grave e lacerante che Ludovico, una volta libero, sentì la necessità di replicare la cerimonia dell'incoronazione imperiale, per ristabilire in pieno la dignità del suo potere sovrano dopo il grave oltraggio subito.

Per molti aspetti, comunque, la figura chiave del lento passaggio fra l'età del ducato e quella del principato è quella di Arechi, che durante il suo lungo governo visse personalmente il cambiamento, indirizzandolo vigorosamente nella direzione dell'autonomia. Forse friulano, ma con possedi nel ducato di Spoleto, e strettamente legato alla famiglia di Desiderio (di cui era gene-

ro), dunque all'aristocrazia del nord, Arechi aveva assunto su di sé l'eredità politica della *gens Langobardorum* prendendo, nei suoi diplomi, il titolo di "piissimo ed eccellentissimo principe dei Longobardi": un titolo quasi regio, se è vero che il sovrano longobardo era stato definito anche *princeps* nelle leggi dell'VIII secolo. Nella costruzione di questa regalità periferica, Arechi non faceva alcun riferimento (e questo sarà una costante per buona parte della storia della Longobardia minore) ad un ambito territoriale preciso, ma solo alla stirpe longobarda, con ciò implicitamente affermando una sua potenziale superiorità su tutta la stirpe, il che voleva dire, più concretamente, su tutto il regno; che la superiorità militare franca abbia reso tale riferimento puramente teorico non toglie nulla alla sua importanza. I simboli e i rituali da lui adottati espressero bene la natura mista del suo potere: forse una corona (il più tardo *Chronicon Salernitanum* scrisse che era proprio questo che Carlo non riusciva a sopportare), l'unzione da parte dei vescovi, uno scettro, il trono. Il richiamo alla tradizione longobarda si mescolava all'imitazione franca e bizantina: da quest'ultimo punto di vista, il richiamo più forte era nella monetazione beneventana, nei solidi d'oro con la scritta *victoria principis*, che inserivano Benevento nell'ambito del circuito mediterraneo – circuito culturale oltre che economico – della monetazione aurea, insieme ai Bizantini e all'Islam.

Quest'ultima presenza, che si fece minacciosa a partire dal quarto decennio del secolo IX, segnò profondamente l'evoluzione della Longobardia minore, rendendo evidente ed acutizzando una crisi militare che era al tempo stesso crisi sociale. L'ondata delle incursioni musulmane sconvolse nel profondo la società meridionale, creando come abbiamo detto anche insediamenti stabili (Bari e Taranto innanzitutto, ma anche i campi fortificati di Agropoli e del Garigliano), dai quali non solo partivano altre incursioni ma si innestava un fitto commercio con le popolazioni locali, che aveva al suo centro – come si vede bene dalla documentazione superstite – il traffico di schiavi. Inoltre, questi stessi centri musulmani fornivano truppe mercenarie per i conflitti che lacerarono incessantemente la Longobardia meridionale a partire dall'839 e che come esito finale portarono, dieci anni più tardi, alla divisione del principato: si formò così un principato di Benevento nel nord-ovest e un principato di Salerno nel sud-ovest della Langobardia minore che aveva come capitale una città che era stata in pratica quasi del tutto rifondata da Arechi II; ad essi si aggiungeva l'importante contea di Capua, che dopo pochi decenni avrebbe preso a giocare un ruolo autonomo. Fatto significativo, nell'atto di divisione, promosso da Ludovico II, le due grandi abbazie di S. Benedetto di Montecassino e di S. Vincenzo al Volturno non furono considerate facenti parte di alcuno dei due principati. Si trattò del riconoscimento di una sorta di extraterritorialità, che sottolineava il loro legame molto stretto con il mondo franco-carolingio e in pratica, tramite le concessioni imperiali di immunità, le poneva sotto la diretta protezione degli imperatori occidentali.

Entrambi i fenomeni indicati sopra, la debolezza della risposta agli attacchi musulmani e le guerre civili, richiedono delle spiegazioni, che non possono

non essere rintracciate innanzitutto nella mancata estensione al Mezzogiorno del forte tessuto connettivo, sia in senso politico che in senso strettamente militare, rappresentato dalle istituzioni feudo-vassallatiche. Le più blande fedeltà proprie dei tradizionali rapporti clientelari longobardi si dimostrarono infatti largamente insufficienti a tenere unito il principato. Del resto, il legame di clientela tipico della società longobarda, quello di *gasindiato*, nel sud è testimoniato molto raramente; tuttavia un documento privato molto antico, quello già ricordato del 703 che citava un *arimanno*, elenca fra i testi ben quattro *gasindi*, di cui uno lo è del duca Gisulfo I e un altro di suo fratello Arechi. Visto il consistente naufragio di buona parte della documentazione privata almeno per l'area di Benevento, che rappresentava il cuore del vecchio insediamento e la residenza probabilmente dei lignaggi più antichi, possiamo sfumare il nostro giudizio circa la rarità del *gasindiato*. Ma certo esso non appare molto diffuso. La presenza, largamente attestata fin dall'VIII secolo e destinata in alcuni casi a divenire maggioritaria verso la fine del IX, di personaggi definiti *fideles* nei diplomi regi (o anche nelle fonti cronachistiche), non è sufficiente a riempire totalmente un simile vuoto. Si conosce per contro il valore dei legami familiari, almeno al livello delle famiglie principesche e di quelle comitali: gli esempi più noti sono, nel corso del secolo IX, quelli dei Capuani e dei Radelchidi, rispettivamente conti di Capua e principi di Benevento. Notevole soprattutto appare la ramificazione del lignaggio dei Radelchidi, i discendenti di Radelchi I di Benevento (839-851), da cui uscirono sette principi e un vescovo di Benevento: numerosi fratelli e cognati (termine generico quest'ultimo, che indicava i parenti per matrimonio) appaiono inseriti in posizioni di potere e soprattutto occupano le cariche di corte e i connessi beni del *palatium*. Quest'ultimo aspetto, la relativa sofisticazione dell'apparato burocratico centrale ed il controllo della gerarchia degli ufficiali di corte, era l'ultima carta in mano ai poteri pubblici della Longobardia, perfettamente in linea, del resto, con le tradizioni politiche del regno longobardo precedente al 774.

