



Università degli Studi di Padova
Facoltà di Lettere e Filosofia
Corso di Laurea Magistrale in Scienze Storiche

**La competizione tra Stato e chiese locali
sui beni sepolti (secoli IV – XIII)**

Relatore: Chiar.mo Prof. Maria Cristina LA ROCCA

Laureando: Dott. Paolo Pierobon
Matr. 624833-SCT

Anno Accademico 2011 – 2012

Introduzione	p. 1
Capitolo I: Cassiodoro, <i>Variae</i> IV.34 e IV.18: preti violatori di sepolture e diritti fiscali regi	p. 5
1: <i>Variae</i> IV.34	p. 5
2: <i>Variae</i> IV.18	p. 16
Capitolo II: Dalla necropoli tardo antica al <i>cimiterium christianorum</i> carolingio	p. 22
1. Il concetto di cimitero e l'evoluzione del suo significato sociale e antropologico	p. 22
2: Sacro, santo, religioso e riti di consacrazione: per una definizione dei limiti d'azione	p. 29
3: Dall'<i>extra muros</i> all'<i>intra muros</i>: la fine della separazione tra vivi e morti	p. 39
4: I luoghi della memoria. <i>Layout</i> delle aree cimiteriali e tipologie di sepolture, dal ruolo primario della <i>familia</i> a quello dell'<i>Ecclesia</i>	p. 44
5: Le forme della memoria. Corredi, <i>stone markers</i>, liturgia e <i>pro anima</i>	p. 54
5.I: Le forme della memoria nell'Italia longobarda	p. 61
6: Il <i>cimiterium christianorum</i> carolingio: cristianizzazione della morte o progetto politico di soppressione culturale? Il <i>De partibus Saxoniae</i>	p. 65
Capitolo III: Contro il presbitero Lorenzo: la violazione di sepoltura e l'<i>actio de sepulchro violato</i>	p. 68
1: Le fonti dell'azione civile. Sidonio e il diritto di famiglia	p. 69
2: Il diritto romano e l'<i>actio de sepulchro violato</i>: tra Stato e <i>familia</i>	p. 70
3: Il <i>Codex Theodosianus</i>, la novella di Valentiniano III del 447 e il <i>Corpus Iuris Civilis</i>	p. 81

4: La legislazione barbarica	p. 90
5: Le fonti ecclesiastiche, tra miracoli e penitenze	p. 104
Capitolo IV: Il <i>saio</i> Duda: tesori e diritti fiscali	p. 118
1: Reliquie e tesori celesti: il <i>pass</i> delle autorità ecclesiastiche per rivendicare la gestione di sepolture e sottosuoli? Lo sfavillante Eden di Ezechiele	p. 118
2. l'Esodo del popolo d'Israele e il tesoro degli Egiziani	p. 126
3. Tesori regi barbarici e rappresentazione del potere	p. 128
4. <i>Caduca, vacantia</i> e <i>thesauri</i>: memoria e proprietà. Parentela tra famiglia, Stato e Chiesa	p. 131
5. Carlo Magno e Federico I: l'Italia e i tesori	p. 142
Conclusioni	p. 146
Abbreviazioni, Bibliografia e fonti	p. 150
Ringraziamenti	p. 165

Introduzione

Nel novembre del 1158, anno della dieta di Roncaglia, un diploma di Federico I, redatto per la chiesa di San Pietro in Cotrebbia, afferma:

Regalia sunt hec: Arimanie, vie publice, flumina navigabilia et ex quibus fiunt navigabilia, portus, ripatica, vectigalia, que vulgo dicuntur tholonea, monete, mulctarum penarumque compendia, bona vacantia, et que indignis legibus auferuntur, nisi que spetialiter quibusdam conceduntur, et bona contrahentium incestas nuptias et dampnatorum et proscriptorum, secundum quod in novis constitutionibus cavetur, angariarum et parangiararum et plaustorum et navium prestationes, et extraordinaria collatio ad felicissimam regalis numinis expeditionem, potestas constituendorum magistratuum ad iustitiam expediendam, argentarie, et palatia in civitatibus consuetis, piscationum redditus et salinarum, et bona commitentium crimen maiestatis, et dimidium thesauri inventi in loco cesaris, non data opera, vel in loco religioso; si data opera, totum ad eum pertinet¹.

Si trova qui un elenco di quanto rientri nella definizione di *regalia*. Questo termine giuridico si connette ai tentativi di restaurazione di prerogative regie e imperiali in Italia e Germania, specialmente nei confronti di vescovi, feudatari e comuni. Con l’XI secolo infatti si designano col termine di *regalia* quei diritti che, già pertinenti a un’autorità laica e, per essa, al sovrano, vengono successivamente usurpati, o irregolarmente concessi, ad altri, o comunque minacciano di perdere il loro carattere pubblicistico. Insieme vengono anche designate quelle prerogative, nuove, o rinnovate per suggestione del diritto romano, che appaiono come una caratteristica manifestazione della sovranità, tanto in campo giurisdizionale che amministrativo. Il *Libellus* delle “Onoranze Pavesi” di metà XI secolo circa designa come *instituta regalia* quei diritti, in prevalenza monopolistici, per i quali si faceva tradizionalmente capo al *palatium* della capitale del regno². Già negli atti preliminari del concordato tra papa e imperatore del 1111, come poi in quello di Worms del 1122, si distinguono i *regalia*, ossia i diritti temporali dei vescovi, per loro natura statali, dai poteri e dai beni ecclesiastici, dandone

¹ *Friderici I. Diplomata inde ab a. MCLVII usque ad a. MCLXVII*, 237, pp. 27 – 9;

² Violante, Brühl, *Die “Honorantiae civitatis Papie”*, pp. 16 – 27;

un diverso regolamento. Il carattere contingente e quasi polemico della classificazione impedisce di ravvisare nei *regalia* una categoria omogenea e differenziata all'interno del sistema del diritto pubblico. La loro elaborazione teorica infatti procede dalla costituzione “*de regalibus*” emanata alla dieta di Roncaglia del 1158, in cui la catalogazione (incompleta e successivamente integrata da atti imperiali) include: alcune funzioni regie, manifestazioni essenziali della sovranità (*potestas constituendorum magistratuum ad iustitiam expediendam*), il diritto di battere moneta (*monete*), vari monopoli (con precedenti nello Stato romano e una tradizione più o meno continuativa nel corso dell'alto medioevo), il diritto di riscossione di pene pecuniarie e altre imposte e tasse (*mulctarum penarumque compendia*), l'imposizione di *munera*, il diritto di confisca di determinate categorie di beni e infine proprietà e redditi patrimoniali e demaniali dello Stato (*flumina navigabilia, viae publice, Arimannie* etc.), oltre a diritti esercitati dallo stesso su benefici vacanti (*bona vacantia*).

È rilevante, nell'ambito del mio studio, la questione dei *regalia* del suolo. Nel medioevo, in alcune regioni, a seguito del processo di ridefinizione dell'autorità imperiale, lo Stato, e per esso il re o l'imperatore, pare configurarsi quale unico proprietario dei suoli (e dei sottosuoli) e quindi fonte da cui deriverebbe ogni altro possesso: in questo senso dunque il *dominium* dell'imperatore sul mondo sarebbe da concepirsi come una proprietà territoriale. Poiché nella costituzione, tra i *regalia* compaiono le *Arimanie* (erroneamente interpretate come ogni possesso fondiario dell'uomo libero) e, con esse, determinate categorie di acque, oltre ai redditi di pesca, saline e miniere (cui, da altre fonti, vanno aggiunti: selve, pascoli, caccia e mulini), una corrente dottrinale fa risalire tutti questi *regalia* specifici a un primitivo concetto generale relativo al suolo.

Come è noto, la costituzione di Roncaglia non ha tuttavia in Italia il vigore desiderato da Federico: con la pace di Costanza (25 giugno 1183) egli dovrà infatti rinunciare definitivamente ai *regalia* in favore delle città, limitandosi solamente a riaffermarne la derivazione regia, mentre in Germania essi saranno riconosciuti ai maggiori signori territoriali.

Tra i beni che lo Stato avrebbe il diritto di confiscare, secondo il diploma citato (e quindi secondo la costituzione “*de regalibus*”), compaiono, come visto: *dimidum thesauri inventi in loco cesaris, non data opera, vel in loco religioso; si data opera, totum ad eum pertinet*, ossia “la metà dei tesori ritrovati in un luogo pubblico [...] oppure in un

luogo religioso”. Considerato quanto precedentemente detto riguardo i *regalia*, è allora evidente il significato che ha l’inclusione, nell’elenco, del tesoro, soprattutto dopo che in un capitolare italico Carlo Magno ha affidato di diritto una parte dello stesso al vescovo, qualora il ritrovamento avvenga all’interno di terre ecclesiastiche. Qui invece Federico rivendica allo Stato il diritto di proprietà della metà del tesoro (ossia quanto prevedeva il giurista romano Callistrato), sia che esso sia stato rinvenuto in terre pubbliche (*in loco cesaris*), sia in terre ecclesiastiche (*in loco religioso*), strappando di fatto dalle mani dell’autorità vescovile quanto Carlo Magno le aveva concesso circa tre secoli e mezzo prima. Lo Stato allora sembra qui volersi affermare come unico proprietario dei suoli (e dei sottosuoli) e di quanto in essi si può trovare. Esiste evidentemente una tradizione di competizione tra diverse istituzioni per la proprietà dei sottosuoli.

Nella fattispecie il mio obiettivo, in questo lavoro, sarà quello di studiare le caratteristiche e gli aspetti di questa competizione tra Stato e Chiesa, relativamente alle aree cimiteriali, cercando di evidenziare le dinamiche che permisero all’autorità ecclesiastica di acquisire i diritti di proprietà su quell’area che nel diploma di Federico viene definita *locus religiosus*. Intraprenderò pertanto il mio lavoro partendo da due lettere tratte dalle *Variae* di Cassiodoro, ossia IV.18 e IV.34 in cui, rispettivamente, si incontrano, nella prima, un prete accusato di violazione di sepolture e, nella seconda, un *saio* incaricato da re Teoderico di recuperare, per conto dello Stato, alcuni tesori riemersi dal suolo, molto probabilmente da alcune sepolture. Il mio obiettivo sarà quello di vedere sulla base di quali leggi il prete di *Variae* IV.18 venga accusato del suddetto crimine, quale sia la condanna prevista, se esista una tradizione legislativa in relazione al problema e come si evolva; ma soprattutto cercherò di capire sulla base di quali presupposti questo rappresentante dell’autorità ecclesiastica compia un simile gesto.

Mettendo in relazione questa lettera con *Variae* IV.34, cercherò poi di evidenziare le radici legislative dell’intervento di recupero ordinato da Teoderico, quando, come e perché esso possa entrare in competizione con azioni simili da parte delle autorità ecclesiastiche e se esista un momento in cui si giunge a una conciliazione tra le due istituzioni in merito a questo problema.

Per contestualizzare il problema studierò l’evoluzione delle caratteristiche delle aree cimiteriali e della ritualità funebre tra il IV e il IX secolo, oltre ad analizzare il significato di alcuni concetti chiave che emergeranno dalla lettura delle fonti, come le

idee di sacro, santo e religioso, di *cymiterium christianorum*, la pratica della *depositio ad sanctos*, il concetto di reliquia e, ovviamente, quelli di *sepulchro violato* e *thesaurus*.



Plate 1. The woman watches at the deathbed (fol. 191r).

Fig. 1: la donna assiste un uomo sul letto di morte (*Ordo in agenda mortuorum*, in Geary, *Phantoms of remembrance*, p. 55)

Capitolo I – Cassiodoro, *Variae* IV.34 e IV.18: diritti fiscali regi e preti violatori di sepolture

1. *Variae* IV.34

Come ho accennato nel corso dell'introduzione, voglio iniziare questo lavoro analizzando due lettere di Cassiodoro, entrambe databili ai primi anni del VI secolo, tratte dalle *Variae*. In *Variae* IV.34 re Teoderico scrive al *saio* Duda:

Prudentiae mos est in humanos usus terris abdita talenta revocare commerciumque viventium non dicere mortuorum, quia et nobis infossa pereunt et illis in nullam partem profutura linquuntur. Metallorum quippe ambitus solacia sunt hominum. Nam divitis auri vena similis est reliquae terrae, si iaceat: usu crescit ad pretium, quando et apud vivos sepulta sunt, quae tenacium manibus includuntur. Atque ideo moderata iussione decernimus, ut ad illum locum, in quo latere plurima suggeruntur, sub publica testificatione convenias: et si aurum, ut dicitur, vel argentum fuerit tua indagazione detectum, compendio publico fideliter vindicabis: ita tamen ut abstineatis manus a cineribus mortuorum, quia nolumus lucra quaeri, quae per funesta possunt scelera reperiri. Aedificia tegant cineres, columnae vel marmora ornet sepulcra: talenta non teneant, qui vivendi commercia reliquerunt. Aurum enim sepulcris iuste detrahitur, ubi dominus non habetur: immo culpae genus est inutiliter abditis relinquere mortuorum, unde se vita potest sustentare viventium. Non est enim cupiditas eripere, quae nullus se dominus ingemiscat amisisse. Primi enim dicuntur aurum Aeacus, argentum Indus rex Scythiae repperisse et humano usui summa laude tradidisse. Quod nos in contrarium negligere non debemus, ne sicut latentia cum laude sunt prodita, ita inventa cum vituperatione videantur esse neglecta³.

La lettera si apre dunque con una premessa in cui Cassiodoro propone una giustificazione all'ordine impartito nelle righe successive: viene subito espresso il concetto chiave, ribadito poi per tutto il testo, secondo il quale è insensato lasciare abbandonate ai morti e inutilizzate, tutte quelle risorse che potrebbero giovare ai viventi;

³ Cass., *Var.* IV.34. Ringrazio sentitamente Ignazio Tantillo per la concessione alla lettura dell'articolo, di prossima pubblicazione: *Corredi, corpi e reliquie nelle Variae di Cassiodoro. La competizione tra re e vescovi per le risorse del sottosuolo*, con traduzione e commento della lettera, su cui si basano le considerazioni che riporto in questa sede;

idea questa dell'inutilità, fino all'immoralità dell'accumulo delle ricchezze⁴, che può avvalersi di ricorrenti riferimenti all'interno della patristica del IV secolo, seppur con finalità ovviamente diverse⁵. Cassiodoro utilizza *ad hoc* questa forte argomentazione data l'eccezionalità dell'ordine di recuperare i tesori dalle tombe tanto dal punto di vista giuridico, quanto da quello morale, e che può apparire in contraddizione con la tradizione. L'espressione *commerciumque viventium*, così come la successiva *talenta non teneant, qui vivendi commercia reliquerunt*, permettono a Cassiodoro di giocare sull'ambiguità del termine *commercium*, che può infatti significare “relazione”, “rapporto”, ma anche, da un punto di vista più marcatamente economico, “scambio commerciale”, “mercato”, fino a “denaro”; significato questo che ben si adatta al tono del documento in cui l'autore propone il paragone tra i tesori sepolti e le ricchezze utili nel corso della vita quotidiana. Su questa linea di pensiero si pone infatti anche l'interpretazione dello Zimmermann del termine *ambitus*⁶, che compare successivamente precedendo l'esplicativa *nam divitis auri vena similis est reliquae terrae*: il termine sarebbe impiegato con il valore di “*circulation of money*”, rifacendosi quindi a un ambito prettamente economico; e sempre in questo senso andrebbe interpretato anche il parallelo tra tesori/corredi e risorse minerarie, implicito nell'esplicativa appena citata.

Terminata la parte introduttiva Cassiodoro espone l'incarico: l'emissario di Teoderico, il *saio* Duda, dovrà recarsi, scortato da testimoni, in un luogo preciso (*ad illum locum*⁷) in cui vi sono delle sepolture, per verificare l'eventuale presenza, segnalata da

⁴ da cui il successivo paragone tra questi tesori lasciati nelle tombe e quelli che gli avari tengono chiusi e celati nei forzieri: *et apud vivos sepulta sunt, quae tenacium manibus includuntur*, espressione cui Armando Saitta (*La civiltà di Teoderico*, p. 75, n. 192) attribuisce un valore specifico di polemica contro possibili fenomeni di tesaurizzazione e occultamento di oro da parte di privati. Da notare come il tema dell'avarizia ritorni nella successiva lettera delle *Variae* (IV.18) che analizzerò;

⁵ Cracco Ruggini, *Economia e società nell'«Italia annonaria»*, p. 359: “Del resto, era già stato uno spunto ricorrente nella predicazione patristica del IV secolo (con finalità, è ovvio, assai diverse), l'esortazione a non occultare sterilmente le proprie ricchezze, bensì a spenderle in maniera giusta e degna: poiché, come diceva Basilio di Cesarea, le ricchezze sono come l'acqua del pozzo, che si conserva sana solo se viene continuamente rimescolata da chi vi attinge e la adopera”;

⁶ Zimmermann, *The late latin vocabulary of the Variae of Cassiodorus*, pp. 87 (*ambitus*), 89 (*commercium*), 108 (*talenta*) e 155;

⁷ l'utilizzo di *illum* anziché del nome proprio del luogo, può permettere di ritenere che la lettera sia stata pensata da Cassiodoro come una sorta di modello da potersi utilizzare per situazioni analoghe; in questo senso anche: O'Donnell, *Cassiodorus*, p. 57: “*Very frequently dates and names have been excised from the documents as we have them to make them more edifying and (to Cassiodorus' colleagues and successors*

qualcuno, di oro e argento (*si aurum, ut dicitur*), con l'ordine di recuperarli al tesoro pubblico⁸. Si tratterebbe perciò di un ordine circostanziato e casuale, non di portata generale, non a caso infatti impartito a un *saio*, ossia un funzionario con un mandato limitato nel tempo e nello spazio⁹.

Il *saio* Duda si incontra già una volta attivo in Campania e un'altra, verosimilmente, nel territorio di Spoleto, mentre in questo caso viene incaricato di svolgere la propria missione in un luogo non specificato, ma che probabilmente si trova sempre in area campana¹⁰. Non può invece trattarsi di un mandato a nome del *comes privatarum* poiché egli, oltre a sorvegliare i sepolcri e a reprimerne le violazioni, ha sì la competenza anche su *caduca* e *vacantia*, ma, dal momento che è il garante della proprietà privata, soltanto quando sia ancora presente qualcuno capace di vantare dei diritti di possesso su tali beni, come dimostra l'espressione *nam etsi cadavera furta non sentiunt, ab omni pietate alienus esse dinoscitur, qui aliquid mortuis abrogasse monstratur*¹¹, la quale implica evidentemente la persistenza di un diritto di proprietà che non si ritrova

in administration) useful"; La Rocca, *Cassiodoro, Teodato e il restauro degli elefanti*, p. 3; il Bjornlie ritiene invece che il lavoro di edizione delle *Variae*, tra cui anche queste espunzioni dei nomi propri, non sarebbe servito tanto per fare delle lettere, dei modelli, bensì esprimerebbe il desiderio di Cassiodoro, dopo la sconfitta degli Amali, di riabilitare la propria posizione agli occhi dei bizantini di Giustiniano, manipolando perciò liberamente la corrispondenza regia per adattarla alle nuove contingenze politiche (*What elephants have to do with sixth – century politics?*, pp. 143 – 50);

⁸ infatti Cassiodoro parla di *compendio publico (fideliter vindicabis)*, ossia della cassa del *comes rei privatae* nella quale, come vedremo, confluiscono tesori e beni nascosti, classificati come *vacantia* (vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 406, p. 141). Delmaire, *Largesses sacrées et res privata*, pp. 409 – 12;

⁹ sulle attribuzioni e i poteri dei *saiones*: Cass., *Var.* IX.19; il Gasparri afferma che i *saiones*: “[...] ricordavano con la loro stessa presenza la sopravvivenza di una realtà arcaica. Erano uomini strettamente subordinati al re, paragonabili, per la loro natura, ad altre figure dell’universo istituzionale germanico, e che pure si inseriscono – ad un certo punto – nell’ibrida struttura amministrativa romano – gotica” (*Le tradizioni germaniche nell’Italia dei Goti*, p. 221); analogamente anche il Morosi conferma che: “[...] nel regno ostrogoto erano al diretto servizio del sovrano particolari funzionari detti *saiones*, i quali avevano il compito di trasmettere i suoi ordini nelle province e di controllarne l’esecuzione; veri e propri agenti di polizia, investiti di poteri militari e civili [...]. I loro nomi indicano che si trattava di barbari, quasi sempre di nazionalità gotica”, e ancora: “Non risulta che fossero assegnati ad un *officium* particolare” (*I saiones, speciali agenti di polizia presso i goti*, pp. 150 – 1);

¹⁰ Duda in Campania in: Cass., *Var.* IV.32; a Spoleto in: Cass., *Var.* IV.39; sulla sua attività: Burns, *The ostrogoths*, p. 114; Saitta, *La civiltas di Teoderico*, pp. 74 – 5. Si veda anche la relativa voce “Duda” in: *P.L.R.E.*, II, p. 381;

¹¹ Cass., *Var.* VI.8;

invece in *aurum enim sepulcris iuste detrahitur, ubi dominus non habetur*¹². Ulteriore prova poi che non può trattarsi di un incarico proveniente dal *comes* è, più banalmente, il fatto che la lettera sia a nome di re Teoderico¹³.

In seguito non vengono chiamati in causa altri principi generali se non quello del dovere di non abbandonare, inutilizzate, delle ricchezze. Proprio partendo da questa considerazione va chiarita una serie di equivoci accumulatisi nel corso della tradizione esegetica di questa epistola, i quali ne hanno ampliato la portata ed esagerato il significato in modo illegittimo.

Secondo Hodgkin: “*how this was to be done is not quite clear, since it is plain that this letter is really and chiefly an order for rifling sepulchres in search of buried treasure*”¹⁴. L'autore inglese, con questa affermazione, si pone sulla linea interpretativa che vede, nell'ordine di Teoderico, una direttiva generale di recupero dei preziosi dalle tombe dell'intero regno per far fronte alla crisi economica, se non addirittura un formale divieto (per così dire “etnico”) di deposizione con corredo¹⁵. A partire da questa lettura di

¹² Cass., Var. IV.18;

¹³ in questo senso il Giardina afferma: “[...] i *saiones*, che troviamo spesso impiegati in mansioni identiche a quelle dei *comitiaci*, ed erano più importanti di questi ultimi, erano infatti direttamente subordinati al re, senza la mediazione gerarchica di nessun ministro” (*Cassiodoro Politico*, p. 69). Sui mandati ai funzionari regi teodericiani e la suddivisione dell'amministrazione: Giardina, *Cassiodoro politico*, pp. 47 – 71;

¹⁴ Hodgkin, *The Letters of Cassiodorus*, p. 252, n. 1; D'Angela, *L'obolo a Caronte*, p. 83; Vaccaro, *I Longobardi in Italia*, p. 68. Analogamente anche Armando Saitta afferma: “Le tombe erano certo ritenute *res religiosae*. La situazione si era in parte modificata nell'età di Teoderico, quando, sia per necessità di politica interna [...] sia anche perché era intendimento governativo una politica di restaurazione monetaria che frenasse in qualche modo il trionfante fenomeno deflatorio, si accentuò l'importanza del metallo prezioso e si affidarono quindi a funzionari esperti e incorruttibili i controlli sulle miniere e al *comes rerum privatarum* il compito di reperire, per rimetterlo in circolazione, tutto l'oro e l'argento che i ricchi avevano accumulato e nascosto [...]: il *saio Duda* fu perciò incaricato di andare ad ispezionare una tomba, dove pare fossero sepolte grandi ricchezze, e di requisire per il fisco gli oggetti preziosi che avesse ivi rinvenuto” (*La civiltas di Teoderico*, pp. 74 – 5); e anche la Rovelli afferma: “Il provvedimento teodericiano è stato variamente interpretato, ma il giudizio prevalente è che vada inteso come riflesso della preoccupazione regia di assicurarsi ogni possibile fonte di metallo prezioso da indirizzare alla zecca allo scopo di mantenere un adeguato volume di emissioni. [...] Sotto certi aspetti, la ricerca dei tesori nelle sepolture si configura dunque come un'attività assimilabile allo sfruttamento minerario” (*I tesori monetali*, p. 248). Il parallelismo tra la ricerca di tesori monetali e quella di vene metallifere viene proposto anche da: Morisson, *La découverte des trésors*, pp. 328 – 9;

¹⁵ Ensslin, *Theoderich der Grösse*, pp. 211 – 2; Bierbrauer, *Die Ostgotischen grab – und schatzfunde in Italien*, pp. 53 – segg.; Vismara, “*Edictum Theoderici*”, pp. 59 – 60; Saitta, *La civiltas di Teoderico*, pp. 75 – 6;

Variae IV.34, sono stati proposti alcuni commenti, a mio parere errati, che andrò ora a elencare.