I legami familiari meritano comunque ancora la nostra attenzione. Innanzitutto appaiono interessanti le modalità di successione all'interno della famiglia di Radelchi, anche perché si tratta di un lignaggio che ha o sembra voler rivendicare un'origine antica, visto che la sua onomastica riprende quella della dinastia friulana che aveva retto la Longobardia minore – probabilmente in modo ininterrotto – dalla metà circa del VII secolo sino a Grimoaldo III o addirittura a Grimoaldo IV, quest'ultimo morto nell'817. Nonostante la presenza di eredi maschi diretti, l'accesso al potere rivela, accanto al persistente uso della coreggenza (di tradizione bizantina, ma già ampiamente diffuso nel mondo longobardo), la presenza di un principio di ereditarietà piuttosto particolare: si passa infatti da un figlio di Radelchi ad un altro figlio, poi al figlio del primo figlio, infine, in successione, a due figli del secondo. E' la famiglia del suo complesso che occupa il potere, e sembra si esaurisca ogni membro maschio disponibile di una generazione prima di passare a quella successiva.

Importanti appaiono anche, all'interno dell'aristocrazia beneventana, i legami cognatizi, ossia quelli acquisiti tramite matrimonio. Così acquistano pieno rilievo due altri lignaggi molto duraturi, che hanno rappresentato in qualche modo la continuità dell'ossatura aristocratica della Longobardia minore, quelli dei due Dauferii. Dauferio Balbo o Muto e Dauferio Profeta, vissuti all'età di Sicone (817-832), ne erano i capostipiti: entrambi fuggirono a Salerno al momento in cui, nell'839, ci fu l'uccisione del principe Sicardo e la presa del potere da parte di Radelchi, con il conseguente inizio delle guerre civili. La figlia di Dauferio Muto era la moglie di Sicardo, e uno dei suoi figli, Guaiferio, marito di una donna del clan dei Capuani, divenne principe di Salerno nell'861, iniziando una dinastia che – incrociandosi ancora una volta via matrimonio con i Capuani – durò fin quasi all'età normanna. Dal canto loro, i due figli di Dauferio Profeta, Rofrit e Potelfrit, furono personaggi così famosi che ancora il secolo successivo il *genus Rotfrit Potelfritque*, la stirpe di Rofrit e Potelfrit, era ritenuta una delle più nobili della Longobardia minore. Più precisamente, Rofrit, grande consigliere di Sicardo, era marito di Dauferada figlia di Dauferio Balbo; una figlia di Potelfrit fu madre di Atenolfo I, il conte capuano che divenne anche principe di Capua nell'899. In breve, quella che traspare è una fitta rete di rapporti parentali che si strutturano anche in dinastie verticali (a Salerno e a Capua), ma che hanno come elemento di supporto una base costituita dai legami orizzontali. Questa mescolanza di strutture agnatizie e cognatizie – come pure la successione al trono fra fratelli – è riscontrabile anche nel nord longobardo prima del 774, ed è invece diversa dai principi e dalla pratica prevalenti nel mondo franco-carolingio: può essere dunque intesa come una persistente caratteristica dell'aristocrazia di tradizione longobarda, preservatasi pressoché intatta nel sud.

Dal punto di vista militare, come si è detto, la tradizionale struttura dell'esercito longobardo si rivelò insufficiente a contenere la pressione esterna, fosse essa islamica, bizantina o franca. Una prova della persistenza di tale struttura è data dalle testimonianze relative alla questione, molto particolare, dell'assetto dato ai diritti di proprietà nella Liburia, una piccola regione posta al confine fra terre longobarde e bizantine (più esattamente, il ducato di Napoli). Dal trattato fra il principe Sicardo di Benevento e i Napoletani, dell'836, apprendiamo che nella zona *exercitales* beneventani e *milites* napoletani sfruttavano entrambi la manodopera contadina locale, i cui membri erano definiti *tertiatores*, un nome che evoca una loro possibile origine – che sarebbe in questo caso davvero antica – dalla *tertia*, il tributo dovuto per il regime di *hospitalitas* di cui godevano le milizie barbariche federate, che forse fu utilizzato al nord nei primi tempi dello stanziamento longobardo (giusta le informazioni, purtroppo vaghe, di Paolo Diacono) e che, sulla base di questa definizione un po' enigmatica dei contadini della Liburia, verrebbe la tentazione di dedurre che sia stato impiegato anche per l'occupazione delle terre del sud.