In primo luogo la necessità di conciliare questa ordinanza con la tradizionalmente rigida giurisdizione sulla tutela dei sepolcri e contro la violazione degli stessi¹⁶.

Secondo un'altra linea interpretativa generale poi, l'iniziativa di Teoderico andrebbe inquadrata tra le espressioni di un altro dei principi ispiratori della politica del sovrano, lo stesso che si riflette nella legislazione per il recupero degli edifici in rovina¹⁷, ossia l'impegno contro la *vetustas*, e cioè il degrado, per il recupero di una gloriosa *antiquitas* su cui fondare la *modernitas*¹⁸. Si tratta tuttavia di una interpretazione assolutamente discutibile, anche soltanto dal punto di vista strettamente giuridico, poiché il sepolcro è *res religiosa*, non è assimilabile ad alcun edificio in rovina, pubblico o privato che sia e gode invece di uno *status* giuridico privilegiato, come spiegherò in seguito¹⁹.

Un'ultima questione, collegata ai materiali preziosi, riguarda infine l'idea che la lettera rappresenti l'introduzione di un presunto divieto di sepoltura con corredo, la sua applicazione nel *regnum* gotico e la sua importanza al fine della valutazione della politica religiosa teodericiana e delle testimonianze archeologiche relative alle sepolture. Il problema viene ampiamente affrontato dal Bierbrauer²⁰, il quale parte da tre presupposti di base: che si tratti di una disposizione di carattere generale, che, essendo inviato a un *saio* (funzionario, come visto, strettamente legato al re e solitamente di origine gotica),

¹⁶ Cracco Ruggini, *Economia e società nell'«Italia annonaria»*, p. 358: "il governo ostrogoto arrivò persino a ordinare, contro lo spirito di tutta la precedente legislazione classica in proposito, la rimessa in circolazione [...] dell'oro e dell'argento contenuto nei corredi funebri dei sepolcri" (affermazione questa, che si pone sulla linea di quanto detto da Hodgkin);

¹⁷ Cass., *Var.* VII.44: *hoc enim ita fieri decet, si res squalida in meliorem loci faciem transferatur et revocetur ad ornatum quod pridem iacere videbatur incultum*. Ensslin, *Theoderich der Grösse*, p. 212; Vismara, "Edictum Theoderici", p. 60; Saitta, *La civiltà di Teoderico*, pp. 75 – 6, n. 193;

¹⁸ sul significato dei termini: *antiquitas*, *vetustas* e *modernitas/novitas*, anche: La Rocca, *Una prudente maschera "antiqua"*, pp. 451 – 515 (in particolare 459 – 66); La Rocca, *Cassiodoro, Teodato e il restauro degli elefanti*, pp. 5 – 7;

¹⁹ sull'idea di sepolcro in quanto *res religiosa* e le conseguenze a essa collegate: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 77 – 84, pp. 31 – 3;

²⁰ Bierbrauer, *Die Ostgotischen Grab – und Schatzfunde in Italien*, pp. 53 – segg.;

l'ordine riguardi solo gli ostrogoti²¹ e che i tesori o preziosi cui la lettera allude siano in realtà nient'altro che i tradizionali corredi funerari germanici in metallo nobile. La scarsità dei ritrovamenti di simili corredi risalenti al periodo in questione nell'area italiana, potrebbe apparire come una valida argomentazione a questa ipotesi secondo la quale Teoderico avrebbe vietato ai Goti di seguire i tradizionali costumi funebri germanici, percepiti come paganeggianti, preferendo imporre un costume più "romano", ancorché con un successo solo parziale, in particolare per le tombe femminili²².

Per quanto riguarda la prima ipotesi in realtà, come dimostrerò successivamente, la legislazione classica contro il crimine di *violatio sepulchri* non va assolutamente attenuandosi nel corso dei decenni successivi alla caduta dell'impero romano occidentale e anzi viene puntualmente ripresa, e talvolta inasprita, dalle *leges* dei regni barbarici, tra i quali non fa eccezione nemmeno l'Italia ostrogota di Teoderico, come dimostrano la

²¹ Bierbrauer, *Die Ostgotischen grab – und schatzfunde in Italien*, p. 53, n. 2;

²² sull'ipotesi che vede nel divieto di Teoderico uno dei suoi tentativi di integrazione tra Goti e Romani: Schäfer, *Probleme einer multikulturellen Gesellschaft*, pp. 186 – 7. Barbiera invece, in *Le dame barbare e i loro invisibili mariti*, pp. 128 – 9, afferma: "I corredi «ostrogoti» italiani raccolti dal Bierbrauer provengono per lo più da sepolture femminili [...]. Sono risultate, invece, scarse le sepolture di uomini deposti con corredo. Questo fatto è stato spiegato con la prescrizione riportata nella lettera [...] al saio Duda [...]. Secondo una lettura proposta da Bierbrauer tale passo sarebbe un'incitazione, indirizzata ai goti a non deporre corredi preziosi nelle sepolture, come prevedeva la loro tradizione, ma a seguire, invece, la moda funeraria romana, che prevedeva l'erezione di monumenti funerari. La scarsa ricorrenza di corredi funerari maschili in Italia starebbe ad indicare che gli uomini si attennero a tale prescrizione, mentre le donne, conservatrici e trasgressive, avrebbero ignorato il divieto e continuato a farsi seppellire secondo la moda barbarica. Questa interpretazione presenta, però, diversi problemi. [...] sia uomini che donne potevano essere deposti con corredo, ma è comunque evidente che le sepolture con corredo maschili risultano essere, in generale, in percentuale minore rispetto a quelle con corredi femminili"; p. 137: "Il secondo motivo per cui il ragionamento di Bierbrauer non funziona è che la «moda funeraria romana» non escludeva la deposizione di corredi"; p. 141: "Infine, il terzo punto per cui l'ipotesi di Bierbrauer non funziona, è che secondo una recente rilettura del passo delle *Variae*, proposto da Ignazio Tantillo, questo brano non sarebbe una regolamentazione degli usi funerari dei goti ma diversamente una incitazione ad estrarre oggetti preziosi in oro e argento dalle sepolture, al fine di rimettere in circolazione metalli preziosi". Su questa linea di lettura di Tantillo, riportata da Barbiera, si pone anche Tabata quando afferma: "L'archeologia funeraria non è molto utile per lo studio sugli Ostrogoti, anche perché costoro erano già assai romanizzati quando arrivarono in Italia, e in poco tempo hanno probabilmente perso i loro costumi funebri. [...] Teoderico, poi, era convinto che seppellire gli oggetti metallici fosse una perdita per lo Stato, ed è quindi possibile che avesse vietato l'uso dei corredi funebri di metallo prezioso" (*Le città dell'Italia nel VI secolo d. C.*, p. 119, n. 17). Tuttavia, benché questa interpretazione confuti le tesi del Bierbrauer, essa si pone sulla linea di pensiero di Hodgkin, D'Angela, Vaccaro, Cracco Ruggini, Saitta e Rovelli di cui ho precedentemente criticato la validità;

lettera contro il prete Lorenzo, la *formula al comes rei privatae* e l'*Edictum Theoderici*²³. A questa legislazione si aggiungono inoltre le penitenze previste dai *Libri Paenitentiales*, evidenziando pertanto una persistente attenzione, sia da parte dello Stato che della Chiesa, seppur con motivazioni talvolta differenti, nei confronti della quiete dei defunti e del rispetto dei luoghi di sepoltura, aspetti questi densi di significato, come vedremo, non solo religioso, ma anche sociale, politico ed economico²⁴. Cassiodoro infatti, dopo aver illustrato la disposizione, dimostra l'attenzione rivolta alla protezione dei defunti e dei sepolcri confermando due degli assunti fondamentali della relativa legislazione, ossia l'intangibilità dei *cineres*, e cioè i resti umani, inumati o cremati che siano²⁵, e quella degli edifici sepolcrali. Quando infatti afferma *abstineatis manus a cineribus mortuorum*, egli ribadisce che lo spoglio dei corredi non deve significare la rimozione o il contatto (sacrilego e contaminante) con le spoglie dei defunti. È interessante notare come Cassiodoro metta maggiormente in risalto la negatività del contatto con le spoglie mortali, rispetto a quella della violazione materiale di un *locus religiosus* quale è una tomba, dal momento che quest'ultimo aspetto si scontrerebbe evidentemente con la direttiva impartita a Duda; tuttavia poi, con l'espressione *aedificia tegant cineres, columnae vel marmora ornent sepulcra* l'autore vuole dimostrare che, nonostante l'eccezionalità dell'ordine impartito da Teoderico, insieme col rispetto per i corpi defunti, si vuole garantire anche quello per gli edifici sepolcrali, in accordo con la legislazione imperiale *de sepulchro violato*²⁶, la quale infatti, come vedremo, è per lo più attenta a punire la spoliazione e la degradazione materiale delle decorazioni architettoniche delle strutture sepolcrali, spesso a scopo di riutilizzo, piuttosto che gli eventuali furti di metalli o altri preziosi, su cui infatti le fonti del periodo tacciono. Cassiodoro infatti in seguito affronta

²³ Cass., *Var.* VI.8; vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 404 – 6, pp. 139 – 141; sull'*Edictum Theoderici*: vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 273, pp. 91 – 2;

²⁴ sui *Libri Paenitentiales*: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 315 – 26, pp. 107 – 9;

²⁵ si veda a conferma il parallelo espresso in *Var.* VI.8: *cineres alienos aut longiquitate temporis aut voraci flamma consumptos*;

²⁶ aspetto questo ribadito anche in *Var.* VI.8. Questo conferma inoltre che, benché presente in un *locus religiosus*, un tesoro sepolto viene trattato come se fosse depositato in altri luoghi, tant'è che l'attenzione viene spostata non tanto sul furto (o la confisca) del materiale prezioso, bensì sul non commettere il sacrilegio di violazione di sepolcro (Hill, *Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day*, p. 16); vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 238 – 69, pp. 81 – 90;

proprio il problema della possibile inconciliabilità dell'ordine con la normativa in vigore, giungendo a capovolgere i principi fissati dal diritto e cioè "criminalizzando" il comportamento conforme alla legge, definendo una colpa il fatto di lasciare ai morti ciò che può aiutare i vivi: *immo culpae ganus est inutiliter abditis relinquere mortuorum, unde se vita potest sustentare viventium*²⁷. Il defunto infatti, in questo caso, non è più il *dominus* dell'oro sepolto con esso, né esiste evidentemente alcun soggetto che possa vantare dei diritti di proprietà su questi tesori. L'autorità regia si propone pertanto, nel rivendicare a sé la proprietà di tali beni, come un parente artificiale in assenza di uno biologico, in linea con la legislazione sui *vacantia*²⁸.

Relativamente infine all'ipotesi di lettura proposta dal Bierbrauer, posso affermare che il carattere puntuale della disposizione è già stato descritto, mentre è difficilmente credibile che l'affidamento della missione a un *saio*, nonostante quanto detto sulla sua figura, implichi che i destinatari siano i soli goti. È infine altrettanto improbabile che i metalli preziosi di cui si parla potessero appartenere a delle tombe ostrogote o germaniche: è infatti inverosimile che alla data del 507 – 11 cui risale l'epistola, le recenti tombe sciro – gotiche potessero già essere oggetto di spoliazioni, dal momento che la conservazione della memoria dei defunti sepolti in esse (come vedremo una delle condizioni necessarie affinché i sepolcri non siano violati e gli oggetti in essi contenuti non siano derubati) doveva essere ancora viva, insieme con i parenti dei morti. È pertanto assai più probabile che si tratti in questo caso di sepolture più antiche, risalenti all'età romana o preromana, forse magno – greca (come detto infatti siamo molto probabilmente in area Campana, zona in cui Duda si è già visto una volta in azione²⁹), in cui è maggiormente diffusa la presenza di corredi funebri in materiale prezioso e di gruzzoli

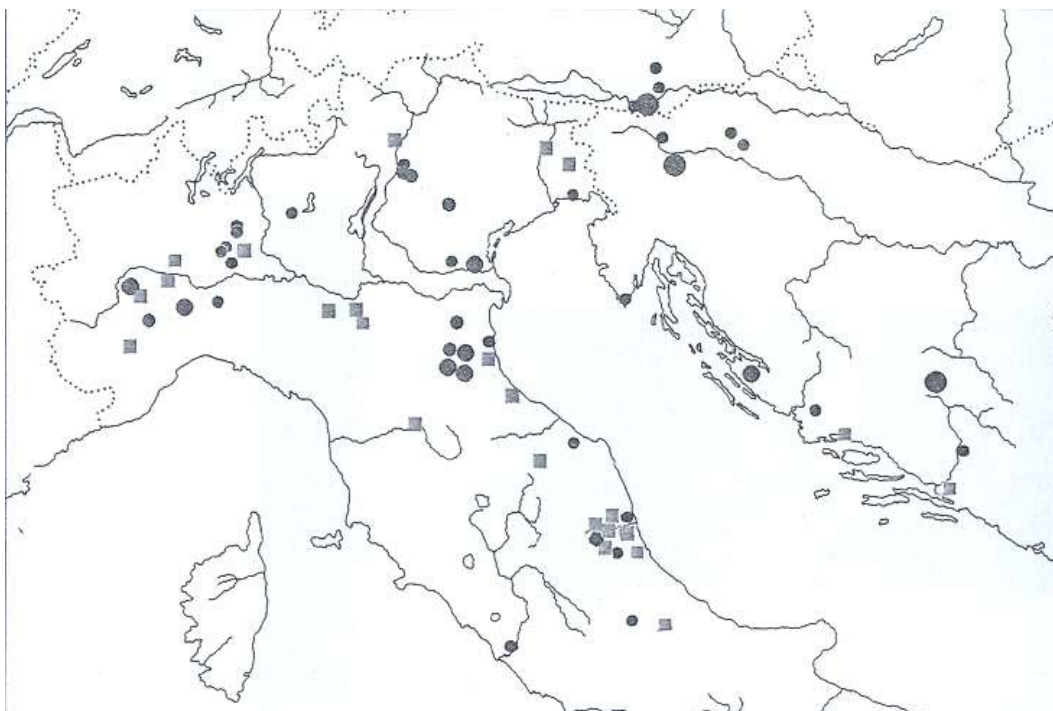
²⁷ Saitta, *La civiltas di Teoderico*, p. 75: "non era delitto compiere per conto dello Stato una tale operazione; delitto era piuttosto abbandonare inutilizzati nei sepolcri i beni che potevano servire a nutrire i vivi"; Morosi: *I saiones, speciali agenti di polizia presso i goti*, p. 155: "Per Teodorico riportare alla luce le ricchezze nascoste nei sepolcri, le quali non servivano più ai morti, mentre erano assai utili ai vivi, non costituiva un delitto: anzi il vero delitto sarebbe stato quello di lasciarle sepolte e infruttuose";

²⁸ vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 383 – 406, pp. 131 – 42;

²⁹ diverso sarebbe se lo scenario della missione fosse l'Umbria dove, come si sa da IV.39, Duda sembrerebbe essere stato incaricato di sovrintendere alla restituzione di alcune proprietà usurpate da Teodato, verosimilmente nel territorio di Spoleto, in cui invece la presenza germanica è ben attestata, ma anche in questo caso è scarsamente probabile che l'oggetto della missione possano essere tombe di goti, da troppo poco tempo installatisi nella regione. Sulla presenza gota in Campania: Savino, *Campania tardoantica*, pp. 94 – 6; Sirago, *Puglia e sud Italia nelle "Variae" di Cassiodoro*, pp. 79 – 113;

monetari³⁰. Detto ciò appare del tutto superfluo correlare il rapporto tra la disposizione di *Variae* IV.34 e l'atteggiamento religioso del sovrano ariano: secondo il Bierbrauer infatti, essa costituirebbe un tentativo del re, in conformità con una politica di uguaglianza in campo religioso, di dissuadere i suoi compatrioti da una pratica rituale funebre invisa ai romani poiché facilmente sospettabile di paganesimo. Si tratterebbe cioè di una concessione alle pressioni del cattolicesimo in termini di sepolture. In realtà a questa data la Chiesa non sembra aver avuto particolare interesse (o comunque la forza necessaria) per gestire i riti funebri e le aree cimiteriali, concedendo pertanto un'ampia tolleranza in termini di modalità di sepoltura. A questo va aggiunto il fatto che la ricerca archeologica ha dimostrato l'assenza di una pratica generalizzata di sepolture con corredo "gotico" per Italia. Pertanto nemmeno una lettura nei termini di una politica religiosa teodericiana conciliatrice tra le tradizioni germaniche e le pressioni cattoliche sembra essere plausibile.

³⁰ sulla monetazione di età magno greca e la presenza di depositi, tesoretti e gruzzoli in area campana: Rutter, *Campanian coinages, 475 – 380 BC*; Taliercio Mensitieri, *Pompei. Rinvenimenti monetali nella Regio IX*; Burnett, *Naples and South Italy: Coinage and Prosperity*, pp. 23 – 51; Rutter, *La monetazione di Neapolis fino al 380 a.C.*, pp. 67 – 91; Pozzi Paolini, *La monetazione di Neapolis nel IV e nel III secolo a.C.*, pp. 91 – 101; Stazio, *Il problema delle emissioni campano – tarentine*, pp. 375 – 407; Cantilena, *Il gruzzolo di denari da Paestum*; Garraffo, *Riconiazioni e cronologie in Magna Grecia*, pp. 59 – 69; Zevi, *L'attività archeologica nelle province di Napoli e Caserta*, pp. 325 – 59; Johannowsky, *L'attività archeologica nelle province di Avellino, Benevento e Salerno*, pp. 359 – 65; Stazio, *La monetazione*, pp. 235 – 47;



Piantina I. In questa piantina sono evidenziate, con il cerchietto nero le tombe con corredi di età gota sicuramente accertate, con il cerchietto più grande, necropoli di età gota di dimensioni più estese, mentre con il quadratino grigio sono segnati i ritrovamenti sporadici o comunque non sicuramente tombali (Riadattata da Bierbrauer, 1994).

Fig. 2: dislocazione dei ritrovamenti di tombe con corredi di età gota, da cui si evince l'assenza delle stesse in area campana (Barbiera, *Le dame barbare e i loro invisibili mariti*, p. 146)

Ammettendo invece il carattere puntuale della disposizione, attraverso una lettura libera da preconcetti, si comprendono meglio i toni e la strategia retorica di Cassiodoro, il quale infatti è sicuramente al corrente che una simile direttiva mal si concilia sia con il quadro normativo in vigore che con la sensibilità comune a proposito dell'inviolabilità dei sepolcri. Ecco che allora egli non si limita a presentare l'ordinanza come una semplice deroga alla legislazione in vigore, ma si sforza di legittimarla attraverso il richiamo a una serie di principi etici, economici e politici come la negatività dell'avarizia e l'idea di *commercium*. Inoltre in questo senso si spiega l'uso di espressioni come *prudencia*, *moderata iussio* e, parola chiave della retorica cassiodoriana e della politica teodericiana,

utilitas, ossia il bene collettivo (mentre il metallo abbandonato costituisce uno spreco deprecabile quanto l'accumulo e l'occultamento per avarizia³¹).

La lettera si conclude, secondo una forma tipica in Cassiodoro, con un richiamo mitologico quale ulteriore argomentazione a difesa della giustizia e della saggezza dell'ordine impartito da Teoderico. In questo caso vengono chiamati in causa Eaco, figlio di Zeus, mitico re di Egina e primo scopritore dell'oro presso il monte Taso, e Indo, re di Scizia e scopritore dell'argento. Se costoro hanno scoperto i metalli preziosi in questione, concedendoli all'uso degli uomini, allora gli uomini non dovranno lasciarli giacere inutilmente nella terra. In effetti questo richiamo ha, molto probabilmente, un significato rilevante nel contesto della lettera poiché Eaco e Indo sono due re e pertanto rappresentano lo Stato, così come Teoderico. Pertanto se costoro hanno scoperto, in quanto re, le risorse metallifere del sottosuolo, dandole in uso (ma non in proprietà) agli uomini, allora analogamente Teoderico, e quindi lo Stato ostrogoto, ha il diritto di rivendicare la proprietà di tutti quei tesori che, non avendo più alcun proprietario, tornano in un certo senso a poter essere considerati come i metalli allo stato naturale e non lavorato, e quindi alle miniere, le quali sono, appunto, proprietà dello Stato³².

Ecco dunque che troviamo chiamati in causa quasi tutti gli elementi chiave di questo lavoro: sepolture, ricchezze in esse contenute, l'idea del *thesaurus* come *vacantia*, l'autorità regia che ne rivendica la proprietà in assenza di eredi e famiglie che conservino la memoria dei defunti e infine l'attenzione a non disturbare la sacralità delle spoglie e a non attaccare gli edifici sepolcrali.

³¹ trovo interessante come il tema della negatività dell'avarizia, finalizzata all'accumulo dei beni, ritorni anche in una novella di Leone VI, come messo in luce da Morrisson (*La découverte des trésors*, p. 330); sulla novella di Leone VI anche: Hill, *Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day*, pp. 31 – 2;

³² rimando, a tal proposito, a quanto dicono Rovelli e Morrisson relativamente al possibile parallelismo tra la ricerca dei tesori e l'attività estrattiva monetaria: vedi sopra il testo in corrispondenza della nota 15, p. 9; relativamente alla legislazione sull'estrazione mineraria, si veda il recente saggio del Matzke: *L'attività mineraria e la monetazione*, pp. 271 – 91; sul diritto monetario gotico e longobardo, ancora il Matzke: *Il diritto monetario*, pp. 213 – 20;

2. *Variae* IV.18

L'accusa di violazione di sepolture e il coinvolgimento dell'autorità ecclesiastica, nell'ambito di un'evidente competizione per il controllo delle aree cimiteriali, sono altri due aspetti rilevanti messi in luce in un'altra delle *Variae*, la IV.18. Anch'essa risalente allo stesso arco cronologico della prima, è indirizzata questa volta al *comes rei privatae Anna*³³, per un caso di violazione di sepolture. Si legge:

*Consuetudo est nostrae clementiae probatae nobis fidei agenda committere, ut cum iudices delegamus praeditos tractatu maturo, locum prava nequeat invenire surreptio. Dudum siquidem ad nos multorum suggestione pervenit Laurentium presbyterum effossis cineribus funestas divitias inter hominum cadavera perscrutum concussionemque mortuis intulisse, quem oportet viventibus quieta praedicare. Non abstinuisse perhibetur tam crudeli contagio piis dicatas consecrationibus manus: aurum exsecrabili quaesisse fertur affectu, quem suam decuisset egentibus dare substantiam vel sub aequitate collectam. Quod te diligenti examinatione praecipimus indagare, ut, si veritati dicta perspexeris convenire, hominis ambitum eo tantum fine concludas, ne possit suppressere quod eum non licuit invenire. Scelus enim, quod nos pro sacerdotali honore relinquimus impunitum, maiore pondere credimus vindicandum*³⁴.