Invece la definizione dei Beneventani come esercitali ci rimanda ad una struttura sociale che era già assestata su questi schemi ai primi del secolo VIII,

all'età di Liutprando: i *possessores* sono al tempo stesso i membri dell'esercito, così come ci avevano con tutta chiarezza mostrato le disposizioni militari di Astolfo. Non è forse del tutto un caso, dunque, che l'arimanno Orso appaia proprio fra i sottoscrittori di un documento relativo alla vendita di una famiglia di *tertiatores* della Liburia.

Gli esempi della debolezza militare di principi e conti longobardi meridionali di fronte ai nemici esterni – primi fra tutti i Saraceni – sono innumerevoli, e risalgono senza dubbio allo scarso successo delle istituzioni vassallatiche, che al contrario avevano innervato l'*exercitus* del regno italico longobardo-franco. Neppure quest'ultimo, per la verità, a mano a mano che ci si inoltra nel secolo IX appare un esempio di efficienza militare, ma è tuttavia vero che, ogni volta che ci fu una spedizione dal nord, un confronto militare per i principi meridionali non appare assolutamente proponibile. Così il marchese Guido di Spoleto, ad esempio, poté dominare Benevento sullo scorcio del secolo IX, prima di lasciarlo alla breve egemonia bizantina seguita poi dal dominio capuano. I legami vassallatico-feudali non si diffusero quindi nel sud, prima della conquista normanna, se non episodicamente per influenza franca. Tale influenza – forte soprattutto sulle terre capuane, ben collegate con Roma che, da questo punto di vista, costituiva un avamposto meridionale (ancorché molto particolare) del mondo franco – si ebbe soprattutto durante il lungo regno di Ludovico II, ma i suoi effetti furono effimeri. Si parla ad esempio di *honorati ac vassalli* all'interno della cosiddetta *Divisio*, il testo dell'accordo di pace dell'849 fra Radelchi di Benevento e Siconolfo di Salerno, che sanzionò appunto la divisione in due dell'antico principato beneventano e che fu redatto dietro le pressioni di Ludovico e di suo padre Lotario. Ma, di fatto, le menzioni certe di vassalli nelle carte d'archivio sono pochissime; lo storico Erchemperto, prosecutore meridionale della cronaca di Paolo Diacono, che pure conosce e utilizza correttamente il termine *vassus* riferito ai Franchi, non lo impiega mai per indicare dei Longobardi meridionali. Passata l'età di Ludovico e quella degli interventi di Guido di Spoleto, la crescita progressiva dell'influenza bizantina a partire dagli ultimi decenni del secolo IX arrestò logicamente la possibile diffusione delle istituzioni vassallatiche.

8. Verso le due Italie: le diversità del sud longobardo e la sua evoluzione nell'epoca più tarda

Un'altra diversità fra il sud rimasto longobardo e il centro-nord divenuto carolingio può essere riscontrata in relazione alla posizione delle strutture ecclesiastiche. Chiese e monasteri, pur inseriti nel gioco politico e nella vita economica, non giocarono mai, nel sud, un ruolo paragonabile a quello che essi ebbero nel regno italico e nel resto delle terre imperiali: quasi sconosciute le concessioni di immunità, di un vero e proprio connubio fra *regnum* e *sacerdotium* non si può parlare in termini netti. Il primo dato da sottolineare è la scarsità di grandi fondazioni monastiche, se si eccettuano i due monasteri

“extraterritoriali” già menzionati; e ancor più evidente è la debolezza politica dei vescovi: il fatto che talvolta i vescovi beneventani siano membri della famiglia principesca non è sufficiente per cambiare questo giudizio, si tratta solo di un aspetto (e nemmeno del più importante) della capillare occupazione di tutte le cariche disponibili da parte dei lignaggi al potere. Alla base, il dato su cui si deve riflettere, e cioè la scarsità di chiese vescovili realmente importanti, si spiega con il fatto che la rete vescovile meridionale – che aveva sofferto piuttosto duramente in occasione della conquista longobarda del VI secolo – si completa piuttosto tardi: nel Sannio, nel Molise, in Puglia ciò non avviene prima della fine del secolo X. Piuttosto ampia, per contro, appare la rete di chiese e monasteri dipendenti direttamente dai *palatia* principeschi, che assumono importanza ma all’ombra del potere dei principi.

Gli esempi più famosi sono due. Il primo è quello del monastero di S. Sofia di Benevento, fondato da Arechi II nel 774. Appoggiato ad una chiesa destinata a diventare, grazie anche alle numerose traslazioni di reliquie, il sacrario nazionale dei Longobardi del sud – quasi a rafforzarne l’identità nel momento durissimo del crollo del regno del nord –, il monastero (che assorbiva un suo omonimo più antico, S. Sofia in Ponticello) per altri versi si rifaceva all’esempio del monastero bresciano di S. Salvatore, poi S. Giulia, fondato da Desiderio ed Ansa come monastero familiare e, al tempo stesso, regio in quanto riservato al ramo femminile della famiglia regnante; lo stesso in effetti fece Arechi, la cui sorella divenne badessa del monastero. Imitazione bizantina (S. Sofia di Costantinopoli) e imitazione regia longobarda (S. Salvatore) dunque si sovrappongono, nel caso di S. Sofia, che viene poi sottoposta alla giurisdizione di Montecassino, ma i cui prepositi rimangono sempre personaggi molto vicini alla corte principesca. Il secondo esempio invece è quello di S. Massimo di Salerno, una chiesa di palazzo fondata nella seconda metà del secolo IX dal principe di Salerno Guaiferio I, iniziatore di una lunga dinastia, e rimasta sempre strettamente controllata dal lignaggio principesco, arricchita dai beni del fisco e dalle ampie donazioni dei *fideles* del principe, il tutto perfettamente in linea con il modello desideriano di S. Salvatore.