Il prete Lorenzo viene quindi accusato, a seguito di numerose denunce, di aver violato delle sepolture e profanato i corpi in cerca di ricchezze³⁵. È interessante l'utilizzo del termine *concussio*, che in questo caso indica chiaramente il turbamento apportato ai morti, ma che l'autore potrebbe aver utilizzato per richiamare il *crimen concussionis*, ossia l'estorsione di somme di denaro da parte di magistrati o funzionari a danno di terzi, che va a confluire nel *crimen repetundarum*: il ministro di Dio, violando le ceneri, avrebbe estorto denaro ai defunti. Il fatto poi che Cassiodoro usi il termine *cadavera* (oltre a *contagio*) può essere testimonianza proprio dell'apertura delle tombe dal

³³ si veda la relativa voce "Anna" in: *P.L.R.E.*, II, pp. 91 – 2. Tabata lo colloca tra i vari *comites* di origine gota, i quali hanno poteri di giurisdizione non solo quando le parti sono gote, ma anche nel caso in cui una delle due sia romana (Tabata, *Città dell'Italia nel VI secolo d. C.*, P. 168);

³⁴ Cass., *Var.* IV.18;

³⁵ si veda anche la relativa voce "Laurentius" (34) in: Pietri C., Pietri L., *Prosopographie Chrétienne du bas – empire*, II/2, p. 1252;

momento che essa porta alla soppressione dello *status* del sepolcro come *res religiosa* e alla degradazione dello *status* di corpo del defunto a semplice cadavere³⁶. A questo si collega appunto, in maniera diretta, il tema del contagio con i resti dei morti, la cui tradizione risale fino all'antichità romana e ai divieti di sepoltura *intra muros*, ma che, a partire dal periodo tardo imperiale, favorito dalla confessionalizzazione del sepolcro e dalla tendenza a seppellire *ad sanctos*, o *apud ecclesiam*, va perdendo il suo antico significato simbolico negativo³⁷. La gravità dell'azione è inaudita proprio perché a commetterla è un prete, le cui mani sono state consacrate e il quale dovrebbe garantire la pace e distribuire onestamente le ricchezze ai bisognosi anziché cercare di appropriarsene avidamente³⁸. È quindi evidente la volontà da parte dell'autorità regia di tutelare i sepolcri e quanto in essi racchiuso.

Abilmente infine Cassiodoro riporta l'ordine che, qualora sia accertata la colpevolezza del prete, egli sia obbligato a restituire le ricchezze depredate per avidità (come per la maggior parte delle *leges barbariche*³⁹), ma che il giudizio nei suoi confronti

³⁶ sulla soppressione dello *status* del sepolcro come *res religiosa* e la differenza tra corpo e cadavere: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 82 – 93, pp. 31 – 3. L'utilizzo da parte di Cassiodoro di questi concetti e presupposti giuridici romani conferma a mio avviso l'affermazione del Vismara: "Quando ordina al *comes* Anna di eseguire un'inchiesta a carico del prete Lorenzo, accusato di ricercare tesori nelle tombe, Teoderico si appella a prescrizioni del diritto romano" (*Il diritto nel regno dei Goti*, p. 282). Le idee dell'offesa alle ceneri dei defunti e del contagio qui espresse possono essere messe in parallelo con le espressioni della novella XXIII di Valentiniano III del 447: *horribilis violentia defunctorum cineribus, ferro adcinti vexant sepultos, per inexpiabile crimen sepulchris monstrare caelo corporum reliquias humatorum e obliti numinis caelo ac sideribus praesidentis cinerum contagione pullutas sacris altaribus manus inferunt* (vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 258 – 68, pp. 86 – 9);

³⁷ vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 107 – 23, pp. 39 – 44;

³⁸ ritorna qui il tema dell'avidità già utilizzato da Cassiodoro, sempre in accezione negativa, nella lettera al *saio* Duda. L'accento posto sulla maggior colpevolezza di Lorenzo proprio perché prete, rappresenta poi una analogia concettuale con le parole della novella XXIII di Valentiniano III del 447: *scelus omne gravius facit claritudo personae* (vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 258 – 68, pp. 86 – 8);

³⁹ vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 266 – 305, pp. 87 – 101. Il fatto che Cassiodoro insista sulla scelleratezza del movente che ha spinto Lorenzo a commettere il crimine di cui viene accusato (ossia, di fatto, la ricerca dell'oro) e l'importanza del ritrovamento dei tesori rubati, sono il sintomo del timore, da parte dell'autorità regia, che il prete possa irretire Anna giustificando le sue azioni sulla base delle prerogative dei suoi uffici ecclesiastici, i quali gli consentirebbero di "aggirarsi tra i sepolcri" (*hominis ambitum eo tantum fine*) per le celebrazioni in onore di defunti e martiri;

sia lasciato a un potere superiore (*maiore pondere credimus vindicandum*⁴⁰). Tale potere potrebbe essere identificato con Dio stesso, ma ritengo che possa trattarsi di un'espressione metaforica con la quale l'autore vuole invece riferirsi al vescovo, chiamato in causa per giudicare, in questa circostanza, al posto dello Stato, evitando così di entrare in aperto conflitto giuridico con l'autorità ecclesiastica, nell'ambito dell'iniziale tentativo teodericiano di garantire un certo equilibrio tra le parti in gioco all'interno del regno⁴¹. Questo aspetto presenta una interessante differenza con una novella di Valentiniano III del 447⁴², anch'essa diretta contro i preti violatori di sepolture. Qui l'imperatore, a differenza di Teoderico, definisce una precisa pena contro i colpevoli, senza fare appello ad alcuna altra forma di potere superiore, dimostrando così non tanto l'incapacità del re goto di usare una forza analoga, bensì che, evidentemente, all'interno del regno ostrogoto l'autorità episcopale ha acquisito delle prerogative che non aveva ancora alla metà del V secolo. Tra questi due momenti una vicenda che vede come protagonista Sidonio Apollinare e che si svolge poco dopo la metà del V secolo⁴³, rappresenta poi un interessante punto di passaggio. Sidonio scopre infatti dei ladri che stanno violando la tomba del nonno: in quanto detentore dello *ius sepulchri*, secondo la legislazione romana, li punisce sul posto in base alle "antiche leggi", ma si sente poi in

⁴⁰ L'utilizzo del verbo *vindicare* è coerente con le caratteristiche dell'*actio de sepulchro violato*, una delle azioni *vindictam spirantes* della legislazione romana (vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 229, p. 79). Lo Zimmermann traduce *pondus*, per questo passo, con: "weight/severity/rigor" (*The late latin vocabulary of the Variae of Cassiodorus*, p. 101); in questo senso allora la punizione inflitta a Lorenzo altro non sarebbe che la privazione dell'oro derubato, da intendersi come la tradizionale compensazione pecuniaria prevista per i violatori di tombe;

⁴¹ Giardina, *Cassiodoro politico*, pp. 47 – 71; Tabata afferma: "[...] anche se l'*Edictum Theoderici* prevede la pena di morte per il violatore di tombe, Anna non avrebbe dovuto punirlo [Lorenzo] per rispetto al sacerdozio, perché un tale crimine sarebbe stato vendicato con maggiore forza, ovvero da Dio" (*Città dell'Italia nel VI secolo d. C.*, p. 168). Diversamente Armando Saitta (*La civiltà di Teoderico*, pp. 73, 76) collega la benevolenza del giudizio nei confronti di Lorenzo, non tanto con la pragmatica politica di conciliazione tipica di Teoderico, quanto con il difficile momento economico del regno. Tale crisi porterebbe infatti a una maggior tolleranza nei confronti dei crimini di violazione di sepolture in cerca di ricchezze e, addirittura, a ordini provenienti dallo Stato come quello impartito al *saio Duda*. Sul ruolo dei vescovi in ambito giuridico nel periodo in questione: Arnaldi G., *Gregorio Magno e la giustizia*, pp. 57 – 102 (in particolare alle pp. 70 – 5); Vismara G., *La giurisdizione civile dei vescovi nel mondo antico*, pp. 225 – 51, in particolare alle pp. 245 – 6;

⁴² vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 258 – 68, pp. 86 – 8, in cui infatti si parla di *maiore supplicio* e non di *maiore pondere* come in questo caso;

⁴³ vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 198 – 201, pp. 69 – 70;

dovere di andare a comunicare al vescovo il fatto, dimostrando di riconoscergli una qualche autorità in materia.

Come visto però il *comes* in questo caso, accertata la colpevolezza del prete, dovrà confiscare tutti i beni da lui derubati. Rimane interessante chiedersi dove essi confluiranno. Qualora venissero considerati come *vacantia*, essi sarebbero diretti nelle casse dello Stato. Tuttavia in questa situazione, il fatto che sia richiesto l'intervento del *comes privatarum* implica che l'autore della denuncia vanti dei diritti di proprietà su tali beni (né e dunque il *dominus*), i quali dovranno pertanto essergli restituiti.

Se tuttavia si osservasse il fatto con gli occhi di Lorenzo, verrebbe da chiedersi perché egli compia un simile atto, considerando il suo grave significato morale e la pesantezza della possibile condanna cui sarebbe incorso in base alla legislazione vigente. Certo si potrebbe semplicemente ipotizzare che si tratti di un ecclesiastico depravato e amorale, ma sarebbe a mio avviso un giudizio avventato e perciò riduttivo. In realtà il prete agisce forse in virtù di un diritto che egli presume di avere.

Un diritto familiare, nel senso che Lorenzo potrebbe vantare una discendenza con il defunto sepolto nella tomba in cui egli scava, consapevole quindi di non andare contro il tradizionale *ius sepulchri* romano; ma sfortunatamente la prosopografia del periodo non permette di ricostruire il suo albero genealogico. Tuttavia il fatto che il prete venga denunciato da qualcuno esclude a mio avviso a priori tale ipotesi: se infatti egli fosse davvero un parente del defunto e quindi detentore dello *ius sepulchri*, allora per quale ragione dovrebbe essere denunciato per aver manipolato una sepoltura di famiglia? Certamente potrebbe anche trattarsi di una delazione, ma è molto più logico pensare che, in realtà, siano stati proprio i parenti dei defunti sepolti a denunciare Lorenzo, scoperto nell'atto di rubare dalle tombe familiari. A supporto di questa ipotesi va inoltre evidenziato il fatto che la lettera sia diretta al *comes privatarum* che aveva infatti, come ho detto durante l'analisi di *Variae* IV.34, l'incarico di garantire i diritti della proprietà privata (oltre alla quiete delle aree sepolcrali)⁴⁴. Questo implica che la denuncia debba esser stata portata da qualcuno che goda di tale diritto su quelle sepolture, sulla base dello *ius sepulchri*, e cioè un parente, che pertanto non può essere Lorenzo, dal momento che è appunto lui a essere denunciato.

⁴⁴ Cass., Var. VI.8: *nam etsi cadavera furta non sentiunt, ab omni pietate alienus esse dinoscitur, qui aliquid mortuis abrogasse monstratur;*

Egli potrebbe allora agire in virtù di un diritto “ecclesiastico”: in quanto cioè funzionario e rappresentante dell’ autorità religiosa, il prete svolgerebbe un’ azione che non sarebbe da considerarsi amorale. È questo un aspetto sul quale rifletterò successivamente, nel tentativo di chiarire se Lorenzo, così come altri religiosi accusati di simili crimini, siano effettivamente dei semplici violatori di sepolture, o se invece agiscano coerentemente con le implicazioni del lento processo con cui la Chiesa va acquisendo alcune prerogative sulla gestione dei rituali funebri e delle aree cimiteriali.

In conclusione comunque, ciò che si evince dalle due lettere di Cassiodoro analizzate, è che nell’ Italia ostrogota del VI secolo si verificano episodi di violazione di sepolture e profanazione di corpi sepolti e che anche membri dell’ autorità ecclesiastica ne sono coinvolti. Sono inoltre vive le categorie romane di *res religiosa*, corpo, cadavere ed, evidentemente, anche quella di *ius sepulchri* che, a quanto pare, lo Stato vuole arrogare (plasmandola a seconda delle necessità) a sé. Nonostante la gravità del crimine compiuto da Lorenzo però, dato il coinvolgimento di un ecclesiastico, l’ autorità regia non si assume la responsabilità di iniziare la tradizionale *actio de sepulchro violato*⁴⁵, emanare un giudizio ed eseguire una pena nei confronti della persona, lasciando il compito all’ autorità episcopale. Potrebbe trattarsi dell’ ennesimo episodio in cui Teoderico sembra voler agire senza usare la forza, oppure della testimonianza di una crescente autorità da parte della Chiesa come soggetto giuridico e politico, oltre che religioso. Nel caso in cui sia invece proprio lo Stato a ordinare una confisca di beni sepolcrali riemersi dal suolo, il problema risulta ancor più evidente: come visto infatti la retorica di Cassiodoro si sforza di giustificare l’ ordine impartito a Duda affinché esso non violi la normativa e non urti la sensibilità collettiva sul rispetto dei sepolcri. Viene inoltre dimostrata l’ esistenza di una competizione relativa all’ ambito sepolcrale e a quello dei tesori, i cui principali protagonisti, come si nota e come metterò ulteriormente in evidenza, sono appunto Stato e chiese locali.

⁴⁵ sulle modalità dell’ *actio*: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 202 – 10 pp. 70 – 3 e note 224 – 36, pp. 78 – 81;



Plate 3. The woman is restrained while the man breathes out his soul (fol. 195v).

Fig. 3: l'uomo morente esala, con l'ultimo respiro, la propria anima (*Ordo in agenda mortuorum*, in Geary, *Phantoms of remembrance*, p. 56)

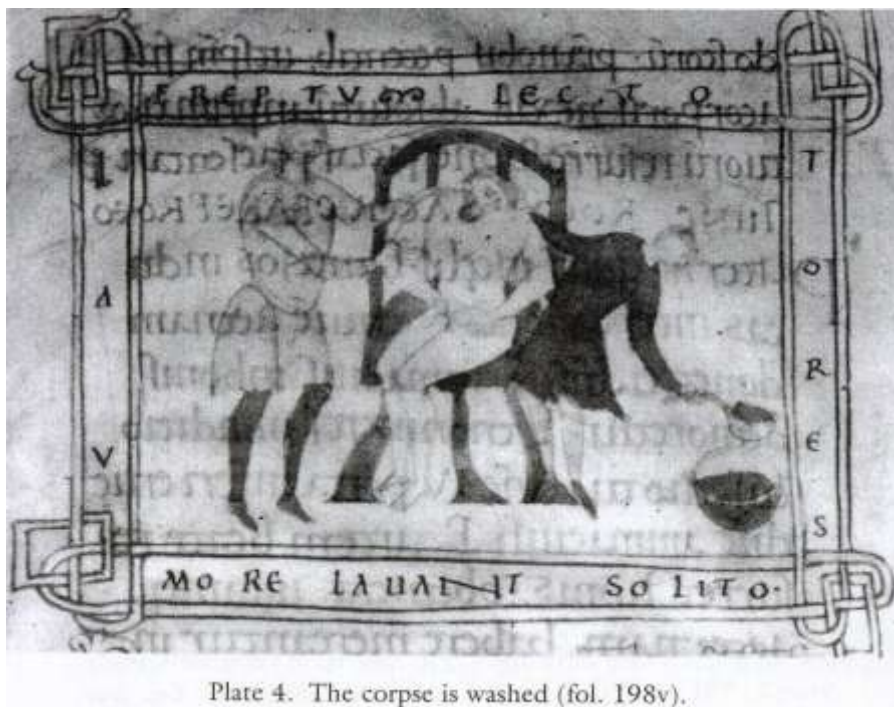


Plate 4. The corpse is washed (fol. 198v).

Fig. 4: il cadavere viene lavato (*Ordo in agenda mortuorum*, in Geary, *Phantoms of remembrance*, p. 56)

Capitolo II – Dalla necropoli tardo antica al *cimiterium christianorum* carolingio

1. Il concetto di cimitero e l'evoluzione del suo significato sociale e antropologico

Per meglio comprendere il contesto all'interno del quale vanno inserite le due lettere di Cassiodoro analizzate nel precedente capitolo, occorre fare un'attenta descrizione dell'evoluzione delle aree cimiteriali tra il IV e il IX secolo, momento in cui si inizia a parlare di *cimiterium christianorum*, sulla base delle numerose ricerche storiche e archeologiche. La testimonianza dell'autore dimostra infatti che intorno al VI secolo anche in area italiana, così come in altre zone dell'Europa occidentale, è viva una competizione tra autorità laiche ed ecclesiastiche per la gestione delle zone di sepoltura e delle tombe in esse presenti, nonostante gli stessi vescovi provengano solitamente proprio dai più alti ranghi della società laica. L'importanza di stabilire chi abbia la responsabilità sulle necropoli risiede nel fatto che esse sono luoghi privilegiati della conservazione della memoria e, in quanto tali, spesso anche forme di investimento economico da parte di gruppi in competizione e perciò le loro caratteristiche, dal *layout* dell'area alle tombe stesse, dipendono direttamente da chi ne ha la gestione e ne stabilisce i criteri di inclusione ed esclusione in quanto detentore del diritto decisionale sulla sepoltura, detto *ius sepulchri* (o *tumulandi*)⁴⁶.

Il concetto di cimitero si evolve dall'indicazione di una tomba specifica in epoca antica a quella di una necropoli, a partire dal VI secolo circa⁴⁷. Il termine greco *KOIMHTRION* significa in origine "dormitorio". È dal II secolo che il significato si evolve verso quello di un luogo di riposo in attesa della resurrezione⁴⁸, ma nell'epigrafia greca e nei testi patristici il significato rimane quello di tomba specifica oppure, in ambito orientale, di tombe di martiri, mai però di necropoli, benché tombe di fedeli possano raggrupparsi attorno a quella di un santo martire. Il primo passo verso l'idea di necropoli è l'identificazione con questo nome di tombe specializzate (al plurale⁴⁹) e luoghi di culto. In ambito romano, all'inizio del III secolo da parte dei pontefici, l'idea di *coemeterium*

⁴⁶ Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, pp. 58 – 9;

⁴⁷ Rebillard, *KOIMHTRION et COEMETERIUM*, pp. 975 – 6;

⁴⁸ Tert., *De Anima* 51.7: *Est et illa relatio apud nostros, in coemeterio corpus corpori juxta collocando spatium accesui comminucasse;*

⁴⁹ vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 107 – 23, pp. 39 – 44;

potrebbe indicare una tomba collettiva monumentale, ma nell'organizzazione della chiesa di Roma sembra esserci un'equivalenza di significato tra *coemeterium* e *parochia*, nel senso di una chiesa suburbana dedicata in modo particolare al culto dei martiri: questa idea è già espressa nel *Liber Pontificalis* del II secolo in cui *cymiterium* indica appunto una basilica cimiteriale associata alle reliquie di uno o più santi martiri; tuttavia nessuna iscrizione fa riferimento a un'area di sepoltura comunitaria. Riassumendo, nel mondo romano col termine *coemeterium* ci si può riferire a: tomba singola, tomba di santi martiri, luoghi di culto associati a reliquie e tombe di santi martiri e, dal culto di questi ultimi, un'area funeraria.

In ambito monastico e col concilio di Marsiglia del 533, *coemeterium*, anche a seguito dello sviluppo di una liturgia di commemorazione dei defunti, va a indicare una zona di sepoltura comunitaria cristiana: il *cymiterium christianorum*⁵⁰, benché in questo momento le aree cimiteriali non siano ancora sotto il controllo della Chiesa. Il termine diventa però usuale soltanto intorno alla metà dell'XI secolo, quando troviamo la definizione di Papias: *cimiterium quasi cinisterio*⁵¹. Il cimitero, da semplice luogo di riposo com'era nella definizione greca, diventa così un luogo di raccolta delle ceneri e quindi, più in generale, dei resti dei defunti. La continuità tra comunità dei vivi e dei morti in ambito cristiano e la sua materializzazione in uno spazio terreno, ossia il cimitero del monastero, è pertanto un concetto decisivo per definire lo spazio funerario cristiano, ma il fatto che questo modello sia assunto dalla Chiesa in maniera definitiva solo tra XII e XIII secolo è la prova tangibile che il cimitero non è un'istituzione intrinseca al cristianesimo stesso, ma il frutto di un'evoluzione delle strutture sociali e dell'interazione tra esse e quelle ecclesiastiche. L'istituzione di un cimitero cristiano implicherebbe infatti che la Chiesa prenda il controllo delle sepolture dei cristiani: la cura dei morti passerebbe così dalla sfera familiare a quella pubblica e comunitaria, gestita dalle istituzioni ecclesiastiche, ma questo processo è tutt'altro che immediato. In realtà infatti, in una fase iniziale, l'unica forma di sepoltura comunitaria gestita dalla Chiesa è quella dei *pauperes*,

⁵⁰ Cesario d'Arles, *Ep. Apud concilium Massiliense: Nec illud credimus omittendum, ut hii, qui pro scelere suo a praesedibus seu a rectoribus populi fuerint interempti, et saepultura in cymiterio christianorum habere, et offerentium pro ipsis oblationis iuxta statuta canonum indicamus licentiam non negari; Concilium Massiliense (533): saepultura in cymiterio christianorum;*

⁵¹ Papias, *Vocabularium*. Folcuino identifica *cimiterium* e *concinerari*. L'evoluzione del termine proposta da Papias avviene infatti nel momento in cui oramai chiese e cimiteri sono vicini;

consentita dall'istituzione di una forma di raccolta di fondi che però non implica l'acquisto di un terreno da adibire a luogo di sepoltura comune. Il dovere di seppellire gli indigenti non è però un precetto esclusivamente cristiano, ma una forma di misericordia anche pagana e quindi non costituisce il presupposto dell'istituzione dei cimiteri, infatti anche istituzioni pagane come i *collegia* si adoperano in questo senso⁵². Prima della metà del V secolo almeno però la Chiesa non si assume ancora l'incarico di seguire i morenti e i morti (tranne appunto i casi di *pauperes*, oppure catecumeni, o martiri) lasciando il compito alle famiglie e senza imporre dei rituali specifici. La motivazione di ciò risiede nel fatto che la stessa sta definendo progressivamente i propri ambiti di influenza e di controllo sulla società, senza poter ancora imporre dei riti e dei luoghi di sepoltura istituzionalizzati. Analogo discorso vale per la commemorazione dei defunti: la Chiesa propone delle forme generali, ma nella sfera familiare prevalgono quelle tradizionali individuali. Come detto è invece nell'ambito delle comunità monastiche che nasce l'idea di *coemeterium* come luogo di sepoltura comune che crea un *link* tra la comunità dei vivi e quella dei morti, ma nel VI secolo l'ideale di cimitero monastico non costituisce ancora una prassi diffusa⁵³.

Piuttosto che aree di raggruppamento di individui sulla base della loro confessione religiosa, le necropoli tardo antiche possono essere considerate infatti arene di competizione politica e sociale. I riti di sepoltura sono rituali del ricordo e necessitano di uno specialista per la loro celebrazione. Si tratta di riti di passaggio nei quali il defunto diventa antenato e con i quali si cerca di riprodurre la sfera delle relazioni sociali del protagonista e della sua famiglia. Le necropoli sono quindi delle aree in cui sono riprodotte relazioni di potere, consapevolezze e progetti. La loro struttura e la collocazione delle sepolture nello spazio topografico implicano dei messaggi diretti alle persone. Analogamente i corredi (tipici del V – VI secolo, con una prospettiva a breve termine), più che mostrare lo *status* dei defunti, manifestano una competizione: un maggior dispendio negli elementi del corredo di fronte al vasto pubblico del rito è sintomo di una maggior competizione sociale, mentre i *mausolea* familiari (con una

⁵² Ambrosius, *De Officiis* 2.142: si ai terreni per seppellire i *pauperes*, ma ancora solo come forma assistenziale;

⁵³ Isid. Hisp., *Regula monachorum* c. 24 (*De defunctis*), c. 1: *Corpora fratrum uno sepelienda sunt loco, ut quos viventes charitatis tenuit unitas, morientes unus locus amplectatur*; Gregorio Magno, *Dialogi* IV.49.7 e la sepoltura in *monasterii cymiterio*; Rebillard, *Église et sépulture dans l'antiquité tardive*, pp. 1045 – 6;

prospettiva a lungo termine) di epoca romana, e il cui uso viene poi ripreso dal VII secolo, manifestano una maggior stabilità politica e gerarchica. Le relazioni di potere e un clima di competizione sociale si possono però vedere anche nella scelta della collocazione nello spazio topografico delle aree cimiteriali e nel *layout* delle sepolture oltre che nei rituali funebri, ed ecco allora l'importanza, in particolare dal VII secolo (ma già da fine VI), assunta appunto da monumenti e *mausolea* familiari (*stone markers*) come nuovi strumenti di dimostrazione di *status* privilegiato, potere e ricchezza dei gruppi aristocratici, insieme alle sepolture esclusive in chiese regali o sepolcrali, o *eigenkirchen*⁵⁴.

La dimensione temporale delle aree cimiteriali è quindi legata a un luogo, a rituali, monumenti, memorie: sono isole di tempi soggettivi in cui i monumenti evocano il passato e i riti rappresentano il collegamento con il presente e il futuro. C'è quindi un potere del luogo che determina la sua scelta così come quella del riutilizzo di monumenti precedenti, un potere dato al luogo dalle sepolture che là si trovano e un potere simbolico poiché si tratta di aree liminali tra vivi e morti. Per quanto riguarda invece il sentimento di paura nei confronti della morte e del ritorno dei defunti, così come quello della contaminazione, la separazione tra vivi e morti voluta in ambito romano né è una manifestazione, così come lo sono pratiche di sepoltura con pietre disposte sui corpi, mani o piedi legati e decapitazioni *post mortem*; per contrasto invece la sepoltura *ad sanctos* è manifestazione del potere benevolo di alcuni defunti⁵⁵. Esistono quindi delle continuità rituali tra il mondo romano e quello successivo, benché esse abbiano un vocabolario e assumano un significato diversi⁵⁶. Come afferma Härke: “*cemeteries are, thus, places of symbolic and social power: they themselves have power of the place; they are places of the power of the dead; and they serve as an arena for the display of the power of the living*”⁵⁷. Il potere dei rituali (e quindi quello sui rituali) fa sì che il controllo delle aree cimiteriali sia essenziale poiché chi lo possiede stabilisce i criteri di inclusione ed esclusione dalle stesse, controllandone l'accesso: una regolarità nella struttura delle necropoli può infatti essere sintomo di un controllo esercitato da una istituzione. La

⁵⁴ Härke, *Cemeteries as places of power*, pp. 9 – 30; Lauwers, *Naissance du cimetière*, pp. 25 – 30;

⁵⁵ sull'*ad sanctos*: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 107 – 23, pp. 39 – 44;

⁵⁶ in questo senso vedi: Halsall, *Cemeteries and society in Merovingian Gaul*, pp. 124 – 30;

⁵⁷ Härke, *Cemeteries as places of power*, pp. 17 – 30;

Chiesa ricerca questo controllo, oltre a voler promuovere i propri funzionari come specialisti del rituale funebre, ma nell'alto medioevo i riti non sono controllati né dalla Chiesa (almeno fino a VII – VIII secolo), né dall'autorità regia: essi sono infatti lasciati alle famiglie aristocratiche come accadeva in ambito romano⁵⁸.

La società cristiana andrà però costruendo uno stadio intermedio tra morte vissuta e resurrezione: un intervallo caratterizzato da gesti e formulari che risentono comunque del retaggio pagano, accomunando romani e barbari per mezzo di dualismi che rispecchiano lo stato d'animo degli uomini di fronte alla morte, indipendentemente dalle culture di provenienza⁵⁹. A partire dal V secolo circa infatti, la Chiesa comincia a contrapporre all'antica idea di *familia*, caratterizzata dal legame con i *maiores – patres – antecessores – praedecessores* che si materializza nel *sepulchrum patrum*, quella di *Ecclesia* nel senso di famiglia legata a Dio e di comunità spirituale che unisce i vivi e i morti⁶⁰. Il concetto medievale di *ecclesia* ha infatti un duplice significato: spiritualizzare (identificando la comunità dei cristiani) e spazializzare (identificando il clero e un edificio che materializzi il matrimonio tra Cristo e la Chiesa). Questo duplice processo si verifica quando le comunità di fedeli si riuniscono in abitati presso gli edifici di culto e le aree cimiteriali, caratterizzando l'organizzazione urbanistica, ma anche la struttura sociale. Questi due significati confluiscono nei cimiteri: essi diventano il paradigma della Chiesa come comunità spirituale e cellula spaziale, articolandosi agli abitati e alle chiese e radicando nella terra i corpi dei fedeli defunti, creando una continuità tra vivi e morti. Nel medioevo carolingio quindi è il cimitero che diventa il luogo dei *patres – maiores – antecessores* a scapito dei *mausolea* familiari: non si tratta più di antenati in senso familiare e individualistico, ma comunitario, grazie anche all'effetto di un'ulteriore

⁵⁸ Härke, *Cemeteries as places of power*, p. 26; sull'iniziale scarso interesse da parte della Chiesa per il controllo dei rituali funebri, anche: Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, pp. 317 – 8;

⁵⁹ Fevrier, *La tombe chrétienne et l'au-delà*, p. 164;

⁶⁰ Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, p. 165; Brown, *Il culto dei santi*, pp. 38 – segg.; in questo senso anche: Cic., *De Officiis* I.55, in cui la comunità sepolcrale viene definita come il prolungamento naturale della solidarietà e della comunità di culto che unisce i membri di un gruppo familiare (filiazione biologica). La tomba di famiglia è quindi un *link* religioso simbolo di continuità e motivo di prestigio sociale: *Magnum est enim eadem habere monumenta maiorum, eisdem uti sacris, sepulchra habere communia. Sed omnium societatum nulla praestantior est, nulla firmitior, quam cum viri boni moribus similes sunt familiaritate coniuncti; illud enim honestum, quod saepe dicimus, etiam si in alio cernimus, [tamen] nos movet atque illi in quo id inesse videtur amicos facit;*

proposta della Chiesa che sfavorisce le forme di filiazione biologica in favore dell'idea di comunità dei defunti come parte di quella, spirituale, di tutti i membri della Chiesa. Con questo passaggio l'*Ecclesia* medievale diventa un'armatura istituzionale preposta a garantire efficacia al sistema dominante di rappresentazione del mondo, nonché la custode di miti e rituali (tra cui, appunto, quello di sepoltura) che ne giustificano e dichiarano la preminenza nel tempo dell'umanità redenta.⁶¹

È quindi solo in epoca carolingia (quando l'*Ecclesia* si presenta quasi come *res publica christianorum* e *societas*, ossia comunità dei battezzati oltre la quale non esiste possibilità di salvezza⁶²) che, grazie alla convergenza tra iniziative pastorali, interessi imperiali e riforma del monachesimo (per il quale la morte è caratterizzata da un'ideale di anonimato e umiltà), si passa dalla morte del cristiano alla “morte cristiana” con l'istituzione di un rituale fatto di parole e gesti che separa il cristiano dal resto della società, escludendo i non cristiani da una forma collettiva del vissuto (nonché dai cimiteri cristiani)⁶³. Dalla metà dell'VIII secolo con i concili di Neustria e Austrasia, nei libri liturgici, in cui si insiste sulla presenza del clero al momento della morte⁶⁴, e nel sacramentario gelasiano si materializza una nuova idea della morte cui conseguono delle rinnovate pratiche di sepoltura⁶⁵. L'intento dei Carolingi non è però quello di “romanizzare” la società, ma di “cristianizzarla”, anche se, molto probabilmente, questo diventa anche uno strumento politico di soppressione culturale (e quindi politica) di minoranze e gruppi aristocratici situati all'interno dell'impero, in base a un progetto di accentramento e rinforzo dell'autorità regia; una dimostrazione di ciò è, a mio avviso, il

⁶¹ Lauwers, *Naissance du cimetière*, pp. 11 – 9; Canetti, *Il passero spennato*, pp. 7 – 14;

⁶² Canetti, *Il passero spennato*, pp. 7 – 14;

⁶³ Fevrier, *La mort chrétienne*, pp. 888 – 9 e 928 – 39; Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, pp. 94 – 6; sul ruolo detenuto, a partire dal VII secolo, dal mondo monastico nella diffusione di un rituale della morte cristiano a scapito degli usi pagani, anche: Wood, *Sépultures ecclésiastiques et sénatoriales*, pp. 21 – 2;

⁶⁴ Hincmari Rhemensis, *Capitula Synodica* III.2 (*Ut pro loco sepulturae nihil exigatur, et locum haereditario jure nemo sibi arroget, sed a presbytero accipiat; et de sepulcris non violandis*): *Et nemo Christianorum praesumat, quasi hereditario iure, de sepultura condentere: sed in sacerdotis providentia sit, ut parochiani sui, secundum christianam devotionem, in locis quibus viderit sepeliantur. Ipse tamen sacerdos, memor ordinis sui, provideat et congruam cuique sepulturam, et ne scandalum, quantum vitari potest, fiat suis parochianis;*

⁶⁵ il Gelasiano Vaticano è il primo esempio di un testo che riporta un rituale franco creato intorno a un nucleo romano (Paxton, *Christianizing Death*, p. 2);

celeberrimo capitolare *De Partibus Saxoniae* di fine VIII secolo⁶⁶. Lo spirito di appartenenza si sposta perciò dalla famiglia all'*Ecclesia* e ciò si manifesta nei cimiteri comunitari, andando verso la fine della separazione tra vivi e morti. L'idea del prestigio, ma forse più di una particolare integrazione alla comunità ecclesiastica, viene comunque conservata e si manifesta in sepolture privilegiate presso gli altari, il cui presupposto sono state le inumazioni *ad sanctos* a partire dal IV secolo⁶⁷.

Il IX secolo rappresenta quindi l'apice del processo di creazione di rituali della morte cristiani, con le riforme sociali ed ecclesiastiche carolingie che sommano, a fianco di una maggior educazione del clero sotto la direzione papale, elementi romani antichi, monastici irlandesi, visigoti e gallici. Questi rituali vanno unendo il mondo dei vivi e quello dei morti, benché ancora fino al XII secolo ci sarà una certa disomogeneità nelle diverse aree cristiane d'Europa. Nelle mani dei chierici carolingi gli elementi dei rituali delle precedenti tradizioni si fondono in una nuova e univoca risposta alla morte e ai morti, che durerà per tutto il medioevo latino. Da fine VIII secolo, con la riforma carolingia, cambia quindi il rito della morte: non più la famiglia bensì la comunità ecclesiastica in generale accompagna l'anima del morente, il cui corpo viene sepolto in cimiteri di chiese parrocchiali insieme con gli altri membri della comunità dei fedeli in attesa della resurrezione. Le tombe sono ora caratterizzate da un'idea di umiltà e anonimato, poiché comunità dei vivi e dei morti sono unite, in generale, nell'*Ecclesia*. Al centro della ritualità si situa il clero, che assume anche l'incarico di conservare la memoria (vedi i *libri memoriales*⁶⁸). La struttura della società dei vivi viene riprodotta nella terra dei cimiteri: la sepoltura diventa segno tangibile di appartenenza a una comunità, l'*Ecclesia*, da cui un nuovo principio di inclusione ed esclusione⁶⁹. Il

⁶⁶ vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 186 – 97, pp. 65 – 8; sull'evoluzione dei rapporti Chiesa – Stato in epoca carolingia e il conseguente allargamento della collaborazione verso un impero cristiano: De Clerq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, pp. 109 – 114;

⁶⁷ vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 107 – 23, pp. 39 – 44;

⁶⁸ vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 169, p. 59;

⁶⁹ sul principio di inclusione ed esclusione per cristiani e non, implicito nel rituale della consacrazione del cimitero: Athelstani, *Leges Ecclesiasticae VII (De perjuris): Qui falsum juramentum praestat, et inde convictus fuerit, nunquam ei imposterum fides habeatur, neque in aliquo consecrato coemeterio jaceat, quando moritur*. La consacrazione determina l'esclusione di chi non fa parte di una comunità e l'obbligo per i membri della stessa di essere sepolti in un determinato luogo;

presupposto del cimitero comunitario è quello monastico che dà stabilità (virtù benedettina essenziale) e ricrea una famiglia, anche se, appunto, non più intesa in senso biologico. Nei cimiteri cristiani il clero tende perciò a erigere delle barriere prima simboliche e poi fisiche per distinguere fedeli e non, oltre ai cristiani di *status* più elevato, scoraggiando le sepolture miste, nel tentativo di attribuire a ognuno un posto nella gerarchia mortuaria: la Chiesa reclama cioè il diritto di giudicare i defunti e determinarne il destino, così come Cristo ne pesa le anime. Da questo presupposto si delinea una precisa topografia delle sepolture cristiane che indica il posto assegnato ai morti nell'aldilà e che nel mondo post carolingio va affermandosi definitivamente⁷⁰.

Dal rapido quadro sin qui realizzato sull'evoluzione del significato del termine cimitero e della struttura delle aree sepolcrali e delle caratteristiche dei rituali funebri, emergono alcuni spunti di interesse che ritengo opportuno analizzare in maniera più specifica. Prenderò quindi in considerazione singolarmente i luoghi della memoria, ossia le caratteristiche dei *layout* delle aree cimiteriali, e le forme della memoria, ovvero gli ambiti o gli oggetti materiali in cui vengono fatti confluire gli investimenti funebri. Prima sarà però utile chiarire altri due aspetti e cioè il significato delle idee di sacro, santo e religioso, e l'evoluzione dei rapporti tra il mondo dei vivi e quello dei morti, fondamentali per spiegare le modalità del passaggio dalla necropoli tardo antica al *cymiterium christianorum* di età carolingia.

2. Sacro, santo, religioso e riti di consacrazione nel mondo romano: per una definizione dei limiti d'azione

Gli autori cristiani antichi non vogliono inquadrare Dio in un determinato luogo, al fine di distinguerlo dalle divinità pagane le quali sono invece legate a dei luoghi specifici: con questa premessa si giustifica l'iniziale disinteresse da parte della Chiesa per la localizzazione del sacro. Durante il tardo antico tuttavia, cresce, nell'ambito della definizione e della costruzione dell'idea di *Ecclesia*, l'interesse per la spiritualizzazione e la spazializzazione della società, nonostante per un lungo periodo sia tollerato l'uso di

⁷⁰ Effros, *Beyond cemetery walls*, pp. 1 – 8; Lauwers – Treffort, *De l'inhumation privilégiée à la sepulture de prestige*, pp. 444 – 6; Treffort, *L'Eglise carolingienne et la mort*, pp. 153 – 4; Canetti, *La città dei vivi e la città dei morti*, pp. 220 – 1; sul IX secolo come apice del processo di "cristianizzazione" della morte e i suoi prodromi già da metà VIII: Paxton, *Christianizing death*, p. 1; sul ruolo del clero carolingio come gestore dei codici lessicali e immaginari della sacralità in quanto fonti di consenso e coesione sociale, anche: Canetti, *Il passero spennato*, pp. 14 – 5;

spazi e *mores* antichi. Dal IX secolo sepolture e abitati sono oramai vicini: scompaiono progressivamente le sepolture isolate, singole o familiari e le necropoli in campo aperto, mentre, parallelamente, prima piccoli gruppi di tombe, poi vere e proprie aree funerarie riservate ai cristiani, si vanno raggruppando intorno agli edifici di culto in prossimità degli abitati, sancendo la fine dell'antica separazione *extra – intra muros*. Tra XII e XIII secolo si generalizza e definisce questo ancoramento di gruppi di abitanti intorno a dei luoghi fissati, ossia l'edificio di culto come la chiesa col suo camposanto. Sono luoghi che vengono progressivamente sacralizzati per mezzo di un apposito rito di consacrazione che va definendosi a partire dal X secolo. Tra XII e XIII secolo infatti si definisce l'idea di un *locus congruus/specialis* in cui la manifestazione di Dio è più forte che in altri⁷¹. Con Onorio Augustodense la spiritualizzazione della società avviene attraverso il battesimo e l'ancoramento nello spazio della chiesa e del cimitero: il battesimo dà l'appartenenza a una comunità la quale si riproduce, dopo la morte, nel cimitero. L'*ecclesia*, unita al cimitero, dà l'*Ecclesia*⁷². Se si parla di spazi consacrati è però necessario chiarire il significato di “sacro” risalendo all'epoca romana.

Nel diritto romano infatti esistono luoghi e beni di diritto umano e divino, denominati rispettivamente sacri, santi e religiosi. Le *res divini iuris* (Gaio, II secolo) implicano la loro inviolabilità e l'inalienabilità, quindi anche un significato patrimoniale⁷³.

1- Sacri sono quelli pubblicamente consacrati a una divinità⁷⁴.

⁷¹ Sinodo Arras (1025): *in sinu matris ecclesiae*;

⁷² Honorius Augustodensis, *Gemma animae* (1250 circa) I.CXLVII (*De coemeterio*): *Coemeterium, quod dicitur mortuorum dormitorium, est Ecclesiae gremium, quia sicut saeculo mortuos de utero baptismatis Christo genuit, ita postmodum carne mortuos gremio suo confovens aeternae vitae reddit*. Hincmari Rhemensis, *Collectio de ecclesiis et capellis*: la Chiesa unisce in un solo corpo, il *christianorum corpora*, vivi e morti; Amalarius, *Liber Officialis* 1.3, c. 2 (*De situ ecclesia*): la Chiesa è l'assemblea dei fedeli in una casa (*in domo*), detta *ecclesia* perché appunto contiene l'*Ecclesia*. Relativamente al processo di ideazione dell'*Ecclesia*: vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 60 – 2, pp. 26 – 7; Lauwers, *Le cimetière dans le moyen age latin*, pp. 1046 – 54; Lauwers, *Naissance du cimetière*, pp. 11 – 15;

⁷³ *Dig.* (530 – 533) I.8, XI.7: le cose di diritto divino non appartengono ad alcuno; Paul., *Dig.* XLVII.12.4: *Sepulchra hostium religiosa nobis non sunt*; *Inst.* II.1.7-10 (*De rerum divisione*): *Nullius autem sunt res sacrae et religiosae et sanctae: quod enim divini iuris est, id nullius in bonis est*; sui luoghi sacri, santi e religiosi anche: Bourdieu A., Scheid J., *Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue*, pp. 60 – 1;

⁷⁴ *Dig.* I.8.6, I.8.9; Gaius, *Inst.* II.4: *Sacrae sunt, quae diis superis consecratae sunt*; consacrati da parte dei Pontefici: *Inst.* II.1.8: *Sacra sunt, quae rite et per pontifices Deo consecrata sunt [...] quae etiam per nostram constitutionem alienari e obligari prohibimus, excepta causa redemptionis captivorum*;

- 2- Santi sono quelli difesi e protetti dagli attacchi degli uomini per mezzo di una sanzione. Questi luoghi non sono sacri (non sono quindi consacrati agli dèi), né profani e godono del diritto d'asilo per chiunque entri all'interno del loro perimetro⁷⁵.
- 3- Religiosi sono i luoghi in cui riposano i resti di un defunto, le *reliquiae*⁷⁶. Dopo il II secolo il luogo religioso è strettamente quello con funzione funeraria⁷⁷. Esso necessita di una *iuxta sepultura* e assume il proprio carattere religioso grazie alla potenza esercitata dal defunto, il quale viene assimilato ai Mani: è il corpo sepolto che fa la tomba⁷⁸. Dalla deposizione di un corpo nasce un *sepulchrum* e dall'interramento della sepultura nasce il *locus religiosus*: inviolabile, inalienabile, inafferrabile e privato (mentre i luoghi sacri sono sempre pubblici)⁷⁹. Esiste infatti il diritto di scegliere il luogo per la sepultura all'interno dei propri fondi, ma non *in alieno loco*, altrimenti esso non potrà divenire *locus religiosus*⁸⁰.

⁷⁵ *Dig.* I.8.8; *Inst.* II.1.10: *Sanctae quoque res, veluti muri et portae, quodammodo divini iuris sunt et ideo nullius in bonis sunt. Ideo autem muros sanctos dicimus, quia poena capitis constituta sit in eos qui aliquid in muros delinquerint. Ideo et legum eas partes quibus poenas constituimus adversus eos qui contra leges fecerint sanctiones vocamus*; sulla sanzione anche: *Dig.* I.8.9; sul diritto d'asilo: *Th* IX.45.4 (419, 431), poi anche nel Breviario di Alarico (506), con grande influenza in Occidente. In ambito romano sante sono anche le mura della città, *l'urbs iuxta*;

⁷⁶ *Dig.* XI.7.2, XI.7.4: *naturaliter videtur ad mortuum pertinere locus in quem infertur*; Gaius, *Inst.* II.4: *religiosae res sunt quae dis Manibus relictas sunt*; *Inst.* II.1.9: *Religiosum locum unusquisque sua voluntate facit, dum mortuum infert in locum suum*; *CJ* III.44 (*De religiosis et sumptibus funerum*); *CJ* VIII.16.3 (a.215): *Si monumento corpus filiae tuae intulisti, religiosum id fecisti: quo facto obligari a quoquam prohibente iuris religione non posse in dubium non venit*;

⁷⁷ da cui la definizione dello *ius sepulchri*;

⁷⁸ da questo fatto, per il giurista Gaio, se sono sacri i luoghi consacrati agli dèi del cielo (nell'ambito del diritto giustiniano cristianizzato di VI secolo, consacrati a Dio) allora sono religiosi quelli abbandonati ai Mani;

⁷⁹ il termine *religiosus* deriva infatti dal verbo *re – ligare*, ossia “legare”, “attaccare”, da cui l'idea di eterna inafferrabilità dei *loci religiosi*. Sul tema anche: Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, pp. 58 – segg.; Zoz, *Sepultura in luogo non consentito*, pp. 481 – 91;

⁸⁰ *Ulp.*, *Dig.* L.16.60: *il locus religiosus come portio fundi*; *Pomp.*, *Dig.* II.14.61: *Nemo efficere potest, ne sibi locum suum dedicare liceat aut ne sibi in suo sepelire mortuum liceat [...]*; *Marcian.*, *Dig.* I.8.6.4: *Religiosum autem locum unusquisque sua voluntate sua facit dum mortuum infert in locum suum*; *Ulp.*, *Dig.* XI.7.4: *[...] tunc locus fit religiosus, cum defuncti fuit*; *Inst.* II.1.9: *In communem autem locum purum invito socio inferre non licet [...] locum religiosum non facere*; sul *locus religiosus* anche: De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, p. 60; Ducos, *Le tombeau, locus religiosus*, pp. 135 – 44. Sulla tripartizione indicata nelle *Institutiones*: Thomas, *The Institutes of Justinian. Text, translation and commentary*, p. 75;

Nel diritto romano è infatti importante la definizione dei limiti di inalienabilità: luoghi e monumenti riservati ai defunti non possono essere patrimonio che rientra negli scambi commerciali⁸¹. La vendita è possibile solo nel caso in cui sia mantenuta la funzione sepolcrale. Talvolta, proprio per questo privilegio di inalienabilità, i fondatori, che detengono lo *ius sepulchri*, ossia il diritto decisionale sulla sepoltura, cercano di far estendere lo stesso a strutture e spazi annessi al sepolcro, ma il fisco garantisce lo *status* patrimoniale privilegiato solo per i sepolcri stessi. La tendenza è pertanto quella di considerare come tali soltanto gli spazi occupati materialmente dai defunti, quindi per contatto o contiguità con gli stessi. Il sepolcro è quindi *res religiosa* che, nel mondo romano, può essere soltanto una parte di suolo italico⁸². Qualora infine il carattere inalienabile del *locus religiosus* venga violato, come nel caso di qualunque altra

⁸¹ Extra patrimoniali: Labeo, *Dig.* XLIII.24.13.5: *sepulchri nemo dominus*; Ulp., *Dig.* VIII.5.1: *sepulchra domini nostri non sunt* (cf. Gaius 2.1.6: *extra patrimonium*). Fuori dai commerci: Pomp., *Dig.* XVIII.1.6: *sacra et religiosa loca aut quorum commercium non sit*; *CJ* IX.19.1 (a. 240): *Res religioni destinatas, quin immo religionis effectas, scientes qui contigerint et emere et distrahere non dubitaverint, tametsi iure venditio non subsistat, laesae tamen religionis in crimen inciderunt*. Inalienabili: Ulp., *Dig.* XI.7.6.1; *CJ*, III.44.9 (a. 245); è interessante incontrare il divieto di vendita di sepolture ancora nell'895 al Concilio di Treviri: c. 16 (*Ut sepulturam morientium nemo vendat*). Non gravati da un vincolo di servitù: Iavolenus, *Dig.* VIII.4.4. Non rivendicabili come privati: Paul., *Dig.* VI.1.23.1; *CJ* III.44.4. Non utilizzabili come garanzia: *CJ* VIII.16.3 (a. 215) e III.44.2 (a. 216). Non inseribili in alcuna stipulazione: Paul., *Dig.* XLV.1.83.5: *sacram vel religiosam rem vel usibus publicis in perpetuum relictam ut forum vel basilicam aut hominem liberam inutiliter stipulo* ("stipulo inutilmente allorché l'oggetto dell'obbligazione sia una cosa sacra, religiosa o lasciata permanentemente in uso pubblico, come un foro o una basilica, o allorché sia un uomo libero"), in cui si trova l'associazione tra la libertà umana e il regime di indisponibilità delle cose. Sul carattere immobiliare dei *loci religiosi*: Thomas, *Corpus aut ossa aut cineres*, pp. 73 – 7; De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, pp. 52 – 65;

⁸² Cic., *Phil.* IX.14: *Nam priusquam in ossa iniecta gleba est, locus ille ubi crematum est corpus, nihil habet religionis: iniecta gleba tum et illic humatus est, et sepulchrum vocatur, ac tum denique multa religiosa iura complectitur; e: sepulchrorum sanctitas in ipso solo est*; Verrius Flaccus, *ap. Festus* 348 e 350: *religiosum sepulchrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit*. Secondo i Pontefici il *sepulchrum* come *iura religiosa* può essere anche semplicemente una sepoltura ricoperta di terra mediante un rito, mentre per il diritto civile basta (o è necessaria) la presenza del corpo: Gaius 2.6 – 7 (Marcian., *Dig.* I.8.6.4): *religiosum autem locum unusquisque sua voluntate facit, dum mortuum infert in locum suum*. Il fatto che una porzione di suolo, soltanto italico, possa essere *res religiosa*: De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, p. 52;

forma di violazione della sepoltura, potrà essere iniziata l'*actio de sepulchro violato*⁸³.