Analizzando la situazione delle chiese vescovili, sullo sfondo si intravede un altro problema, ancora più importante: la debolezza della rete urbana nel Mezzogiorno, che si rispecchiava appunto nella presenza di una rete di diocesi largamente incompleta e che tale rimase sino a tutto il VI secolo. Si tratta di un fattore strutturale in parte ereditato dalla tarda antichità, che vedeva presenti nel sud numerose città, solo poche delle quali, però, erano di grandi dimensioni; due di queste, Napoli e Taranto, rimasero fuori dal territorio longobardo, la prima sempre, la seconda per buona parte del periodo (della Langobardia, e dei suoi cinque secoli di storia, Taranto fece parte forse per duecento anni). L’invasione longobarda, secondo l’interpretazione prevalente, avrebbe danneggiato fortemente la rete urbana meridionale, anche se oggi si ammette che tale danneggiamento fu comunque un effetto indiretto e tutt’altro che voluto, visto l’ovvio interesse dei conquistatori a sfruttare le ricchezze del paese da

loro invasore e quindi l'importanza per loro di mantenere in piedi la struttura urbana che, nel sud come nel resto d'Italia, garantiva l'esistenza stessa del sistema amministrativo e di governo. Si tratterebbe dunque piuttosto di una conseguenza del crollo generale del sistema organizzativo antico, che si verificò in particolare nelle zone ad equilibrio ecologico difficile, soprattutto nel campo del controllo delle acque, quindi zone basse e di pianura.

Bisogna dire che i testi scritti non ci illuminano affatto su queste vicende (l'epistolario di Gregorio Magno ci dà alcune informazioni, è vero, ma molto sparse e tutto sommato abbastanza vaghe), né i risultati degli scavi archeologici per il momento hanno contribuito a fare chiarezza. In parte, questa teoria si basa sull'idea – che però abbiamo già in buona parte respinta, ancora una volta come non provata – del carattere particolarmente barbarico e primitivo dei Longobardi beneventani: da questo punto di vista, dunque, non si regge. Chiamare in causa altri fattori, quali ad esempio le epidemie di peste della fine del VI secolo, significa riferirsi però ad elementi che sono presenti anche altrove, in Italia. E il punto è proprio questo: in tutta la penisola, la crisi cittadina – che non volle mai dire morte delle città – fu il risultato della fine, più o meno violenta e traumatica, del sistema urbanocentrico di governo romano. E quanto alle zone dalla difficile ecologia, basti ricordare tutta la zona padana orientale.

Più grave, senza dubbio, fu il fatto che la maggior parte delle coste fossero rimaste in mano ai Bizantini per buona parte del periodo considerato. Mentre il nord aveva la forza economica – demografica e agricola – per utilizzare i numerosi percorsi che la collegavano al vasto entroterra europeo, la dorsale montuosa e povera del sud, che costituiva il nucleo territoriale originario del ducato e poi principato di Benevento, rimase economicamente dipendente dalle più progredite zone costiere. Illuminante, in tal senso, è l'accordo dell'836 tra Sicardo di Benevento e i Napoletani: questi ultimi, in qualità di mercanti autorizzati, risalivano corsi d'acqua e vie di terra del principato fino a raggiungere le zone di mercato autorizzate dal principe. Schiavi, bestiame, legname erano oggetto di commercio; oltre ai Napoletani, si segnala la presenza di mercanti ebrei. Mancano invece i mercanti indigeni, e questa è la prova della debolezza del principato beneventano e del suo cuore appenninico. Per il resto, come si è detto, la Puglia tornò ben presto bizantina, poco più di un secolo dopo la sua completa conquista; Salerno era città nuova, e quando cercò di imporsi fu però ben presto indebolita dalle lotte con Benevento e con la stessa Capua.

Al nord, invece, vediamo fin dalla prima età carolingia i mercanti delle città padane – già ben presenti al livello del mercato di merci locali – sostituirsi o affiancarsi a quelli delle città bizantine pure nei traffici di merci provenienti dalle regioni più orientali. Ed è dunque nella diversità del punto di partenza di età romana, e nella diversa evoluzione geo-politica dei due ambiti, che si spiega la maggiore debolezza del fattore urbano nella Longobardia minore rispetto al nord longobardo-carolingio. La durezza della minaccia portata dalle incursioni musulmane nel corso degli ultimi settant'anni del IX secolo,

unita alle endemiche guerre civili tra i capi longobardi di Benevento, Salerno e Capua e allo sbriciolamento territoriale, che vedeva presenti anche le autonome città greche del Tirreno e i Bizantini, in forte rimonta verso la fine di quel secolo: tutti questi fattori, uniti alla fragilità dei punti di partenza tardoantichi di una regione come il Mezzogiorno, che in età longobarda – andando contro alla sua stessa vocazione geografica – ebbe a lungo un centro politico continentale, vanno tenuti presenti contemporaneamente.

Le differenze fra il sud e il resto della penisola emersero anche nel momento della crisi del X-XI secolo, in coincidenza con il pieno sviluppo del fenomeno dell'incastellamento. Nel sud, il proliferare dei poteri locali si giocò a lungo a partire dal possesso di uffici pubblici da parte di coloro che – per solito con il titolo di conte – si impadronirono dei poteri signorili sul territorio e che appartenevano ai lignaggi principeschi o quantomeno all'entourage dei loro fedeli. Questi uffici spesso avevano il loro cuore e la loro origine nei palazzi principeschi, dai quali partì la scalata di molte famiglie verso l'affermazione su base locale, passando per la tappa costituita dagli uffici periferici. La tradizione del potere pubblico nel Mezzogiorno longobardo, pur indebolita dalle lotte interne e dalla minacciosa pressione esterna, islamica e bizantina, è dunque all'origine delle stesse forze che, a partire dal 950 circa, ne accelerarono il declino; il che avvenne, in modo solo apparentemente paradossale, proprio quando – al livello della grande politica – l'intera Langobardia minore fu addirittura riunificata nelle mani di Pandolfo Capodiferro, principe di Capua-Benevento (regioni unite già dal 900), che nel 977 si impadronì anche di Salerno. Tutto ciò durò poco (già nel 981 le tre parti della Longobardia ripresero ciascuna la sua strada autonoma) e velò appena la sostanza profonda del momento, che era quella della devoluzione del potere alle dinastie comitali, che ottennero o comunque esercitarono la maggior parte dei diritti principeschi, a Isernia, Greci, Trivento, Larino, Boiano; in qualche raro caso – vedi i conti Borrelli in Abruzzo – si riesce anche a intravedere una dinastia il cui potere non si innesta su un'origine pubblica.

In questa crescita impetuosa dei poteri locali non sono presenti le città. Mentre al nord, al momento del definitivo declino del regno italico, esse furono molto attive, per il tramite dei vescovi che, nella crisi dei poteri centrali, ne erano divenuti i *domini*, nel sud solo le tre capitali della Longobardia continuarono, sempre più debolmente, a svolgere il loro ruolo politico tradizionale sotto principi sempre meno autorevoli. Al contrario i monasteri, e non solo i due maggiori, Montecassino e il Volturno, ricevettero grandi concessioni, compresi i diritti di incastellare, evidentemente nella speranza relativamente vana, da parte dei principi, di utilizzarli come contrappeso all'aristocrazia laica. Tutto ciò però non valse ad arrestare il declino costante dei poteri centrali nei tre spezzoni, Capua, Benevento, Salerno, nei quali si era diviso l'antico principato unitario.

I fattori negativi della confusa storia di disgregazione politica interna della Longobardia meridionale fra IX e XI secolo furono molteplici, ma fra essi va

senza dubbio annoverato in primo piano il contesto generale nel quale era inserito il meridione. La pressione dei Saraceni, con alcuni alti e bassi, rimase ad esempio continua dai primi decenni del secolo IX, mentre la presenza di Bisanzio, sufficientemente pesante da impedire un'evoluzione autonoma di forti poteri centrali nella Langobardia, non fu mai in grado di riunificarla come provincia imperiale: il tema di Langobardia, a partire dal X secolo, fu un'ulteriore elemento di frazionamento, a sud e ad est, in Apulia e Calabria, delle terre meridionali. L'impero occidentale, d'altro canto, fu sempre una presenza episodica, dai Carolingi, con Ludovico II in particolare, agli Ottoni; né i Guidoni marchesi di Spoleto, sullo scorcio del secolo IX, furono in grado di svolgere un vero ruolo catalizzatore, anzi – con i loro legami parentali con i principi beneventani – finirono per rappresentare un ulteriore elemento di confusione politica.

Privo del suo retroterra rappresentato dal centro-nord, dapprima politicamente ostile sotto i primi Carolingi (l'ultimo verso scontro armato si concluse nell'812) e poi rimasto comunque sostanzialmente estraneo, il Mezzogiorno longobardo dopo il 774 con le sue sole forze non riuscì a svincolarsi da un contesto mediterraneo che lo vedeva puro e semplice campo di scontro delle diverse sfere di influenza islamica e bizantina. La debolezza economica della Longobardia minore, privata di buona parte delle coste e delle grandi isole meridionali e senza grandi città, e la sua stessa debolezza militare e politica, non innervata a sufficienza dalle istituzioni feudo-vassallatiche e priva del supporto indispensabile del ceto episcopale, la consegnò dunque ad un difficile destino mediterraneo. Il tentativo di sfuggire alla disgregazione politica appoggiandosi all'antico nemico bizantino – paradosso finale di una storia secolare, che dopo una lunghissima parentesi di ostilità si ricollegava all'antico impero orientale – non fu sufficiente, e la risposta doveva venire da un fattore esterno, la conquista ed unificazione del sud ad opera dei guerrieri normanni a partire dalla metà circa del secolo XI. Ma fino all'ultimo, anche nell'età della decadenza, i principi meridionali chiamarono se stessi orgogliosamente *principes Langobardorum* e applicarono nelle loro terre l'antico diritto longobardo, divenuto l'autentico diritto territoriale del Mezzogiorno d'Italia: tutto ciò a riprova della profondità dell'impronta impressa su quelle regioni dalla dominazione fondata nel cuore dell'Appennino, cinque secoli prima, dai duchi di Benevento.