4- Il *locus purus* è infine un luogo né sacro, né santo, né religioso, quindi a disposizione dei viventi, senza restrizioni⁸⁴.

È quindi essenziale capire cosa può essere definito come “tomba”, dal momento che essa, in quanto *res religiosa*, dà a un luogo specifico il carattere religioso che lo rende privilegiato nell’ambito del diritto, oltre ad assicurare il corpo in essa contenuto tanto da renderne proibita l’esumazione e ogni altra forma di disturbo.

- *Sepulchri autem appellatione omnem sepulturae locum contineri*: l’appellativo di tomba indica tutto il luogo della sepoltura⁸⁵.
- *Monumentum sepulchri id esse, quod monumenti, id est causa muniendi eius loci factum sit, in quo corpus impositum sit*⁸⁶.
- Secondo Celso (III secolo) infine: *Sepulchrum est, ubi corpus ossave hominis condita sunt [...] non totius, qui sepulturae destinatus est, locus religiosus fit, sed quatenus humatum est*⁸⁷.

Esiste cioè una sostanziale differenza tra *sepulchrum* e *monumentum* (il primo religioso e il secondo sacro) ossia la presenza di un corpo nel sepolcro, il quale altrimenti è soltanto un monumento⁸⁸. I *monumenta* sono segni della memoria, come i cenotafi, pur non cadendo mai nel paradosso greco della tomba vuota; sono poi le pratiche sociali ad associare memoria e tombe, assicurando così le fondazioni perpetue. I resti su cui si fonda il concetto di sepolcro sono necessariamente quelli di un corpo intero, cremato o inumato, anche qualora la presenza dello stesso sia garantita soltanto dalla testa o dall'*imago* (della testa stessa) la quale, essendo realizzata per contatto fisico con il defunto, può appunto

⁸³ *Dig.* XLIII.24.22; per la descrizione dell'*actio* e relativamente alle forme di violazione: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 224 – 30, pp. 78 – 9;

⁸⁴ *Dig.* XI.7.2;

⁸⁵ *Ulp., Dig.* XLVII.12.3.2;

⁸⁶ *Macer, Dig.* XI.7.37;

⁸⁷ *Ulp., Dig.* XI.7.25;

⁸⁸ *Flor., Dig.* XI.7.42: paragona *sepulchrum* a *taphios*, in quanto contenente un corpo. Un *monumentum* richiesto prima della sepoltura è *sub ascia*;

sostituire il corpo vero e proprio⁸⁹. Un corpo smembrato non può rendere religiosi diversi luoghi, da cui il problema, con la diffusione del culto dei santi martiri, dello *status* e dei poteri da attribuire alle reliquie⁹⁰. Riunire ceneri od ossa equivale a ridare unità al corpo e quindi una *iuxta sepultura*: la ricostruzione dei corpi smembrati è perciò un obbligo religioso con ripercussioni giuridiche rilevanti. È infatti la materiale totalità del corpo a garantire, insieme a una forma immateriale della memoria garantita dalle pratiche sociali, la perpetuità del sepolcro, con tutti i privilegi che ne conseguono. *Corpus, ossa, cineres* altro non sono che maniere metonimiche per affermare che in un certo luogo sono sepolti dei resti umani, dei corpi. Nei *loci religiosi* infatti non sono sepolti dei cadaveri, bensì appunto dei corpi, poiché la presenza di un cadavere per definizione sarebbe vietata, dal momento che esso identifica un corpo morto, ma privo di sepoltura e abbandonato. Il cadavere viene “trasformato” in corpo, che può essere sepolto, mediante il rito funebre, il *funus*, diventando così “resti imputrescibili”⁹¹.

La stessa legislazione sulla violazione delle sepolture e dei sepolcri che, come visto, prevede l'*actio de sepulchro violato*, si basa su un postulato: è la tomba a essere *res religiosa* e non il *corpus humatus* al suo interno benché sia proprio questo, con la sua potenza, a rendere *religiosus* il *locus*. L'esumazione del corpo infatti rende quest'ultimo

⁸⁹ Dig. XI.7.44: *cum in diversi loci sepultum est, uterque quidem locus religiosus non fit, quia una sepultura plura sepulchra efficere non potest: mihi autem videtur illum religiosum esse, ubi quod est principale conditum est, id est caput, cuius imago fit, inde cognoscimur*. Importante l'idea di contatto, sia in senso negativo di contaminazione che positivo, da cui poi l'idea di santità per contatto e l'*ad sanctos*. Importante anche evidenziare che “nel mondo romano la sepoltura dell'*imago* è compiutamente (e giuridicamente) equivalente a quella del corpo reale. [...] il *sepulchrum* è identificato necessariamente dalla presenza del cadavere inumato o di un suo sostituto metonimico, l'*imago*” (Canetti, *Frammenti di eternità*, p. 182, n. 121);

⁹⁰ vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 340 – 66, pp. 118 – 26;

⁹¹ l'esortazione a non lasciare un cadavere insepolto in: Ulp., Dig. XI.7.43. Thomas, *Corpus aut ossa aut cineres*, p. 98; De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, pp. 43 – 52; Allara, *Corpus et cadaver, la “gestion” d'un nouveau corps*, pp. 69 – 79; sui cadaveri dei martiri: Th IX.19.4 (Costanzo II, 357): *vivos polluant*; Th IX.17.5 (Giuliano, 363): *quod efferri cognovimus cadavera mortuorum per confertam populi frequentiam [...], quod quidem oculos hominis incestat aspectibus*. Il problema legato all'idea di contaminazione e alle reliquie dei santi martiri è particolarmente importante a partire dal IV secolo con l'“invasione” delle stesse presso gli abitati e l'inumazione *ad sanctos*. Lo *status* privilegiato di corpo garantisce anche dei vantaggi in caso di azioni legali intraprese da creditori, le quali devono essere iniziate *ex novo* quando un corpo è stato preparato per la *iuxta sepultura* mediante il *funus*, pena l'accusa di sacrilegio nei confronti dell'accusatore (CJ IX.19.6, citato oltre il testo in corrispondenza della nota 239, p. 81);

cadavere e di conseguenza toglie il carattere privilegiato al luogo in cui era sepolto, pertanto anche una *translatio* necessita di essere regolamentata per mezzo di un *piaculum*, un sacrificio espiatorio, poiché altrimenti essa rappresenterebbe un delitto religioso in quanto soppressione dello *status* di un sepolcro nel momento in cui esso viene svuotato della propria sostanza. Come corollario allora, nel caso in cui una *translatio* non abbia trasformato in *religiosus* un *locus purus*, una successiva esumazione o espulsione è consentita. Anche nel caso della *contrectatio* di corpi, ossia un sequestro per scopi vari, l'attenzione del legislatore è rivolta, più che al danno inferto al cadavere stesso, all'impedimento della sua *iuxta sepultura*, cosa che lo renderebbe corpo e che renderebbe *religiosus* il *locus* stesso. È da qui che nasce infatti la legislazione contro le azioni volte a disturbare il *funus*, il rituale che accompagna il cadavere verso il *sepulchrum*. L'attenzione al *locus religiosus* è infine ancora evidente nei casi di riparazione dei sepolcri, consentita purché non vi sia contatto col corpo sepolto, sempre per timore di una contaminazione⁹². È soltanto dal IV secolo che anche la profanazione del corpo è punita in quanto tale: fino a questo periodo la stessa interdizione all'accesso a un *locus religiosus*, come visto, si basa sul principio della protezione del *locus* stesso, più che su quella del suo contenuto, ossia il *corpus*. Mentre gli Edili hanno compiti di sorveglianza generale sulle sepolture⁹³, è il *Pontifex* a legiferare relativamente alla *res religiosa*, infatti egli: decide il carattere religioso di qualcosa⁹⁴, autorizza le *translationes*⁹⁵ e la legittima riparazione dei sepolcri e dei monumenti funebri, per non incorrere nell'*actio de sepulchro violato*⁹⁶. La stessa pratica delle tombe ereditarie dimostra quanto promiscuo potesse essere il loro carattere e quindi il concetto stesso di *res religiosa*, oltre a

⁹² Marcian., *Dig.* XLVII.12.7: *sepulchri deteriorem condicionem fieri prohibitum est: sed corruptum et lapsum monumentum corporibus non contactis licet*. Sul problema della contaminazione, l'esumazione che rende un corpo nuovamente cadavere, la riparazione di monumenti e le *translationes*, anche: Thomas, *Corpus aut ossa aut cineres*, pp. 92 – 105; Estiez, *La translatio cadaveris, le transport des corps dans l'antiquité romaine*, pp. 101 – 8;

⁹³ De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, pp. 139 – segg.;

⁹⁴ Cic., *De Legibus* II.55;

⁹⁵ Ulp., *Dig.* XI.7.8 e 44; *Dig.* XLVII.12.3.4 in cui Settimio Severo autorizza una *translatio* verso il luogo di sepoltura definitiva; *CJ* III.44.10 (a. 287, Diocleziano – Massimiano): *Si necdum perpetuae sepulturae corpus traditum est, translationem eius facere non prohiberis*;

⁹⁶ Ulp., *Dig.* XI.8.5.1; Marcian., *Dig.* XLVII.12.7;

confermare le ragioni economiche e patrimoniali alla base di violazioni e alienazioni⁹⁷. Il fatto poi che soltanto tra II e III secolo nasca la nozione di *ius sepulchri* giustifica la diffusione delle ammende sepolcrali, a difesa delle tombe familiari, le quali si basano su due postulati: che non vi siano introdotti corpi alieni e che il sepolcro non sia venduto. Quando infatti dal II secolo, parallelamente alla definizione del diritto sepolcrale, si evolve anche l'idea di *familia*, la tomba familiare altro non è ormai che una tomba personale, da cui deriva la crescente diffusione delle sanzioni per far fronte ai decadenti *mores* di un'istituzione ormai moribonda⁹⁸.

La grande attenzione nella definizione giuridica dei luoghi nel mondo romano dimostra quindi che essa ha delle importanti implicazioni sociali e patrimoniali, al di là di quelle religiose e spirituali. La categoria del religioso viene razionalizzata per servire nell'elaborazione di regole sulla gestione mondana dei beni, delle proprietà e degli scambi. Le stesse categorie di puro e impuro sono delle costruzioni giuridiche: il luogo puro è quello senza affezione funeraria, e perciò non può essere eternamente immobilizzato dal diritto dei defunti, potendo così rientrare nella sfera dei commerci. In questo senso, secondo il Thomas, è possibile affermare che proprio il diritto sepolcrale conferisce l'impurità ai luoghi cui si riferisce. L'extra patrimonialità dei luoghi religiosi si basa infatti sul postulato che i resti dei defunti danno alle aree caratterizzate da fondazioni funerarie un'immobilità appunto eterna. Pertanto le categorie antropologiche e religiose di puro e impuro non sono a Roma la giustificazione del diritto, ma solo degli strumenti per trasformare i tabù in tecniche di gestione patrimoniale: una linea sulla quale si articolerà l'attività consacratrice dei canonisti del periodo carolingio e post carolingio⁹⁹.

⁹⁷ Gaius, *Dig.* XI.7.5: tombe familiari ed ereditarie. Per quanto riguarda il diritto classico: Cic., *De Legibus* II.55: in cui distingue tra sepolcri familiari riservati ai discendenti di sangue, eredi o meno, che terminano con la sepoltura dell'ultimo portatore del nome di famiglia e che rispettano la purezza e l'autonomia della *res sacra*, e tombe ereditarie riservate ai parenti testamentari, di sangue o meno, ma legati al fondatore (come gli schiavi affrancati), le quali però hanno una concezione più promiscua della *res sacra*. De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, pp. 93 – 103;

⁹⁸ De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, pp. 103 – segg.;

⁹⁹ Thomas, *Corpus aut ossa aut cineres*, pp. 105 – 12, cui però il Canetti imputa “una prospettiva troppo razionalistica, mirante a una radicale e anacronistica separazione tra la sfera del diritto e quella delle credenze religiose. Il diritto romano avrebbe fatto astrazione dai territori dell'immaginario tanatologico interessandosi ai morti soltanto per scopi funzionali, cioè a dire per farne gli elementi distintivi di una particolare categoria di beni (quelli inalienabili e inviolabili, esclusi da ogni forma di commercio) nell'ambito più generale della classe giuridica delle cose. Attraverso le prescrizioni del diritto funerario noi avremmo accesso soltanto a un mondo di cose e di oggetti che non ha a che fare principalmente con i

Nel VII secolo, con Isidoro di Siviglia, sacro è il luogo consacrato a Dio, santo quello marcato da una qualche forma di santità e protetto da sanzione, religioso semplicemente quello consacrato, o abbandonato, agli dèi inferiori. C'è evidentemente una maggior confusione rispetto alle definizioni del diritto romano riguardo l'idea di religioso. Non c'è inoltre ancora alcun riferimento al cimitero, dimostrando che a questa data non esiste una definizione cristiana di uno spazio funerario collettivo.

Tra IX e XI secolo poi, le autorità ecclesiastiche (vescovi carolingi prima e i Gregoriani poi) nell'orbita di un progetto di riforma della società e della disciplina ecclesiastica, si oppongono alle appropriazioni (quindi al *dominium*) di *res ecclesiae* da parte degli aristocratici, riprendendo i concetti di *res sacrae*, *sanctae* e *religiosae* dal diritto giustiniano. Ciò che è consacrato a Dio, quindi le *res sacrae*, appartiene alla Chiesa ed è inalienabile, poiché è *res nullius*¹⁰⁰. In questo ambito Incmaro di Reims,

morti ma con le loro sepolture e con gli spazi e gli edifici pertinenti, che non sarebbero trattati dai giuristi e dai legislatori come simboli e segni di un mondo di credenze relative ai morti e alla morte" (*Frammenti di eternità*, p. 62, n. 73);

¹⁰⁰ *Concilio Aix-la-Chapelle* (836), c. VII: *res ecclesiae non sunt propriae sed communes*; c. XXXII: *ea, quae Domino consecrantur, ad jus pertineant sacerdotum*. Per quanto riguarda i Gregoriani dell'XI secolo: Anselmi Lucensis, *Collectio canonum*, lib. V (*De ordinationibus ecclesiarum et de omni iure ac statu illarum*), c. 46: *Quod res sacrae nullius sunt nec alienari debent nisi pro captiuis*. <Ex> *Justiniani imperatoris libro institutorum II*. *Nullius autem sunt res sacrae et religiosae et sanctae; quod enim divini iuris est, id nullius in bonis est. Sacra sunt [...]*; lib. V, c. 33: *Quod res ecclesiae non propriae sed communes debent esse*; lib. V, c. 34: *Ut propriis usibus non applicetur quod pro communi utilitate datur*; lib. V, c. 35: *Quod sacrilegium est ea retinere quae sanctis locis relinquuntur*; Deusdedit, *Collectio canonum*, lib. III (*De libertate Ecclesie et rerum eius et cleri*), c. 279: *Ex II libro institutorum imperatoris Iustiniani cap. I*. *Nullius autem sunt res sacre et religiose et sancte [...]*; *Libellus contra invasores et symoniacos: Restat ostendere quod laicis non liceat in ecclesia dominium habere nec res earundem in sua iura transferre. [...]* *Ex libro secundo institutorum Iustiniani imperatoris cap. L*: *Nullius autem sunt res sacrae et religiosae. Quod enim divini iuris est, id nullius in bonis est; sacrae vero sunt, quae rite ad ministerium Dei dedicata sunt [...]* (in cui troviamo l'idea del rito di consacrazione a Dio); Ivonis Carnotensis, *Decreti pars III (De Ecclesia)*, c. 193 (*Quod quidquid divini iuris et sacrum est, in nullius sit bonis. Libro II, titulo primo*): *Nullius autem sunt res sacrae, et religiosae, et sanctae. Quod enim divini iuris est, id nullius in bonis est. Sacra enim sunt quae rite, et per pontifices Deo consecrata sunt, veluti aedes sacrae et dona, quae rite ad ministerium Dei consecrata sunt: quae etiam per nostram constitutionem alienari et obligari prohibemus, excepta causa redemptionis captivorum. Item. Sanctae quoque res, veluti murus et portae quodammodo divini iuris sunt, et ideo nullius in bonis sunt. Ideo autem muros sanctos dicimus, quia poena capitis constituta est in eos, qui aliquid in muros delinquerint*. In questo senso il furto in uno spazio consacrato è sacrilegio: dal sacrilegio di cose sacre con Agostino, a quello di luoghi sacri; *Concilio Quierzy* (857): *Collectio de raptoribus*; Ivonis Carnotensis, *Decreti pars III (De ecclesia)*, c. 193, col. 244: riprende *Institutiones* per condannare rapine e appropriazioni di *res ecclesiae* da parte di laici. Sull'importanza della consacrazione per l'attribuzione dei beni alla Chiesa a partire dall'VIII secolo, anche: De Clerq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, pp. 303 – 304;

riprendendo Gregorio Magno, considera però impossibile la consacrazione di un luogo che in precedenza abbia avuto funzione sepolcrale, benché nella pratica esistano esempi di edifici di culto sorti su antecedenti spazi funerari, nonostante poi nelle norme altomedievali si trovi una distinzione tra l'edificio di culto e l'*atrium* polifunzionale in cui possono esserci anche delle sepolture¹⁰¹.

Con il XII secolo infine, per mezzo dell'azione dei decretisti che riprendono il Decreto di Graziano del 1140, reintroducendovi la tripartizione della *res* dal diritto romano, la *potestas* di un edificio, o di un luogo consacrato, è della Chiesa e pertanto il rito di consacrazione diventa uno strumento di impianto locale e conquista universale. Ciononostante ancora fino al XIII secolo si assiste a compravendite di aree cimiteriali, anche se il loro carattere sacrale e inalienabile le escluderebbe dai commerci¹⁰².

La consacrazione di cimiteri ed edifici di culto è una peculiarità occidentale¹⁰³: con essa un luogo diventa sacro dal momento che raggruppa la comunità dei vivi e quella dei morti mentre, come visto, nel mondo romano la sacralità era associata solo alla tomba

¹⁰¹ l'opposizione di Incmaro di Reims alla consacrazione di aree con precedente funzione sepolcrale in: *Collectio de ecclesiis et capellis*, p. 81: *Mysterium autem, quia nova ecclesia non sacratur [...], si ibidem fuerit corpus humatum, sed post consecrationem corpora vel reliquiae sanctorum in ea ponuntur*. Per Gregorio Magno infatti per consacrare un luogo (cercando di evitare quelli anticamente pagani) non deve esserci stata alcuna sepoltura prima: idea inserita, nel VII secolo, nel *Liber Diurnus* della cancelleria pontificia;

¹⁰² Rufino di Bologna nella *Summa decretorum* (XII secolo) distingue tra *terra cimiteriata* (o *cimitero dedicata*) e *terra prophana* (*nondum religiose conditioni deputata*), affermando implicitamente che la *terra cimiteriata* è, per contrasto con quella *prophana*, religiosa. Nella *Summa «Elegantius in iure divino» seu Coloniensis* (XII secolo) la *terra cimiteriata* è qualificata come *sacra* e viene contrapposta alla *terra communis*, così come viene contrapposto il *locus communis* a quello *sanctus et religiosus et sacer* (utilizzando evidentemente le definizioni di *Inst.* II.1.8 e 10, e di *Dig.* I.8.6.4). Huguccio Pisanus, *Comment. in Decr.*, C. 13, q. 2, c. 12 e 14: [...] *cimiterium est locus sacer et religiosus; sepulcrum in loco prophano [...] est locus religiosus, sed non sacer* (distinguendo così i luoghi di sepoltura per i cristiani, sacri e religiosi, dai sepolcri per i non cristiani, religiosi, ma non sacri e infatti edificati su terra profana). Lauwers, *Le cimetière dans le moyen age latin*, pp. 1054 – segg.; sulla consacrazione come strumento per la definizione delle *res ecclesiae*: Lauwers *Le cimetière dans le moyen age latin*, p. 1061; Lauwers, *Naissance du cimetière*, pp. 30 – 4, 82, 104; sul *locus purus*: Thomas, *Corpus aut ossa aut cineres*, pp. 99 – segg.; sullo statuto giuridico dei sepolcri in epoca romana: Thomas, *Corpus aut ossa aut cineres*, pp. 73 – 81, 105 – 12; sulla tomba come *res religiosa*, anche: Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, pp. 58 – segg.; sulla definizione di tomba: Thomas, *Corpus aut ossa aut cineres*, pp. 77 – 8;

¹⁰³ il termine consacrazione deriva da *sacer – dos*, ossia “donatore di sacro”; Papias, *Vocabularium: Sacerdotes dicti quod sacrum dant cultibus divinis id est sacrificium. Est vero compositum ex greco et latino quasi sacrum dans*;

e non al defunto, sebbene la religiosità del luogo derivasse proprio da quest'ultimo. Nel IV – V secolo poi il culto dei santi martiri porta all'idea di circuire i *loca sancta*, definendo una “geografia del sacro”. È infatti a questo periodo che risalgono i più antichi riferimenti relativi a un processo di consacrazione articolato in fasi distinte: deporre le reliquie, ungere e infine celebrare una messa (analogia col battesimo). Il rito di consacrazione e il ruolo del consacratore (solitamente il vescovo) determinano l'affermazione di una autorità e della santità di una persona. Inoltre dall'idea di aderenza di religioso a religioso, nasce il principio di “attrazione della santità”, essenziale per le sepolture *ad sanctos*¹⁰⁴. La sacralità del cimitero non verrebbe pertanto solo dalla sua vicinanza a un edificio di culto, ma anche da una forza interna al cimitero stesso. Dal X secolo, con la *consecratio cimiterii*, ossia un solenne rito di consacrazione officiato da un rappresentante dell'autorità ecclesiastica, i cimiteri diventano delle aree sacre di inumazione collettiva, legate alle chiese per mezzo del loro inserimento nello stesso circuito, benché ancora fino al XIII secolo questo rituale sia episodicamente disomogeneo. Con questo rito viene inoltre sancito il principio di inclusione ed esclusione nei cimiteri parrocchiali e, come corollario, l'obbligo per tutti i cristiani di essere sepolti in questi luoghi: sacri, santi in virtù del perimetro all'interno del quale sono inseriti attraverso la definizione del circuito fatta durante il rito di consacrazione, e religiosi per la presenza dei defunti, ora esclusivamente cristiani¹⁰⁵.