Bibliografia*

1. Premessa: culture etniche e modelli culturali aperti

Negli ultimi anni le più significative novità negli studi sia sulle culture barbariche in sé, sia sul loro rapporto con Roma e la sua eredità (al cui interno va ovviamente considerata Bisanzio), sono venute senza dubbio dalla nuova interpretazione della questione dell'identità etnica, su cui si vedano, fra i numerosi interventi di questo autore, W. Pohl, *Conceptions of ethnicity in Early Medieval studies*, in «Archaeologia Polona», XXIX (1991), pp. 39-49., e Id., *Telling the difference: Signs of ethnic identity*, in W. Pohl e H. Reimitz (ed.), *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300-800*, Leiden 1998, pp. 17-70; di recente, va segnalato ancora Id., *Ethnicity, Theory, and Tradition: A Response*, in A. Gillet (ed.), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout 2002, pp. 221-239. Altri contributi importanti sono quelli di P. J. Geary, *Ethnic Identity as a Situational Construct in the Early Middle Ages*, in «Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien», CXIII (1982), pp. 15-26, e Id., *The myth of nations: The medieval origins of Europe*, Princeton 2002. Si segnala infine la raccolta di saggi tradotti, con una ricca bibliografia, sempre di W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra antichità e medioevo*, Roma 2000. A loro volta, le soluzioni prospettate al problema dell'identità etnica si avvalgono di una diversa interpretazione delle fonti archeologiche ed in particolare di quelle funerarie: su quest'ultimo punto si vedano H. Blake, *Sepulture*, in «Archeologia Medievale», X (1983), pp. 175-197; G. Halsall, *The origins of the Reihengräber zivilisation: forty years on*, in *Fifth Century Gaul. A crisis of identity?*, a cura di J. Drinkwater e H. Elton, Cambridge 1992, pp. 196-207 e Id., *Settlement and social organization. The Merovingian region of Metz*, Cambridge 1995; infine, H. Härke, *Warrior graves? The background of the Anglo-Saxon weapon burial rite*, in «Past and Present», CXXVI (1990), pp. 22-43, e C. La Rocca, *Segni di distinzione. Dai corredi funerari alle donazioni 'post obitum' nel regno longobardo*, in *L'Italia centro-settentrionale in età longobarda*, a cura di L. Paroli, Firenze 1997, pp. 31-54. Esempi di modi di procedere tradizionali sono invece O. von Hessen, *Il cimitero altomedievale di Pettinara-Casale Lozzi (Nocera Umbra)*, Firenze 1978, e I. Kiszely, *The Anthropology of the Lombards*, vol. I-II, B.A.R. International Series 61, Oxford 1979.

2. Arianesimo e cattolicesimo: la fase più antica

3. La silenziosa fine dell'arianesimo

Sulle tematiche religiose il campo è dominato dai classici studi di Gian Piero Bognetti, tutti centrati su un'esasperazione del dissidio fra ariani e cat-

* La bibliografia è aggiornata al 2002.

tolici, da lui trasportato sul piano immediatamente politico del presunto conflitto fra sovrani ariani e cattolici, fino al tardivo trionfo di questi ultimi. Qui si citano solo, fra i tanti lavori dell'autore, G. Bognetti, *La continuità delle sedi episcopali e l'azione di Roma nel regno longobardo*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, I, Spoleto, 1960 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, VII), pp. 415-454, Id., *S. Maria foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, in Id., *L'età longobarda*, vol. II, Milano 1966, pp. 179-302 e Id., *Le origini della consacrazione del vescovo di Pavia*, in *L'età longobarda*, vol. I, Milano 1966, pp. 145-217. Sugli eccessi "architettonici" del Bognetti si era già espresso chiaramente G. Tabacco, *Espedienti politici e persuasioni religiose nel medioevo di Gian Piero Bognetti*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXIV (1970), pp. 504-523. Più cauto nelle sue teorie, molto attento alla ricostruzione minuziosa dei fatti ma alla fine su posizioni non radicalmente diverse da quelle di Bognetti era anche O. Bertolini, *Le Chiese longobarde dopo la conversione al cattolicesimo ed i loro rapporti con il papato*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800*, I, Spoleto, 1960 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, VII), pp. 455-492, e Id., *I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo*, Spoleto, 1967 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XIV), pp. 327-363. Le posizioni di Bognetti sull'importanza, che va molto ridimensionata, dell'arianesimo sono ribaltate già da S. C. Fanning, *Lombard Arianism Reconsidered*, in «Speculum», LVI (1981), pp. 241-258, ed apertamente contestate in S. Gasparri, *Roma e i Longobardi, in Roma nell'alto medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XLVIII), Spoleto 2001, pp. 219-247. Un'interpretazione simile a quella proposta da questi ultimi due saggi, in relazione però all'arianesimo presso i Visigoti, è in J. Moorhead, *Gregory of Tours on the Arian Kingdom*, in «Studi Medievali», ser. 3°, XXXVI (1995), pp. 903-915. L'ultimo intervento sulla conversione dei Longobardi è quello di W. Pohl, *Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity*, in *Christianising Peoples and Converting Individuals*, a cura di G. Armstrong e I. N. Wood, Leeds 2002, pp. 47-58. Una puntuale ricostruzione storica generale del problema è in P. Delogu, *Il regno longobardo*, in *Storia d'Italia*, a cura di G. Galasso, vol. I, *Longobardi e Bizantini*, Torino 1980, pp. 3-216; in particolare per l'età di Gregorio Magno si vedano poi C. Azzara, *Gregorio Magno, i Longobardi e l'Occidente barbarico. Costanti e peculiarità di un rapporto*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano», XCVII (1991), pp. 1-74, e R. Markus, *Gregory the Great and his world*, Cambridge 1997.

4. Il popolo-esercito, la sua cultura di stirpe e la difficile integrazione con i Romanici

Ancora una volta per una corretta prospettiva storiografica conviene partire da G. P. Bognetti, *Longobardi e Romani*, in Id., *L'età longobarda*, vol. I, cit., pp. 85-141, le cui posizioni però vanno lette alla luce di quanto scrive P. Delogu, *Longobardi e Romani: altre congetture*, in *Langobardia*, a cura di S. Gasparri e P. Cammarosano, Udine, 1990, pp. 111-167 e anche di quanto scrivo io stesso, in una sintesi al cui interno il problema longobardo ha grande peso, S. Gasparri, *Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra Antichità e Medioevo*, Roma 1997. Per un inquadramento generale va comunque sempre tenuto presente il classico lavoro di G. Tabacco, *La storia politica e sociale. Dal tramonto dell'Impero alle prime formazioni di Stati regionali*, in *Storia d'Italia Einaudi*, vol. II, Torino 1974, pp. 3-274 (ristampato in Id., *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino 1979, pp. 49-395). Interventi su aspetti specifici ma importanti sono quelli di R. Harrison, *The Early State and the Towns. Forms of Integration in Lombard Italy AD 568-774*, Lund 1993, 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. 75-133, e Id., *Memory, identity and power in Lombard Italy*, in *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, a cura di Y. Hen e M. Innes, Cambridge 2000, pp. 9-28. Cito ancora altri due miei lavori, il vecchio *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983, e "Nobiles et credentes omnes liberi arimanni". *Linguaggio, memoria sociale e tradizioni longobarde nel regno italico*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano», CV (2003), pp. 25 - 51.

5. Inquadramento cattolico e condizionamento politico

La posizione tradizionale riguardo ai rapporti fra il regno longobardo e il papato è ben espressa da O. Bertolini, *Roma e i Longobardi*, Roma 1972. Sulla controversia fra Siena e Arezzo, si vedano G. Tabacco, *Arezzo, Siena e Chiusi nell'alto medioevo*, in *Atti del V Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Spoleto 1973, pp. 163-189, e S. Gasparri, *Il regno longobardo in Italia. Struttura e funzionamento di uno stato altomedievale*, in *Langobardia* cit., pp. 237-305. Sull'ideologia longobarda della regalità, S. Gasparri, *Kingship rituals and ideology in Lombard Italy*, in *Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages*, a cura di F. Theuvs e J. L. Nelson, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 95-114, e D. Harrison, *Political Rhetoric and Political Ideology in Lombard Italy*, in *Strategies of Distinction*, cit., pp. 250-251. Sul nuovo ruolo sociale assunto dalle donne nella società longobarda dell'VIII secolo, B. Pohl-Resl, *Legal practice and ethnic identity in Lombard Italy*, in *Strategies of Distinction* cit., pp. 205-219, e C. La Rocca,

La legge e la pratica. Potere e rapporti sociali nell'Italia dell'VIII secolo, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, Saggi, a cura di C. Bertelli e G. P. Brogiolo, Milano 2000, pp. 45-69; al più alto livello, quello regio, se ne occupa invece J. L. Nelson, *Making a Difference in Eight-Century Politics: The Daughters of Desiderius*, in *After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History, Essays presented to Walter Goffart*, a cura di A. Callander Murray, Toronto 1998, pp. 171-190. Sulle differenze fra i due regni, quello longobardo e quello franco, alla vigilia della conquista di Carlo Magno, si tengano presenti G. Tabacco, *La connessione fra potere e possesso nel regno franco e nel regno longobardo*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XX), Spoleto 1973, pp. 133-168, e C. Wickham, *Aristocratic Power in Eight-Century Lombard Italy*, in *After Rome's Fall* cit., pp. 153-170.