3. Dall'extra muros all'intra muros: la fine della separazione tra vivi e morti

Nel mondo romano vige l'assoluta separazione tra vivi e morti con il *pomerium* come confine e i defunti sepolti *extra muros*, spesso lungo le vie d'accesso alle città¹⁰⁶.

¹⁰⁴ l'idea di aderenza di religioso a religioso in: *Dig.* VI.1.3;

¹⁰⁵ Lauwers, *Naissance du cimetière*, pp. 131 – 66. Sui cimiteri come spazi sacri, santi e religiosi: Lauwers, *Le cimetière dans le moyen age latin*, pp. 1054 – 61. Riguardo la definizione del principio di inclusione ed esclusione dei cimiteri parrocchiali: Athelstani (vedi sopra il testo in corrispondenza della nota 72, p. 29); Treffort, *Du cimiterium christianorum au cimetière paroissial*, p. 61;

¹⁰⁶ riguardo la legislazione contro l'*intra muros*: Cic., *De Legibus* II.23.58 (riprendendo le leggi delle XII Tavole X.1): *Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito*; II.24.61: *rogum bustumve novum vetat propius LX pedes adigi alienas aedes invito domino*; Th IX.17.6: *omnia quae supra terram urnis clausa vel sarcofagis corpora detinentur, extra urbem delata ponantur, ut et humanitatis instar exhibeant et relinquunt incolarum domicilio sanctitatem* (la quale include anche i sepolcri di apostoli, o martiri (Cuneo, *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, pp. 146 – 7)); *Dig.* XLVII.12.5: *Divus Hadrianus rescripto poenam statuit quadraginta aureorum in eos qui in civitate sepeliunt, quam fisco inferri iussit, et*

Tra IV e X secolo in Europa occidentale, prima in ambito urbano e poi rurale, con l'avvicinamento tra necropoli ed edifici di culto sotto pressione, più o meno diretta, della cristianizzazione, si articola il lungo processo di passaggio dalla sepoltura *extra muros* di tradizione romana a quella *intra muros* tipica dei cimiteri cristiani medievali: a fine XI secolo tutti gli abitanti di un villaggio avranno la possibilità di essere sepolti nei cimiteri delle chiese parrocchiali, consacrati attraverso la *benedictio* (o *consecratio*) *cymiterii*¹⁰⁷.

Intorno al IV secolo la diffusione del culto dei santi martiri e delle relative strutture (*memoriae*, *martyria* e *confessiones*), da cui deriva la conseguente proliferazione delle inumazioni *ad sanctos*, potrebbe essere all'origine delle prime fondazioni spontanee di chiese funerarie sub urbane: le future basiliche funerarie, dove vengono venerati appunto i santi martiri e si celebrano cerimonie funebri¹⁰⁸. La liturgia per i viventi è invece praticata *intra muros*, nelle cattedrali urbane gestite dal vescovo (la cui stessa residenza è all'interno delle mura cittadine), in cui non si seppellisce mai. Si potrebbe quindi affermare che reliquie, altari che le contengono (dando protezione alla città e

*in magistratus eadem qui passi sunt, et locum publicari iussit et corpus transferri. Quid tamen, si lex municipalis permittat in civitate sepeliri?; CJ III.44.12 (a. 290): Mortuorum reliquias, ne sanctum municipiorum ius polluat, intra civitatem condi iam pridem vetitum est; Concilium Massiliense (a. 533); Concilium incerti loci (post a. 614): ut intra septa monasterii (non) baptizetur nec missae defunctorum saecularium in monasterio (celebr)entur nec saecularium cor(pora) (ib)idem sepeliantur, forsitan (per)miso ponteficis; Synodus Diocesana Autissiodorensis (aa. 561 – 605): no interramenti nei battisteri; Concilio di Braga (a. 561), c. 18: Item placuit, ut corpora defunctorum nullo modo intra basilicam sanctorum sepeliantur, sed si necesse est, de foris circa murum basilicae usque adeo non abhorret. Nam si firmissimum hoc brebilegium usque nunc retinent civitates, ut nullo modo intra ambitus murorum cuiuslibet defuncti corpus humetur, quanto magis hoc venerabilium martyrum debet reverentia obtinere (si alla sepoltura in basiliche soltanto quando c'è disponibilità di spazi (di fatto solo per le élites)); Giona di Bobbio, "Vita" di san Vaast di Arras (a. 645): Quibus ille respondebit, saepius eum [Vaast] audire dicentem, quod nullus intra muros civitatis sepelire debuisse, quia omnis civitas locus debet esse vivorum, non mortuorum; Sinodo Aachen (a. 809): no *intra muros*. Da notare come, a partire dall'VIII secolo in particolare, le restrizioni alle sepolture *intra muros* si riferiscano a casi di inumazione all'interno degli edifici di culto (vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 122, pp. 43 – 4). Un esempio di sepoltura romana lungo le vie d'accesso alle città in: Sid., *Epp.* III.12; Tonybee, *Death and burial in the roman world*, pp. 73 – 4;*

¹⁰⁷ Bullough, *Burial, community and belief in the early medieval West*, pp. 180 – 1; Perin, *Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du Haut-Moyen Âge*, p. 26; sul ruolo che il dogma della comunione dei santi esercita nel raggruppamento dei defunti intorno alle chiese, Treffort, *Du cimiterium christianorum au cimitière paroissial*, pp. 55 – 8. Secondo il Reynaud il cimitero cristiano è il luogo privilegiato dell'incontro tra vivi e morti (*Les morts dans les cités épiscopales de Gaule*);

¹⁰⁸ si tratta di aree cimiteriali sub liminali extra murarie, che diventano luoghi di aggregazione per gruppi socialmente emarginati come poveri e donne; Brown, *Il culto dei santi*, pp. 57 e 60 – 3;

prestigio al vescovo¹⁰⁹) e culto dei santi martiri, portino progressivamente alla mutazione dei confini tra città e “non città”, alla rottura del tradizionale *limes* che separava vivi e morti e a una nuova topografia delle sepolture verso l'*intra muros* benché, ancora a metà del IV secolo, il cristianesimo non sia in grado di infrangere le tradizionali barriere tra il mondo dei vivi e quello dei morti.¹¹⁰ Quando poi nel IV secolo i martiri vengono portati nelle città, tra i vivi, si verifica una reificazione del corpo morto, nonostante l'idea della resurrezione¹¹¹.

È tuttavia solo tra V e VI secolo che si incontrano le prime inumazioni *intra muros*: l'area è quella della Gallia mediterranea e si tratta di sepolture privilegiate *ad sanctos* su licenza del vescovo, mentre per la maggior parte della popolazione prevale ancora la sepoltura *extra muros*¹¹². L'*ecclesia* primitiva, la cattedrale urbana, come detto mantiene il compito originario di raggruppare i fedeli viventi per celebrare i riti, mentre è la basilica sub urbana ad assolvere la funzione funeraria, forse come retaggio di una primitiva funzione fondatrice, conservando questa prerogativa almeno fino al 1000¹¹³.

¹⁰⁹ vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 340 – 52, pp. 119 – 122;

¹¹⁰ Perin, *Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du Haut-Moyen Âge*, pp. 10 – 4; Fevrier, *La mort chrétienne*, pp. 919 – 28; Harries, *Death and the dead in the late Roman West*; Effros, *Caring for body and soul*, pp. 72 – 9; Brown, *Il culto dei santi*, pp. 12 – 3 e 16; Canetti, *La città dei vivi e la città dei morti*, pp. 208 – 10, in cui l'autore riporta un'affermazione di Robert Herz, secondo cui: “l'esistenza stessa di un culto delle reliquie presuppone il concetto che tra la collettività dei vivi e quella dei morti non vi sia un'assoluta soluzione di continuità”;

¹¹¹ Canetti, *La città dei vivi e la città dei morti*, p. 212;

¹¹² Lauwers, *Naissance du cimetière*, pp. 25 – 30; Canetti, *Il passero spennato*, p. 47; Canetti, *La città dei vivi e la città dei morti*, p. 214. Anche il Fevrier dimostra che la sepoltura episcopale in cattedrale urbana, primo esempio di *intra muros* talvolta fatto risalire al IV secolo, non precede in realtà la metà del VI ed è documentata solo dal VII – VIII per l'Italia settentrionale (*La mort chrétienne*, p. 925), e anche il Wood (*Sépultures ecclésiastiques et sénatoriales*, p. 23), il Van de Noort (*The context of Early Medieval barrows in western Europe*) e la Treffort (*Du cimiterium christianorum au cimetière paroissial*, pp. 55 – 7) sono d'accordo con questa datazione. Esiste infine un'importante distinguo tra una tomba santa e una privilegiata: la presenza o l'assenza di manifestazioni miracolose, l'assimilazione della tomba all'altare, un *layout* che consenta ai fedeli di circolare intorno alla tomba (magari sopraelevata per poter essere meglio offerta alla venerazione) e il raggruppamento nel tempo di sepolture privilegiate intorno a quella santa, la quale dà a esse protezione grazie alla *virtus* del santo martire, tenendo lontani anche i potenziali violatori (Pietri, *Les sépultures privilégiées en Gaule d'après les sources littéraires*, pp. 133 – 7) (sulla protezione delle sepolture grazie alla *virtus* dei santi anche: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 355 – 9, pp. 122 – 3);

¹¹³ seppur con limitazioni, ad esempio vicino ai santi martiri e nei muri perimetrali, nonostante numerose eccezioni (Fevrier, *La mort chrétienne*, pp. 916 – 26); sul ruolo delle basiliche funerarie anche: Treffort, *Du*

Ciononostante, fin dal VI – VII secolo quest’ultima inizia ad accogliere comunità che si installano fuori dalle mura urbane, avvicinandosi così ai morti. Questo cambiamento nasce dall’evoluzione urbanistica (con l’allargamento del recinto urbano) e dal ruolo delle comunità religiose che fanno capo alla basilica funeraria monastica, trasformando la stessa nel monastero sub urbano prima e in un vero e proprio borgo poi. Qualora si incontrino casi di traslazione di reliquie in cattedrali urbane, che in epoca carolingia saranno protette in specifiche cripte o in strutture a cappelle multiple¹¹⁴, il fatto che si tratti di questo tipo di spoglie implica che non si fa riferimento a un corpo in decomposizione e quindi non si tratta di una sepoltura: l’idea di fondo è che, come Cristo, anche i santi martiri non siano morti e quindi non ci sia il pericolo della contaminazione, questo perché il culto delle reliquie desacralizza i corpi morti (e quindi le stesse aree sepolcrali), deviando la loro potenza verso alcuni defunti speciali, ovvero i santi¹¹⁵.

Sembra quindi possibile affermare che la *depositio ad sanctos*, pur essendo un caso di deposizione privilegiata capace di tracciare, attraverso la prossimità alla sepoltura santa, un diagramma del potere sociale all’interno della comunità cristiana, rappresenti il passo che prepara l’assunzione da parte della Chiesa della gestione delle pratiche funerarie¹¹⁶. Tuttavia, considerando l’esclusività di tale pratica e la presenza di aree di sepoltura miste, in questo momento non sembra ancora che la Chiesa abbia la capacità di imporre una forma di cimitero cristiano, presupposto essenziale perché il *limes* tra il

cimiterium christianorum au cimitière paroissial, p. 57; Reynaud, *Les morts dans les cités épiscopales en Gaule*, pp. 24 – 5, secondo cui però l’origine funeraria della basilica sub urbana risiede esclusivamente nella protezione delle sepolture di santi martiri;

¹¹⁴ il precedente è rappresentato, nel 385, dalla *translatio* di Gervasio e Protasio voluta da Ambrogio di Milano; sulla strutturazione delle zone di conservazione delle reliquie in epoca carolingia: Reynaud, *Les morts dans les cités épiscopales de Gaule*, p. 25;

¹¹⁵ Galinié, *Le passage de la nécropole au cimitière*, pp. 17 – 9. Sul ruolo della basilica funeraria sub urbana e quello delle comunità religiose, anche: Fevrier, *La mort chrétienne*, pp. 919 – segg.; Reynaud, *Les morts dans les cités épiscopales de Gaule*, pp. 24 – 7; Perin, *Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du Haut-Moyen Âge*; Brown, *Il culto dei santi*, p. 16. Sulla non mortalità dei santi martiri e la sacralità dei defunti: Harries, *Death and the dead in the late Roman West*, p. 59; Effros, *Caring for body and soul*, pp. 72 – 9; Canetti, *Il passero spennato*, p. 47; Canetti, *La città dei vivi e la città dei morti*, pp. 214 – 5;

¹¹⁶ Wood, *Sépultures ecclésiastiques et sénatoriales*, p. 23; Van de Noort, *The context of Early Medieval barrows in western Europe*; Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, pp. 65 – 6; Treffort, *Du cimiterium christianorum au cimitière paroissial*, pp. 61 – 2. Sul significato sociale della *depositio ad sanctos*: Brown, *Il culto dei santi*, p. 49;

mondo dei vivi e quello dei morti venga violato, come avverrà definitivamente solo dal X secolo¹¹⁷.

Se nel V secolo i defunti comuni sono ancora situati fuori dalle città, l'VIII sembrerebbe sancire l'entrata anche di questi nel recinto urbano, all'interno di prototipi dei cimiteri parrocchiali¹¹⁸. Ciononostante in questo momento il clero non è ancora il protagonista nella celebrazione dei rituali funebri, tranne per quelli di monaci o *élites* laiche che chiedono una sepoltura in chiesa¹¹⁹. Come visto in precedenza è infatti solo dal X secolo che si può far risalire l'uso dei primi cimiteri parrocchiali consacrati, dal momento che il termine *parochia* risulta essere ancora raro nell'XI e addirittura eccezionale nel X; da questo momento il clero andrà allora acquisendo un grande potere decisionale su dove e come seppellire i fedeli, preferendo alle tradizionali necropoli, presso tombe di fondatori o in campo aperto, i cimiteri parrocchiali¹²⁰. In questo nuovo ambito i divieti riguardano le inumazioni all'interno degli edifici di culto benché, anche a seguito della pressione degli aristocratici che cercano una nuova forma di sepoltura privilegiata, si vada verso un crescente permissivismo che porterà però anche a degli eccessi. Tra X e XI secolo infatti, per primi alcuni vescovi iniziano a essere sepolti nel sottosuolo delle cattedrali urbane, mentre dal XII il diritto si estende anche ai laici benefattori e col XIII a canonisti e ad altri laici¹²¹.

¹¹⁷ Treffort, *Du cimenterium christianorum au cimetière paroissial*, pp. 61 – 2;

¹¹⁸ Harries, *Death and the dead in the late Roman West*, p. 56 e 65. Secondo il Reynaud, la "cristianizzazione" della morte porta a una crescente promiscuità tra il mondo dei vivi e quello dei morti (*Les morts dans les cités épiscopales de Gaule*, p. 24);

¹¹⁹ Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, p. 86;

¹²⁰ Galinié, *Le passage de la nécropole au cimetière*, pp. 20 – 1; sul cimitero parrocchiale come segno della presa di potere da parte della Chiesa in termini di sepolture, anche: Effros, *Caring for body and soul*, pp. 78, 143 – 55 e 207 – 9; sull'avvicinamento tra cimiteri e luoghi di culto determinato dall'istituzione del cimitero parrocchiale: Hincmari Rhemensis, *Collectio de ecclesiis et capellis: quae non propterea, quoniam in eis christianorum corpora sunt sepulta, si aliter bene stare vel emendari possunt, alibi debent transferri, quoniam caput vere christianorum Christus est et ecclesia, quae est corpus Christi, cum sanctis angelis de christianis tam viventibus quam et defunctis consistit, sicut corpus ex diversis constare membris dinoscitur*. La sepoltura in chiesa viene incitata, nell'ottica dell'idea di *Ecclesia* come comunità che unisce vivi e morti, per suscitare preghiere salvifiche. Un diritto per tutti o un privilegio per pochi? Sul diritto del clero nella scelta del luogo di sepoltura e nella gestione del rito: vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 339, p. 114;

¹²¹ i segni del crescente permissivismo si possono vedere in: *Concilium Turonensis I (18/XI/461): mortuos ecclesiae paenitentes offerant et sepeliant; Concilio Mainz (a. 847): no intra muros*, ma con deroghe. Sugli

Con l'affermazione del cimitero cristiano finisce quindi l'antica separazione tra vivi e morti di tradizione romana. Si è definitivamente passati dai cimiteri "dei cristiani", ossia necropoli per i fedeli presso un santuario, le cui tombe presentano però ancora caratteristiche individuali, al *cymiterium christianorum*¹²².

4. I luoghi della memoria. Layout delle aree cimiteriali e tipologie di sepolture, dal ruolo primario della *familia* a quello dell'*Ecclesia*

Nel II secolo, in ambito romano pagano l'inumazione è la pratica di sepoltura preponderante: l'*ordo defunctorum* prevede la deposizione del corpo nella terra come rituale di purificazione e di trasformazione, con il conseguente ingresso del defunto in un altro mondo. Il *funus* identifica tutto ciò che avviene fra l'ora della morte e la fase di commemorazione dopo la sepoltura. Il culto dei morti serve a far sopravvivere la loro memoria nel tempo e dare sollievo agli spiriti. I corpi vengono sepolti in *mausolea* familiari ossia strutture murate, sorta di *enclosures*, contenenti un grande monumento funebre o una fossa centrale, talvolta circondata da altre sepolture: si tratta di edifici che, in un momento di stabilità politica e sociale, propongono la memoria in una prospettiva a lungo termine¹²³.

eccessi dell'uso: Theodulfi Aurelianensis, *Capitula ad presbyteros parochiae suae IX (Ut nemo deinceps, praeter paucos qui id meriti sint, in ecclesia sepeliatur)* (= *Erstes Kapitular*, c. 9): *Antiquus in his regionibus in ecclesia sepeliendorum mortuorum usus fuit, et plerumque loca divino cultui mancipata, et ad offerendas Deos hostias praeparata coemeteria sive polyandria facta sunt. Unde volumus ut ab haec re deinceps absteineatur, et nemo in ecclesia sepeliatur, nisi forte talis sit persona sacerdotis, aut cujuslibet justi hominis, quae per vitae meritum talem vivendo suo corpori defuncto locum acquisivit. Corpora vero quae antiquitus in ecclesiis sepulta sunt nequaquam projiciantur, sed tumuli qui apparent profundius in terram mittantur, et pavimento desuper facto, nullo tumulorum vestigio apparente, ecclesiae reverentia conservetur. Ubi vero tanta est multitudo cadaverum, ut hoc facere difficile sit, locus ille pro coemeterio habeatur, ablato inde altari et in eo loco constructo, ubi religiose et pure Deo sacrificium offerri valeat.* (ricoprire con lastre le tombe *intra muros* poiché ormai le cattedrali sembrano dei cimiteri); ma la frequenza dei divieti alla pratica altro non dimostra che l'uso era diffuso. Contro le sepolture negli edifici religiosi poi: *Concilio di Mainz* (a. 813), c. LII (*Qui mortui in ecclesia sepeliantur*): *Nullus mortuus infra ecclesiam sepeliatur, nisi episcopi aut abbates aut digni presbyteri vel fideles laici*; *Concilio Meaux – Paris* (a. 845), c. LXXII: *Ut nemo quemlibet mortuum in ecclesia*; *Concilio di Treviri* (a. 895), c. 15 (*De sepultura mortuorum*) e c. 17 (*Ut nullus laicus in ecclesia sepeliantur*). Reynaud, *Les morts dans les cités épiscopales de Gaule*, pp. 26 – 7; sul tema dei divieti di sepoltura nelle chiese intorno al X secolo anche: Canetti, *La città dei vivi e la città dei morti*, p. 220;

¹²² Treffort, *Du cimiterium christianorum au cimitière paroissial*, pp. 61 – 2;

¹²³ Tonybee, *Death and burial in the roman world*, pp. 43 – 64;

Il cristianesimo delle origini non crea un rituale della morte autonomo, poiché la cristianità stessa emerge come parte di un sistema multiculturale. L'unica novità è una concezione del *post mortem* che unisce vivi e morti, ma che anche separa cristiani e non. Dal III secolo il culto dei santi martiri e le sepolture *ad sanctos*, come visto, diventano un presupposto fondamentale per lo sviluppo di un rituale funebre romano – cristiano (IV e V secolo): l'intercessione del santo vale la salvezza dell'anima del defunto. Ciononostante, sebbene tra IV e V secolo la chiesa cristiana diventi la principale istituzione religiosa dell'impero segue, alla caduta dello stesso, un periodo di coesistenza di differenti comunità a Occidente (Franchi, Burgundi, Visigoti, Ostrogoti) all'interno delle quali la gerarchia ecclesiastica rappresenta solo uno dei fulcri dell'amministrazione, questo almeno fino all'VIII – IX secolo quando esse vengono in un certo qual modo riunificate dalla riforma carolingia¹²⁴. Nel IV secolo quindi sono ancora le famiglie ad avere il monopolio della gestione delle sepolture e del culto degli antenati. In questa fase non esistono fondazioni cristiane per le sepolture, ma soltanto delle forme di beneficenza per i *pauperes*, tanto cristiane quanto pagane. Per i cristiani dei primi secoli non ci sono ragioni per sostituire le tradizionali sepolture familiari con quelle comunitarie: pratiche funerarie e luoghi di sepoltura non sono essenziali per stabilire l'identità religiosa nell'impero; sono invece forme di associazione di stampo greco – romano come i *collegia* a essere determinanti per la scelta dei luoghi di sepoltura. Cura dei morti e commemorazione non sono quindi ancora una responsabilità della chiesa cristiana, benché i fedeli comincino a richiedere la presenza di un intermediario religioso specializzato al momento della morte. La risposta è però ancora limitata alla consolazione e alla preghiera, le quali non soddisfano le aspettative laiche che pertanto rimangono ancorate agli usi tradizionali familiari. È perciò necessario abbandonare l'idea che le credenze cristiane sul *post mortem* implicino un precoce controllo da parte della Chiesa sui rituali funebri e sulle sepolture: in realtà viene tollerata a lungo un'ampia sfera secolare cosicché il rito funebre rimane uno strumento per progettare e idealizzare il posto del defunto e della sua famiglia all'interno della società¹²⁵.