6. Dopo la conquista franca: i Longobardi e gli altri

Sull'età di transizione fra Longobardi e Franchi, S. Gasparri, *Il passaggio dai Longobardi ai Carolingi*, in *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, a cura di C. Bertelli e G. P. Brogiolo, Milano 2000, pp. 25-43. Sulle premesse della conquista, J. Jarnut, *Die Adoption Pippins durch König Liutprand und die Italienpolitik Karl Martells*, in *Karl Martell in seiner Zeit*, a cura di J. Jarnut, U. Nonn e M. Richter, Sigmaringen 1994, pp. 217-226, e K. Schmid, *Zur Ablösung der Langobardenherrschaft durch die Franken*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LII (1971), pp. 1-36. Si spinge invece più in là, fino a considerare tutte le caratteristiche del periodo carolingio del regno, G. Tabacco, *L'avvento dei Carolingi nel regno dei Longobardi*, in *Langobardia* cit., pp. 375-403. Una sintesi recente è quella di G. Albertoni, *L'Italia carolingia*, Roma 1997, da utilizzare insieme a V. Fumagalli, *Il Regno Italico*, in *Storia d'Italia* cit., vol. II, Torino 1978. Di quest'ultimo autore sono da tenere presenti anche alcuni dei saggi contenuti in Id., *Terra e società nell'Italia padana. I secoli IX e X*, Torino 1976. L'apporto etnico d'Olttralpe è esaminato da A. Castagnetti, *Immigrati nordici, potere politico e rapporti con la società longobarda*, in *Kommunikation und Mobilität im Mittelalter. Begegnungen zwischen dem Süden und der Mitte Europas (11.-14. Jahrhundert)*, a cura di S. De Rachewiltz e J. Riedmann, Sigmaringen 1995, pp. 27-60; alla base va sempre tenuto presente il classico libro di E. Hlawitschka, *Franken, Alemannen, Bayern und Burgunder in Oberitalien (774-962)*, Freiburg im Breisgau 1960. Più specifica è la tematica di J. Jarnut, *Ludwig der Fromme, Lothar I. und das Regnum Italiae*, in *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, a cura di P. Godman e R. Collins, Cambridge 1990, pp. 349-362. Al tema degli immigrati si unisce quello della diffusione delle relazioni feudo-vassallatiche, sul quale vedi G. Sergi, *I rap-*

porti vassallatico-beneficiari, in *Atti del X Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1986, pp. 137-163, S. Gasparri, *Strutture militari e legami di dipendenza in Italia in età longobarda e carolingia*, in «Rivista Storica Italiana», XCVIII (1986), pp. 664-726, e Id., *Les relations de fidélité dans le royaume d'Italie au IX^e siècle*, in *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e aux environs de 920)*, a cura di R. Le Jan, Centre d'Histoire de l'Europe du Nord-Ovest, Lille 1998, pp. 145-157. Infine, va tenuta presente la nuova interpretazione dell'opera di Paolo Diacono, vista in rapporto con la corte carolingia di Pavia, di R. McKitterick, *Paul the Deacon and the Franks*, in «Early Medieval Europe», VIII, 3 (1999), pp. 319-339; una versione in italiano del medesimo saggio, è Id. *Paolo Diacono e i Franchi: il contesto storico e culturale*, in *Paolo Diacono. Uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio*, a cura di P. Chiesa, Udine 2000, pp. 9-28.

7. Un'altra Longobardia: il sud

8. Verso le due Italie: le diversità del sud longobardo e la sua evoluzione più tarda

Tre sintesi generali, utili per inquadrare le particolarità della storia meridionale, sono quelle di V. von Falkenhausen, *I Longobardi meridionali*, in *Storia d'Italia* cit., vol. III, Torino 1983, pp. 251-364, di S. Gasparri, *Il ducato e il principato di Benevento*, in *Storia del Mezzogiorno*, vol. II, 1, Napoli 1987, pp. 85-146, e di J.-M. Martin, *La Longobardia meridionale*, in *Langobardia* cit., II ediz., pp. 405-423; centrato su un secolo di grande trasformazione – al quale dà grande importanza anche Martin – è invece il saggio di G. A. Loud, *Southern Italy in the Tenth Century*, in *New Cambridge Medieval History*, vol. III, a cura di T. Reuter, Cambridge 1999, pp. 624-645. Su un aspetto fondamentale dell'evoluzione meridionale si veda J.-M. Martin, *Elements préféodaux dans les principautés de Bénévent et de Capoue (fin du VIII^e – début du XI^e siècle) : modalités du privatisation du pouvoir*, in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X^e-XIII^e siècle). Bilan et perspectives de recherche*, Collection de l'Ecole Française de Rome 44, Rome 1980. Sui limiti della conquista franca, oltre al classico saggio di O. Bertolini, *Carlo Magno e Benevento*, in *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, I, Düsseldorf 1965, pp. 609-671, si veda G. V. B. West, *Charlemagne's involvement in central and southern Italy: power and the limits of authority*, in «Early Medieval Europe», VIII, 3 (1999), pp. 341-367. Studi su singole realtà regionali sono N. Cilento, *Le origini della signoria capuana nella Longobardia minore*, Roma 1966, J.-M. Martin, *La Pouille du VI^e au XII^e siècle*, Collection de l'Ecole Française de Rome 179, Rome 1993, e H. Taviani, *La principauté lombarde de Salerne (IX^e-XI^e siècle). Pouvoir et société en Italie lombarde méridionale*, Collection de l'Ecole Française de

Rome 152, Rome 1991, ai quali va aggiunto il libro su Salerno di P. Delogu, *Mito di una città meridionale*, Napoli 1977. Sono infine sempre utili classici lavori di N. Cilento, *Italia meridionale longobarda*, Studi Storici 69-70, Napoli 1966, una raccolta di saggi, e di M. Del Treppo, *La vita economica e sociale in una grande abbazia del Mezzogiorno: San Vincenzo al Volturno nell'alto medioevo*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», LXXIV, pp. 31-110. Quest'ultimo pose per primo – dal punto di vista delle fonti scritte – il monastero di S. Vincenzo all'attenzione degli storici. Sull'importante evoluzione degli scavi archeologici di S. Vincenzo, che ha già prodotto una notevole mole di saggi, si cita qui solo il contributo più recente, F. Marazzi, C. Filippone, P. P. Petrone, T. Galloway, L. Fattore, *S. Vincenzo al Volturno. Scavi 2000-2002, rapporto preliminare*, in «Archeologia Medievale», XXIX (2002), pp. 209-274.