¹²⁴ Paxton, *Christianizing death*, pp. 21 – 46;

¹²⁵ Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, pp. 36 – segg. e 139 – 76; sul fatto che le pratiche di sepoltura non riflettano direttamente le credenze sul *post mortem* e che quindi il cambiamento dei rituali funebri non sembri essere la conseguenza di un rinnovamento spirituale, anche: Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, pp. 85 – 9;

La ricerca archeologica mostra che l'urbanistica antica era caratterizzata da una forte organizzazione territoriale ancorata alle città e gestita pubblicamente, modello su cui si basava anche l'organizzazione della Chiesa coeva (si veda per esempio la strutturazione in diocesi). Tra IV e V secolo però si verifica una contrazione degli spazi urbani dovuta al periodo di crisi e, parallelamente, un polimorfo radicamento rurale privo dell'organizzazione garantita dallo Stato e quindi soggetto a diverse fonti di potere, di cui risentono anche le strutture delle aree funerarie, ora disperse e con diversi usi regionali¹²⁶.

Nell'area gallica tra il nord della Loira e il Reno si afferma la *reihengräberzivilisation*¹²⁷. Essa è caratterizzata da interramenti in piccole necropoli (spesso tardo romane, alcune associate a centri urbani, altre a *villae* o forti) ordinate per file di sepolture con corredi (*reihengräber*), in particolare armi per gli uomini e gioielli per le donne. A fine IV secolo quindi il rito di sepoltura è uno *show* che utilizza un vocabolario imperiale tradizionale come fonte di legittimazione: le *federate graves* sarebbero una manifestazione dell'indebolimento di Roma e dell'interazione, più politica che culturale, tra romani e barbari. Quando, col V secolo, si indebolisce definitivamente l'influenza politica romana, si assiste a una contrazione del simbolismo romano imperiale nello *show* dello *status* aristocratico locale e infatti quando poi, alla fine del secolo,

¹²⁶ Lauwers, *Naissance du cimetière*, p. 23 – 5;

¹²⁷ la definizione viene dal Werner (ed è appoggiata da Maillot, Krefeld – Gellep e Böhme), secondo il quale si tratterebbe di una novità germanica dei *laeti* (quindi un indicatore etnico). Tuttavia costoro sono presenti nell'area già da inizio IV secolo, quindi cent'anni prima della datazione proposta per i ritrovamenti, e inoltre questi gruppi non sembra potessero permettersi corredi tanto preziosi. Per il Böhme sarebbero tombe di *foederati* (*föderatengräber*), mentre lo Young ritiene che tali usi sepolcrali non abbiano a che fare con le migrazioni germaniche essendo già stati in uso precedentemente da parte dei romani provinciali, pur appoggiando un'ipotesi etnica (motivata dal fatto che, nel mondo germanico, gli antenati, la cui personalità sopravvive, sono intermediari tra i vivi e le divinità, da cui l'uso dei corredi). Inoltre il Werner ritiene che questo modello sia il presupposto degli usi funerari merovingi, ma lo Young, secondo un'ipotesi cristianesimo – centrica discutibile, afferma l'impossibilità che tali usi fossero potuti sopravvivere dopo il "trionfo del cristianesimo" avvenuto con la conversione di Clodoveo nel 496 (Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, pp. 5 – 7 e 16 – segg.). In realtà infatti, almeno fino alla fine dell'VIII secolo col capitolare *De Partibus Saxoniae* il cristianesimo non stigmatizza le pratiche funerarie pagane: il paganesimo rimane radicato nelle campagne anche perché il cristianesimo nasce e rimane a lungo una religione urbana per le *élites*. I corredi poi non sono un presupposto etnico, bensì uno strumento di conservazione della memoria familiare, come afferma anche il Lauwers (*Naissance du cimetière*, p. 25);

tornerà a essere frequente l'uso delle sepolture con corredi, questi saranno differenti¹²⁸. Quando questo accade infatti, il venir meno dell'autorità imperiale romana ha creato un vuoto di potere che determina una competizione che coinvolge e accomuna gruppi aristocratici romani e barbari, civili e militari, a ulteriore riprova del fatto che il corredo non può essere un indicatore etnico. Anche in questo caso, almeno inizialmente, l'area interessata al fenomeno è quella della Gallia settentrionale; al centro – sud infatti, dove le aristocrazie romane sono più forti, c'è una maggior continuità amministrativa e un minor disordine socio – politico che si riflettono anche sulle modalità di sepoltura. Le tombe con corredo ricco sarebbero quindi espressione di identità di gruppi eminenti, non necessariamente germanici, in competizione tra loro anche nel momento del rituale pubblico della morte¹²⁹.

Nel VI secolo pertanto, dopo le invasioni barbariche del V, in Occidente si afferma rapidamente il modello di necropoli rurale in campo aperto, al servizio di più abitati, ordinata per file, con sepolture allineate da ovest a est in fosse nel suolo, o in casse di pietre a secco, o in sarcofagi monolitici trapezoidali, contenenti corpi sepolti con gioielli e armi e spesso accompagnati da offerte. Il fatto che queste necropoli servano più abitati rende necessaria l'unificazione di diversi elementi in un unico rituale che, per essere comprensibile a un'*audience* così variegata, ha bisogno di regole precise che si ripetano. Abiti e altri oggetti di corredo, oltre alle forme del rituale stesso, sono pertanto una scelta deliberata. Le necropoli rurali diventano così arena della competizione sociale oltre che luoghi di conservazione della memoria. Dal momento che una morte può generare una crisi è importante infatti che il rituale funebre presenti un'immagine di normalità e continuità delle relazioni sociali. I prodromi di questi rituali – *show* si possono riconoscere, a cavallo tra V e VI secolo, in funerali come quello di Chilperico (Tournai, 480). Queste caratteristiche non sono il frutto di un'improvvisa sostituzione degli usi verificatasi congiuntamente alle invasioni. Queste sono infatti successive a un lungo periodo di penetrazione culturale precedente il V secolo e proprio questa fase

¹²⁸ Halsall, *Cemeteries and society in Merovingian Gaul*, pp. 93 – 94, 107 – 30; Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, pp. 5, 12 – 6; la contrazione nell'uso dei corredi funebri, parallela a quella dell'uso del simbolismo romano imperiale, non è riconducibile a un'azione della Chiesa cristiana dal momento che in questo momento il cristianesimo è ancora scarsamente diffuso (Perin, *Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du Haut-Moyen Âge*, pp. 10 – 1);

¹²⁹ Halsall, *Cemeteries and society in Merovingian Gaul*, pp. 93 – 106 e 126 – 30;

intermedia giustifica l'idea di assimilazione culturale sintetizzata nella formula “vivere alla romana”¹³⁰.

Come descritto recentemente da Cartron e Castex relativamente al sito dell'Aquitania “*La Chapelle*”, a Jau-Dignac et Loirac, esiste però, contemporaneamente, anche una struttura sepolcrale aristocratica attorno a tombe di fondatori il cui *layout* è caratterizzato dalla presenza di un edificio centrale (spesso un riutilizzo di un antico monumento, quasi a volersi inserire in una tradizione, dopo uno iato di occupazione) attorno al quale si collocano gruppi di sarcofagi in cui i defunti sono selezionati, dalla famiglia stessa, in base a sesso ed età. Il criterio di inclusione ed esclusione, evidentemente anche in questo caso, è un diritto di famiglia e, attraverso la scelta, dei semplici defunti diventano antenati di cui si celebra la memoria. Si materializza così l'idea di un edificio memoriale, sorta di mausoleo familiare con cui, celebrando la memoria dei defunti, si supporta e, in un certo senso si legittima, il potere dei vivi. Tra VI e VII secolo aumenta la frequenza di questi spazi funerari definiti patrimoniali: quasi delle piccole chiese familiari, che però non devono portare a ritenere vi sia una consapevolezza cristiana nel loro processo di creazione¹³¹.

Tra V e VI secolo quindi riti funebri e aree sepolcrali sono arene in cui identità e *status* vengono definiti e ridefiniti: i riti di sepoltura e l'aspetto dei sepolcri sono punti di tensione tra comunità e famiglie e permettono a queste ultime di mostrare la propria devozione, ma anche ricchezza e identità, esprimendo alleanze e rivalità. Fino al VII secolo lo *ius sepulchri*, il *dominium sepulchrorum*, è un affare di famiglia (pietà familiare e privatizzazione delle pratiche religiose, che toccherà anche l'ambito delle sepolture sante), mentre il clero detiene un ruolo secondario, pur iniziando un lento percorso per acquisire la gestione dei rituali e definire i criteri di inclusione ed esclusione alla comunità degli eletti¹³². La polemica contro i riti funebri pagani bollati di *superstitio* è

¹³⁰ Buchet – Lorren, *Dans quelle mesure la nécropole*, pp. 27, 35; Halsall, *Cemeteries and society in Merovingian Gaul*, pp. 203 – 12; sulle tombe con corredo come sintomo di instabilità politica, anche: Paxton, *Christianizing death*, pp. 47 – 62; La definizione di *row graves cemeteries* e *feldfriedhof* in: Bullough, *Burial, community and belief in the early medieval West*, p. 183; Janes, *Treasure, death and display from Rome to the Middle Ages*, pp. 1 – 10;

¹³¹ Cartron, Castex, *Identité et memoire d'un groupe aristocratique*, pp. 151 – 70;

¹³² Effros, *Caring for body and soul*, pp. 1 – 12 e 139; Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, pp. 85 – 6. La definizione di *dominium sepulchrorum* in: Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, p. 9; Brown, *Il culto dei santi*, pp. 38 – 48;

pertanto in realtà un metalinguaggio con cui si esprime non tanto un contenuto escatologico – dottrinale di matrice cristiana, bensì una tensione esistente tra la gestione familiare e quella comunitaria della memoria dei defunti¹³³. Le invasioni barbariche non possono quindi essere considerate come una soluzione di continuità tra le aree funerarie romane e quelle altomedievali: esse non sembrano aver sconvolto la realtà, anche topografica, esistente. Rimane infatti una certa continuità con la città tardo imperiale, così come con la necropoli sub urbana con sepolture miste di cristiani e non, anche se va precisato che, in assenza di epitaffi o di fonti iconografiche, è utopico voler riconoscere le diverse sepolture solo attraverso dei criteri come il corredo, l'orientamento della tomba o altro, anche perché in origine i riti funebri, gestiti dalle famiglie, non sono omogenei e conservano, come già detto, tanto degli elementi cristiani quanto altri pagani, semmai con delle differenze regionali. I cristiani infatti non hanno in questa fase delle tombe specifiche, mentre sono ancora presenti sepolture romane distribuite lungo le vie d'accesso agli agglomerati urbani¹³⁴.

Come visto in epoca romana la chiesa cristiana non dimostra interesse per la gestione dei luoghi di sepoltura: le prime sepolture che potremmo definire come cristiane sono quelle realizzate per i *pauperes*, un'iniziativa però simile a quella offerta dai *collegia* pagani. Questo disinteresse, anche nei confronti dei riti e delle modalità di sepoltura (tranne l'opposizione alla pratica della cremazione, sebbene oramai quasi in disuso), perdura nel corso del tardo antico e dell'alto medioevo, con l'unica eccezione relativa ai divieti, proposti dai concili del VI secolo, nei confronti delle sepolture con paramenti e oggetti liturgici¹³⁵. Tra la fine del VI e l'inizio del VII secolo diventa tuttavia più insistente, generando talvolta resistenze, l'interesse della Chiesa per le sepolture e per

¹³³ Canetti, *Il passero spennato*, p. 48;

¹³⁴ come quella, celeberrima, del nonno di Sidonio Apollinare (Sid., *Epp.* III.12); Perin, *Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du Haut-Moyen Âge*, pp. 10 – 1; sulla cautela nella definizione di una tomba come cristiana o meno, soltanto sulla base dei corredi, dal momento che essere cristiani non significava non rispettare precedenti tradizioni, anche: Wood (*Sépultures ecclésiastiques et sénatoriales*, pp. 14 – 8 e 20 – 2) e Fevrier (*La mort chrétienne*, pp. 916 – 7);

¹³⁵ Bullough, *Burial, community and belief in the early medieval West*, pp. 186 – 8; Effros, *Beyond cemetery walls*, pp. 6 e 8; Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, p. 55; Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, pp. 85 – 8; sull'attenzione della Chiesa contro la lesione della propria integrità patrimoniale attraverso i corredi, anche: Wood, *Sépultures ecclésiastiques et sénatoriales*, pp. 18 – 9; sui divieti di sepoltura con oggetti e paramenti liturgici: vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 160, p. 56;

i rituali di commemorazione dei defunti, parallelamente al crescente peso della liturgia nei costumi merovingi. La Chiesa va assumendo il ruolo di intermediario unico e specializzato nel controllo dei *layouts* e nella responsabilità sui criteri di inclusione ed esclusione delle aree cimiteriali¹³⁶.

Tra VII e VIII secolo le necropoli a file cessano di essere il modello di *layout* delle aree sepolcrali, evolvendo la struttura verso quella del futuro cimitero parrocchiale in mezzo agli abitati, benché le caratteristiche di tali sepolture durino fino all'VIII secolo, quando verrà meno anche il modello di inumazione con corredo. Entrambi questi cambiamenti non sono però motivati da sentimenti di crescente umiltà cristiana, ma da ragioni di ordine più pratico¹³⁷. Cambiano infatti gli interessi degli aristocratici in un momento in cui la loro autorità è oramai affermata, cosicché diventa meno cruciale ribadirla in rituali funebri contraddistinti da corredi sfarzosi, i quali perciò diminuiscono lasciando spazio, nei testamenti, alle donazioni *pro anima*¹³⁸. Nel VII secolo si assiste dunque all'affermazione di necropoli meno estese, al servizio di meno abitati e quindi con un'*audience* più ristretta, la quale rende superflui i precedenti rituali funebri sfarzosi¹³⁹. Accanto a queste necropoli persistono inoltre isolate sepolture privilegiate in chiese patrimoniali sulle quali i signori esercitano il proprio *dominium*¹⁴⁰.

¹³⁶ Effros, *Beyond cemetery walls*, pp. 8 – 13;

¹³⁷ Buchet – Lorren, *Dans quelle mesure la nécropole*, p. 28 e 46; Bullough, *Burial, community and belief in the early medieval West*, pp. 184 – 5; Cartron, Castex, *Identité et memoire d'un groupe aristocratique*, p. 151 – 70; Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, pp. 87 – 8; sulla fine delle ampie necropoli in campo aperto, anche: Lauwers, *Naissance du cimetière*, p. 28, Canetti, *Il passero spennato*, p. 47. Lo Young propone invece l'idea dell'"assalto al paganesimo": un progetto di distruzione delle tradizionali strutture religiose, sradicamento della mentalità religiosa tradizionale e innesto di un nuovo monopolio del potere sacro caratterizzato da una maggior disciplina e dall'inquadramento delle vite delle persone nelle istituzioni cristiane; tuttavia questa sembra essere un'ipotesi cristianesimo – centrica discutibile (*Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, pp. 10 – 2);

¹³⁸ Cartron, Castex, *Identité et memoire d'un groupe aristocratique*, pp. 163 – 6; sulla fine del clima di competizione cui si possono abbinare le sepolture con corredi sfarzosi nelle necropoli a file, anche: Halsall, *Cemeteries and society in Merovingian Gaul*, p. 229; sulle donazioni *pro anima*: vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 168, p. 58;

¹³⁹ Halsall, *Cemeteries and society in Merovingian Gaul*, p. 229; La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare*, pp. 80 – 1;

¹⁴⁰ Lauwers, *Naissance du cimetière*, p. 236. Il *dominium* dei signori sulle chiese patrimoniali genera però problemi dal momento che spesso si estende anche su sepolture comuni situate in aree che sono parte

Se quindi tra V e VI secolo predominano delle pratiche funerarie caratterizzate dal dispendio di risorse economiche per riti complessi e ricchi corredi, i quali però non sono più visibili per l'*audience* dopo la sepoltura del defunto, nel VII secolo i rituali si semplificano e i corredi vanno sparendo in favore di un'ostentazione del prestigio in chiese private patrimoniali e *mausolea* familiari (*stone markers*) che rappresentano una manifestazione di potere più duratura¹⁴¹. Contemporaneamente le sepolture urbane sono prestigiose ed esclusiva dei rappresentanti dei ceti eminenti. Anche in questo ambito più cristiano infatti la presenza di lotti sepolcrali esclusivi dentro gli edifici di culto riafferma le distinzioni sociali: la sepoltura *ad sanctos*, presso la navata o a destra dell'altare, rimane la più esclusiva indicando che il defunto è stato un cristiano di alto rango e grandi meriti religiosi¹⁴².

Dal IX secolo poi l'interesse della Chiesa verso edifici e luoghi di sepoltura genera frizioni con gli interessi degli aristocratici i quali hanno nelle chiese patrimoniali il proprio punto di riferimento per la conservazione della memoria familiare. I vescovi carolingi vogliono gestire la polarizzazione ecclesiastica contro l'appropriazione dei beni della Chiesa da parte dei privati: in questo senso il nascente rito di consacrazione a Dio degli spazi, rende pubbliche cose ritenute private dai laici, i quali perciò non possono più esercitarvi alcun *dominium*¹⁴³. Si va quindi verso una definizione dei luoghi di culto, e delle sfere di influenza di Chiesa, Stato e privati: l'*Ecclesia* è il corpo di Cristo sommato alla comunità dei vivi e dei morti, ossia il *christianorum corpora*, e l'*ecclesia* come edificio ancora sul suolo questa comunità¹⁴⁴.

integrante dei patrimoni aristocratici, benché la *gubernatio episcopi* non escluda necessariamente la *potestatem domini* (Lauwers, *Naissance du cimetière*, p. 235);

¹⁴¹ Lauwers – Treffort, *De l'inhumation privilégiée à la sepulture de prestige*, pp. 443 – 4; Treffort, *L'église carolingienne et la mort*, p. 179; La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare*, p. 80;

¹⁴² sulle sepolture di prestigio in ambito cristiano: Effros, *Beyond cemetery walls*, p. 15; Barrow, *Urban cemetery location in the high Middle Ages*, pp. 78 – 9;

¹⁴³ *Concilio Aix-la-Chapelle* (836) (citato sopra il testo in corrispondenza della nota 99, p. 36). Anche durante i concili di Meaux (845) e Quierzy (857 – 858) si affronta il problema delle chiese patrimoniali, da cui deriva la riflessione contenuta nella collezione canonica di Incmaro di Reims (*Collectio de ecclesiis et capellis*: contro il *turpe lucrum* delle fondazioni patrimoniali). Sulla consacrazione dei cimiteri e il problema del *dominium* delle *res ecclesiae*: Canetti, *La città dei vivi e la città dei morti*, p. 220;

¹⁴⁴ le proposizioni di Incmaro di Reims sull'*Ecclesia* come comunità dei vivi e dei morti sono la prima traduzione ideologica della configurazione sociale e spaziale che unisce luoghi di culto, spazi funerari e

Tra VIII e X secolo infatti aumentano le chiese parrocchiali e si definiscono in una vera e propria rete¹⁴⁵. Nel IX secolo le carte di donazione associano chiese parrocchiali e relativi cimiteri, legando così i fedeli e la loro vita, fino alla morte, alle stesse, mediante la strutturazione della parrocchia come circoscrizione territoriale e amministrativa definita, la quale detiene anche il diritto di sepoltura¹⁴⁶. La domiciliazione parrocchiale garantisce stabilità sociale: sacramenti, decime e un cimitero per ogni parrocchia, oltre a sfavorire la diffusione di cappelle private e mausolei familiari, fulcri di memoria dinastica familiare¹⁴⁷. Fuori dalla rete parrocchiale persistono ancora delle sepolture isolate sotto forma di pseudo – cimiteri presso edifici di culto (quindi delle fasi di passaggio¹⁴⁸), ma dalla seconda metà del IX secolo anche queste vengono meno con l’estendersi della rete parrocchiale, benché la legislazione canonica non vieti del tutto le sepolture non parrocchiali, consapevole dei problemi logistici ed economici che talvolta impediscono ai fedeli di raggiungere le chiese parrocchiali per la sepoltura. Il modello dei luoghi di sepoltura pubblici diventa però un modello sociale sotto il controllo della Chiesa. Tuttavia quest’ultima, stabilendo la regola di seppellire presso i resti degli antenati anche all’interno dei cimiteri comunitari, vuole segnare un punto di raccordo tra l’uso tradizionale delle sepolture familiari e i cimiteri parrocchiali. L’inumazione all’interno degli edifici di culto diventa così definitivamente una pratica eccezionale e gli abusi vengono condannati, con la volontà di distinguere nettamente la funzione dell’edificio di

abitati e che va imponendosi a Occidente a partire dal VII – VIII secolo (*Collectio de ecclesiis et capellis*). Sull’idea di *Ecclesia* e le sue implicazioni: vedi sopra il testo in corrispondenza della nota 73, pp. 29 – 30;

¹⁴⁵ secondo il Reynaud l’istituzione di una parrocchia poteva verificarsi con due modalità: la parrocchia *intra muros* quando un vescovo desiderava mantenere un controllo diretto sulla stessa e sulle decime, oppure *extra muros* quando, dopo che nuovi quartieri avevano raggiunto una vecchia basilica funeraria sub urbana diventando poi un borgo monastico, un vescovo autorizzava la fondazione di una parrocchia sulla quale esercitava poi un controllo indiretto, mediato dai monaci oppure anche da un signore (*Les morts dans les cités épiscopales de Gaule*, pp. 28 – 9). Questo *dominium* da parte di signori su parrocchie *extra muros* potrebbe essere stato una giustificazione di quel fenomeno di appropriazione di *res ecclesiae* da parte degli aristocratici, nella fase del particolarismo seguita al crollo dell’impero carolingio;

¹⁴⁶ sulla definizione del luogo di sepoltura obbligatorio collegato alla creazione della rete parrocchiale: Treffort, *Du cimiterium christianorum au cimetière paroissial*, p. 61, n. 21;

¹⁴⁷ Canetti, *La città dei vivi e la città dei morti*, pp. 220 – 1;

¹⁴⁸ solitamente si tratta di siti connessi alla dispersione degli abitati rurali, quindi appunto una fase di transizione verso la nuova strutturazione, anche urbanistica, tipica della parrocchia;

culto, luogo del sacrificio eucaristico, da quella del luogo di sepoltura¹⁴⁹. Il cimitero parrocchiale porta così all'abbandono definitivo delle sepolture in campo aperto, lontane dagli edifici di culto. Tuttavia il diritto parrocchiale non è immediatamente definito, ma lo sarà solo col XII secolo. Quindi in epoca carolingia le sepolture parrocchiali come luoghi di comunione spirituale cristiana non diventano immediatamente la prassi, lasciando ancora spazio alle iniziative private. Con l'XI secolo poi la Chiesa accetta le donazioni per le sepolture (che diventeranno in seguito un obbligo), le quali sono solitamente fatte da aristocratici alla ricerca di una sepoltura prestigiosa e privilegiata, al venir meno delle fondazioni private patrimoniali, questo perché la Chiesa vuole sfavorire definitivamente queste forme di fondazione ecclesiastica privata¹⁵⁰.

Tra X e XIII secolo si estende quindi l'obbligo dell'inumazione nei cimiteri parrocchiali per tutti i fedeli: se le necropoli antiche accoglievano sepolture miste, i cimiteri cristiani medievali sono riservati appunto ai fedeli, secondo il nuovo principio di inclusione ed esclusione¹⁵¹. Tuttavia nel momento in cui viene meno l'autorità carolingia e si apre il periodo del particolarismo politico, nel vuoto di potere creatosi e nel corso delle guerre di successione, molti signori locali fanno erigere chiese parrocchiali, con i relativi cimiteri, all'interno del proprio *dominium*. Monaci e chierici condannano queste appropriazioni di *res ecclesiae* più di quanto facciano i vescovi, ma con la diffusione dei riti di consacrazione i signori verranno progressivamente costretti a cedere in maniera definitiva i diritti su queste strutture¹⁵².

¹⁴⁹ vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 119 – 22, pp. 43 – 4;

¹⁵⁰ il Geary fa tuttavia notare come la perdita di monasteri e chiese patrimoniali significhi non soltanto una perdita economica e di potere, ma anche della memoria ancestrale dei gruppi famigliari coinvolti, la quale era evidente nelle sepolture, a partire da quella del fondatore (*Phantoms of remembrance*, p. 80);

¹⁵¹ Lauwers, *Naissance du cimetière*, p. 159; sulla definizione delle chiese parrocchiali e della domiciliazione parrocchiale: Treffort, *L'Eglise carolingienne et la mort*, pp. 165 – 72; Treffort, *Du cimiterium christianorum au cimetière paroissial*, pp. 60 – 2; Reynaud, *Les morts dans les cités épiscopales de Gaule*, pp. 28 – 9. Sul principio di inclusione ed esclusione implicito nei cimiteri cristiani: vedi sopra il testo in corrispondenza della nota 70, p. 28;

¹⁵² Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, p. 294; Lauwers, *Naissance du cimetière*, pp. 237 – segg.; Paxton, *Christianizing death*, pp. 162 – segg.. È a questa fase che il Geary fa risalire il momento iniziale di un processo di ricostruzione del passato e della memoria (*Phantoms of remembrance*, pp. 51 – segg. e 114 – segg.); sul significato del rito di consacrazione in rapporto al concetto di *res ecclesiae*: vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 101 – 6, pp. 37 – 39;

5. Le forme della memoria. Corredi, *stone markers*, liturgia e *pro anima*

Dal momento che le inumazioni di prestigio sono uno strumento di costruzione di identità sociali e della memoria familiare ancestrale con cui i defunti acquisiscono uno *status* nuovo e più rilevante, *layouts* e corredi devono essere letti più per ricostruire le intenzioni dei viventi che per comprendere l'identità dei morti: essi sono un'espressione di potere che sposta l'attenzione su come il gruppo parentale organizza la memoria dei propri defunti. In epoca alto medievale infatti scompare il *cursus honorum* romano nel quale esisteva un solido rapporto tra ricchezza e possesso della terra e fedeltà imperiale e carriera politica. Nei regni romano – barbarici il possesso della terra non è più presupposto per la carriera politica, ma diventa la ragione per la quale gli aristocratici si impegnano in questo ambito ed è quindi soltanto uno strumento di supremazia e distinzione sociale. È per questa ragione che la spartizione della terra conquistata dai barbari porta alla redazione delle *leges*, segno di negoziazione tra re e gruppi aristocratici, oltre che testimonianza di consuetudini di trasmissione patrimoniale in cui successivamente saranno inserite anche le donazioni a chiese ed enti ecclesiastici¹⁵³.

Gli oggetti preziosi del corredo testimoniano pertanto l'identità sociale che i vivi vogliono dare tanto dei propri defunti quanto di sé quali degni eredi del lascito materiale e immateriale dei morti, al momento del rito funebre¹⁵⁴. Da questo presupposto deriva l'importanza cruciale dell'esposizione pubblica del funerale per la famiglia e la decisione di sacrificare una parte delle proprie ricchezze, depositandole come corredo, in una sorta di *potlach*. La donazione è infatti un atto di generosità nel momento più intimo del rito, ma per l'*audience* è una manifestazione di potere e quindi diventa il presupposto fondamentale del *social display*. Il funerale rientra quindi in una strategia di affermazione del potere da parte delle famiglie aristocratiche. Il momento del funerale pertanto non serve più semplicemente a ricordare i singoli scomparsi, ma tutta la famiglia quale sorta di società intermedia tra vivi e morti. In quest'ottica valore rilevante è dato alla biografia degli oggetti di un corredo: la loro storia ha più valore di quello monetario, o intrinseco, poiché rivela attività e relazioni del defunto e della sua famiglia. L'adornamento

¹⁵³ La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare*, pp. 78 – 9; La Rocca, *La legge e la pratica*, pp. 47 – 8;

¹⁵⁴ La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare*, pp. 78 – 80; Barbiera, *Changing lands in changing memories*, pp. 5 – 10. In questo senso mi sembra particolarmente calzante l'affermazione del Vernant, secondo cui “*whether it be dreadful or glorious, real or ideal, death is always the exclusive concern of those who are alive*” (*Death with two faces*, p. 288);

personale può rivelare etnicità, *status* sociale e appartenenza religiosa, ma è difficile individuare dei “kit” identificativi. L’etnicità infatti non è l’unico criterio di scelta dei corredi, che si rivelano essere invece fittizi: non lo specchio passivo della realtà, bensì quello di relazioni e progetti, e caratterizzati da diverse variabili come età, genere, appartenenza religiosa, *status* sociale, senso dello stile e alleanze familiari, oltre appunto all’etnia. Non vale pertanto l’idea di paradigma etnico implicita nel concetto di *tracht* poiché usi e stili cambiano regionalmente, ma anche all’interno di una stessa comunità. Si tratta infatti di un momento storico di grande competizione e mobilità sociale, caratterizzato da continui scambi rituali, negoziazioni, variabili etniche, regionali e religiose. I corredi dunque, così come non possono essere uno specchio passivo della vita, non possono nemmeno indicare un surplus economico ed essere quindi *markers* di benessere¹⁵⁵: essi indicano altresì instabilità gerarchica e tentativi di dichiarazione di affermazione e indipendenza politica. I corredi sarebbero quindi composti deliberatamente per presentare un’immagine del defunto e della sua famiglia all’interno della gerarchia sociale¹⁵⁶. Ritengo che, in questo senso, sia particolarmente efficace il Carver quando afferma: “*the dead do not bury themselves, the grave assemblage has to be chosen by someone else; and if chosen, it is constructed, and if constructed, it becomes a creative or an active assemblage intended to have meaning [...] (e dunque) treat burial as poetry. A grave is not simply a text, but a text with attitude, a text inflated with emotion [...] it is a palimpsest of allusions, constructed in a certain time and place*”; oltre alla suggestiva immagine che l’autore crea, mi sembra interessante il fatto che qui la sepoltura venga trattata come un tipo di espressione culturale, il che ritornerà successivamente quando analizzerò il capitolare *De Partibus Saxoniae*¹⁵⁷. I funerali merovingi sono dunque delle vere e proprie gare di valore del defunto, ma anche della famiglia che

¹⁵⁵ Cartron, Castex, *Identité et memoire d’un groupe aristocratique*, pp. 163 – 6. Secondo lo Steuer invece i corredi indicherebbero disponibilità di ricchezze per la scelta delle modalità di sepoltura, dei rituali e dei *layouts* delle necropoli, senza badare al loro valore simbolico e di fatto decontestualizzando il valore dei beni di corredo sepolti, analizzandoli secondo categorie contemporanee. Ecco perché poi lo stesso autore adduce, come motivazione del calo dei corredi a partire dal VII secolo, una possibile fase di crisi economica (*Frügeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa*, pp. 498 – 500);

¹⁵⁶ James, *Burial and status in the early medieval West*, pp. 23 – 40;

¹⁵⁷ Carver, *Burial as poetry*, pp. 34 e 37; sul capitolare: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 190 – 97, pp. 66 – 8;

inscena il rito, in cui il contesto dello *show* e l'*audience* determinano i significati dello stesso¹⁵⁸.

In questo ambito il clero cerca di delineare delle linee guida, per sé e per le istituzioni monastiche, nel tentativo di distinguersi all'interno di una società laica a vocazione guerriera fortemente caratterizzata dagli scambi di doni. Pertanto, dato il forte valore simbolico attribuito alle vesti in generale, sono in particolare i chierici a utilizzare le proprie come strumento di demarcazione sociale e in alternativa alla tradizione laica della sepoltura con armi o gioielli, restringendone progressivamente l'uso al fine di avere il controllo esclusivo su paramenti e oggetti liturgici quali simboli del proprio *status* privilegiato e del prestigio detenuto¹⁵⁹. Tra VI e VII secolo infatti, la Chiesa non vieta i corredi a meno che essi non violino l'integrità patrimoniale della stessa, mentre solo nell'VIII secolo vengono meno le proibizioni di sepoltura con paramenti liturgici.

Tra V e VIII secolo i corredi si evolvono lentamente, parallelamente all'affermazione del potere delle aristocrazie e alla diffusione del cristianesimo nelle campagne. Ciononostante questa cristianizzazione della morte non nasce da un rinnovato approccio religioso verso la morte da parte della popolazione, ma dalla capacità del clero di offrire agli aristocratici nuovi metodi per affermare il proprio *status* privilegiato. In ambito merovingio non si incontrano infatti prescrizioni relative ai beni sepolti nei corredi. Almeno fino all'VIII secolo quindi, il rituale funebre cristiano mantiene una grande varietà di elementi pagani precedenti benché, in particolare a partire dal VI secolo,

¹⁵⁸ Effros, *Caring for body and soul*, pp. 1 – 4, 13 – 25, 32 – 9 e 41 – 9; Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, pp. 12 – segg. e 36 – segg.; La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare*, pp. 79 – 80; sul corredo come testimone di una fase di competizione e mobilità sociale, anche: Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, pp. 88 – 97; La Rocca, *Morte e società*, pp. 237 – 8 e 242 (in cui si legge che la presenza di materiali preziosi nei corredi non va letta come *marker* di benessere come ipotizza invece lo Steuer (vedi sopra il testo in corrispondenza della nota 156, p.55); Canetti, *Il passero spennato*, pp. 109 – 11, in cui l'autore definisce quella dei defunti come una importante "categoria di consumatori" di risorse economiche; sulle vesti liturgiche: Fevrier, *La mort chrétienne*, pp. 894 – 8;

¹⁵⁹ Concilio Clermont (a. 535), e. 7: *Ne oportet dominici corporis sacerdotes unquam corpus, dum ad tumulum eu(v)ehetur, obtegatur et sacro velamine usibus suis reddet, dum honorantur corpora, altaria polluantur. Synodus Diocesana Autissiodorensis* (aa. 561 – 605), c. 12: *Non licet mortuis nec eucharistia nec usculum tradi nec de vela vel pallas corpora eorum (= domini) involui*; c. 13: *Non licet diacono de vela vel pallas scapulas suas involui*. Tuttavia alcuni riferimenti indicano la persistenza della pratica nonostante i divieti: Greg. Tur., *HF VIII.21 (De placito belsonanco et de sepulchro violato)*; *Ante paucus autem dies mortua propinqua uxoris eius sine filiis, in basilicam urbis Metinsis sepulta est cum grandibus ornamentis et multo auro*; *Liber in gloria confessorum* 34, 61; *Vitae Eligii Episcopi Noviomagensis* l.32;

cambino sentimenti e approcci nei confronti dei riti liturgici, col peso della salvezza che cresce, come si vede nei primi testi liturgici in Gallia¹⁶⁰. Dalla fine del VII secolo comunque le sepolture con corredo sono in declino, verso una maggior sobrietà e minor complessità dei rituali funebri¹⁶¹.

Nel VII secolo, ma con prodromi in Gallia già dal V e più marcatamente dal VI, diventano frequenti le sepolture in chiese rurali private (*eigenkirchen*) *ad potentiores*: le *gründergräber*, o tombe dei grandi, talvolta difficili da distinguere da quelle dei santi locali; si tratta del più comune esempio di sepoltura d'alto rango del periodo¹⁶². Contemporaneamente si assiste a una progressiva scomparsa delle *élites* dai cimiteri a file in campo aperto, mentre appunto i *mausolea* privati diventano le nuove forme del *social display*. Questi *stone markers* sono infatti un'espressione di potere più duratura di un rito funebre¹⁶³. Nelle sepolture monumentali altomedievali si manifesta e ostenta dunque il *praestigium*¹⁶⁴. La monumentalità di un sepolcro è infatti segno di eccezionalità e quindi di richiamo a una maggior memoria: essa è una anomalia del paesaggio dotata di un vocabolario specifico, il quale ha il compito di far capire all'*audience* qual è il posto che il defunto (e la sua famiglia) occupa, o vorrebbe occupare, nella società¹⁶⁵.

I *mausolea* familiari, che dalla metà dell'VIII secolo, contemporaneamente alla ormai definitiva scomparsa dei corredi nelle tombe, sono ampiamente diffusi, devono la

¹⁶⁰ sulla motivazione non spirituale della cristianizzazione della morte da parte degli aristocratici, anche: Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, pp. 86 – 8. Secondo Halsall (e anche: Effros, *Caring for body and soul*, p. 48) infatti, il funerale non ha in modo preponderante un peso spirituale, ma è principalmente arena di competizione sociale, benché la scarsa legislazione religiosa relativa alla deposizione di oggetti in corredi non significhi che il rito mancasse totalmente di sentimento religioso;

¹⁶¹ sulla semplificazione dei rituali funebri: La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare*, p. 80; Secondo lo Steuer la motivazione dell'abbandono dei corredi nella Gallia merovingia risiederebbe nel crescente culto dei santi, nell'impersonalizzazione della morte e in una fase di crisi economica che porterebbe a violazioni di sepolture e furti dei corredi stessi. L'elaborazione funebre diventerebbe allora una prerogativa dei ceti sociali più bassi (Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, pp. 90 – 7);

¹⁶² vedi sopra il testo in corrispondenza della nota 142, p. 51;

¹⁶³ Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, p. 211; sugli *stone markers*, anche: Halsall, *Cemeteries and society in Merovingian Gaul*, pp. 213 e 229; La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare*, p. 80; Canetti, *Il passero spennato*, p. 58;

¹⁶⁴ Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda: monumentum, eo quod moneat mentem*. Quindi per Agostino una sepoltura di prestigio si manifesta e si rende visibile grazie alla propria monumentalità;

¹⁶⁵ Lauwers – Treffort, *De l'inhumation privilégiée à la sepulture de prestige*, pp. 439 – 42;

loro genesi, congiuntamente alla stabilità politica delle aristocrazie che determina l'abbandono dei rituali funebri tipici fino al VII secolo, anche all'attività dei monaci irlandesi. Costoro sono incaricati della gestione di questi edifici in cui viene preferita una minor ostentazione di ricchezza, seppur controbilanciata dalla maggior monumentalità, la quale manifesta una crescente dimensione penitenziale rispetto all'*ordo defunctorum* romano e gallo – romano, confermata dalla duplice funzione religiosa vitale assegnata ai monaci stessi: pregare per la salvezza del popolo (i benefattori in particolare), in vita e dopo la morte, e intercedere presso gli spiriti attraverso le messe, gli uffici divini e il culto dei santi e delle reliquie. Questa nuova prospettiva deriva dalla terra di origine dei monaci: in Irlanda infatti, in assenza di centri urbani, la vita sociale e amministrativa si sviluppa intorno ai monasteri, caratterizzati da un grande ascetismo, e in cui nascono anche i *libri paenitentiales*¹⁶⁶.

All'interno della nuova dimensione cristiana della ritualità funebre, liturgia e sepoltura *ad sanctos* permettono alle famiglie aristocratiche di proporsi al pubblico come ortodosse, continuando nel contempo a promuovere il sepolcro familiare a monumento comunitario. Dall'VIII secolo infatti alcune *élites* dirottano parte delle spese funebri dai tradizionali rituali alle donazioni *pro anima*¹⁶⁷. Si tratta di una sorta di aiuto a chiese e monasteri, o case religiose, per ricevere, come contropartita spirituale, maggiori garanzie di ricordo e salvezza attraverso una preghiera permanente e ripetuta nel corso di messe commemorative, l'iscrizione dei nomi dei defunti nei *libri vitae* e nei *libri memoriales* e la loro recitazione presso gli altari, anziché le tombe, da parte di chierici specializzati, creando così dei legami economici (oltre che spirituali) tra laici e comunità religiose. I primi hanno in tal modo un nuovo strumento per ribadire il proprio *status* e giustificare il proprio potere radicandolo nel passato, affermandolo nel presente e proiettandolo nel futuro, mentre le seconde vanno divenendo l'intermediario unico con i defunti, oltre a trarre dalla pratica enormi profitti e un riconoscimento politico – sociale¹⁶⁸. I *libri vitae* e i

¹⁶⁶ Paxton, *Christianizing death*, pp. 78 – segg.; sul ruolo dei monaci anche: Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, pp. 95 – 7; sui *libri paenitentiales*: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 315 – 26, pp. 107 – 9;

¹⁶⁷ per l'ambito longobardo: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 178 – 81, pp. 62 – 3;

¹⁶⁸ secondo il Fevrier è proprio il mondo monastico che, raccogliendo le prime donazioni testamentarie *pro remedium animae* in cambio della commemorazione liturgica, per primo cristianizza la morte (*La mort chrétienne*, pp. 928 – 39). Su questa linea si pone anche il Canetti il quale, per il periodo VI – XI secolo,

libri memoriales nascono infatti, in questo periodo, all'interno dei monasteri, insieme con una nuova idea di cura dei defunti che vuole iscrivere in uno spazio, ossia il monastero col suo cimitero, la comunità dei vivi e quella dei morti. Qui il personale religioso, nonostante l'influenza esercitata dagli aristocratici attraverso le donazioni, diventa l'intermediario unico nel rito della morte: partendo infatti dal presupposto che, secondo la logica sociale del dono (reciprocità antagonistica), le donazioni di ricchezze ad amici o chiese sono condizioni indispensabili a mantenere e rafforzare il potere, tra VII e VIII secolo in particolare si verifica una transizione da un'economia di scambio diretto coi morti a un circuito simbolico in cui la relazione con l'aldilà viene gestita, dal punto di vista rituale, dal clero e dai monaci, amministratori terreni del "tesoro celeste"¹⁶⁹. In questo modo i chierici vanno diventando i mediatori esclusivi della garanzia sacramentale, nonché gli accorti dispensatori di una potenza miracolosa. La ritualità della morte inizia così a passare progressivamente nelle mani della Chiesa. Nonostante questi nuovi investimenti nella liturgia però, ancora tra VII e VIII secolo i sepolcri familiari continuano a rappresentare molto per l'identità dei defunti e delle relative famiglie ma, accanto a essi, le messe in nome di qualcuno vanno assumendo un valore simile e talvolta alternativo.

Cresce quindi la forza della commemorazione liturgica: la recitazione del nome durante la messa va divenendo il principale metodo di conservazione e perpetuazione della memoria, nel senso di appartenenza eterna all'*Ecclesia*. La conseguenza è che i tradizionali cimiteri a file in campo aperto diventano sempre più disordinati e vengono progressivamente abbandonati poiché cala la priorità dello *show* funebre e dei corredi e di conseguenza le famiglie aristocratiche abbandonano tali pratiche funerarie. In questo momento tuttavia, le stesse famiglie continuano comunque ad avere un ruolo importante nella conservazione della memoria, forse però più intimo, dal momento che ora è il clero l'autorità specializzata nella gestione pratica del rito funebre che garantisce la salvezza.

Nel periodo carolingio quest'ultimo rafforza la tendenza appena descritta, con la volontà di amministrare in maniera esclusiva la ritualità funebre a scapito di famiglie ed enti monastici. È infatti a fine VIII secolo, col capitulare *De Partibus Saxoniae*, che si ha

parla di evergetismo come consapevole assunzione, per quanto riguarda il clero, di un preciso dovere pastorale e liturgico (*Il passero spennato*, p. 111);

¹⁶⁹ sull'idea di tesoro celeste: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 357 – 66, pp. 123 – 6;

una prima regolamentazione cristiana dei riti funebri. L'aspetto liturgico delle sepolture consente poi di superare eventuali differenziazioni etniche, cosa fortemente voluta dai carolingi¹⁷⁰. A partire dunque dal IX secolo in particolare, con l'obiettivo di confermare anche nelle sepolture l'integrità dell'*Ecclesia*, si vanno affermando i cimiteri anche per i non aristocratici (i quali, come visto, nel frattempo riescono a ottenere sepolture privilegiate anche nell'ambito della morte cristiana¹⁷¹), presso le chiese parrocchiali o le cattedrali urbane, benché fino al X secolo non ci sia testimonianza di regolari benedizioni o consacrazioni di queste aree¹⁷². È infatti soltanto nel tardo periodo carolingio, tra X e XI secolo, che si assiste alla fusione tra chiese e aree cimiteriali¹⁷³.

Dal periodo carolingio dunque la salvezza dipende da orazioni sempre più codificate, ritualizzate (e istituzionalizzate), all'interno del quadro di una coscienza fortemente penitenziale: essa non può più essere garantita semplicemente dalla *depositio ad sanctos*, o meglio, la condizione necessaria diventa l'intermediazione dei chierici nella forma della loro funzione liturgica presso il santo, il quale intercede poi presso Dio¹⁷⁴.

¹⁷⁰ quanto poi questo progetto sia religiosamente o politicamente fondato è oggetto di discussione, come si può vedere in Effros, *De Partibus Saxoniae* (vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 186 – 96, pp. 65 – 7);

¹⁷¹ Fevrier, *La mort chrétienne*, p. 927;

¹⁷² è il Pontificale Romano – Germanico del X secolo la prima testimonianza del rito di consacrazione del cimitero cristiano (Fevrier, *La mort chrétienne*, pp. 918 – 9); sulle consacrazioni e il loro significato: vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 101 – 6, pp. 37 – 9;

¹⁷³ Effros, *Caring for body and soul*, pp. 139 – 44 e 205 – 12; secondo il Canetti l'abbandono dei cimiteri a file in campo aperto e dei corredi funebri sarebbe sintomo di acculturazione cristiano – mediterranea da parte dei popoli germanici (*La città dei vivi e la città dei morti*, p. 217). Sulla pratica delle donazioni *pro remedium animae*, il loro significato per gli aristocratici e le conseguenze per gli ordini religiosi, anche: Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, pp. 94 – 8 e 191 – 4; Canetti, *Il passero spennato*, p. 111. Secondo quest'ultimo la ridislocazione dei beni verso il *pro anima* e le elemosine (di cui nasce un vero e proprio mercato) serve a ristabilire l'equilibrio degli scambi, al momento del venir meno delle tradizionali dinamiche dello scambio simbolico attraverso i depositi funerari destinati direttamente ai defunti, e della definizione della nuova economia funeraria fondata sul sistema terre – preghiere – messe – elemosine, introdotto nell'Europa continentale, nel corso del VII secolo, da parte dei monaci irlandesi, i quali lo permeano della dimensione penitenziale propria della loro terra d'origine (*La città dei vivi e la città dei morti*, pp. 222 – 4). Sui *libri memoriales*, i *libri vitae* e il peso della mediazione liturgico – sacramentale anche: Halsall, *Cemeteries and society in Merovingian Gaul*, pp. 229 – 231; Lauwers, *Naissance du cimetière*, pp. 44 – segg.; sull'affermazione dei cimiteri parrocchiali anche: Effros, *Merovingian mortuary archaeology*, p. 217;

¹⁷⁴ Canetti, *La città dei vivi e la città dei morti*, pp. 210 – 2;

5.I. Le forme della memoria nell'Italia longobarda

In Italia la dominazione ostrogota, tra la fine del V e la metà del VI secolo, determina una maggiore continuità con il mondo romano imperiale rispetto ad altre aree d'Europa. Tuttavia l'influsso degli usi barbarici e il progressivo indebolimento della logica del *cursus honorum*, si riflettono ugualmente nelle dinamiche e nelle logiche del potere politico e sociale.

Il successivo periodo della dominazione longobarda, fino all'VIII secolo, è caratterizzato dalla mancanza di una linea dinastica regia e dalla scarsa collaborazione tra i re e i conti, i capi militari di origine aristocratica dislocati nelle diverse aree della penisola, e quindi dall'assenza di stabili poli di ancoraggio clientelare. Questo ambito politico fa sì che la carica regia, rimanendo elettiva anziché dinastica, sia aperta alla competizione tra gli aristocratici, aspetto che si ripercuote nelle caratteristiche delle sepolture¹⁷⁵. Nella fase iniziale di radicamento del potere nel territorio italico i riti funebri degli aristocratici longobardi, in un momento in cui la loro autorità non è ancora del tutto consolidata, come in analoghi contesti dell'Europa occidentale post romana sono caratterizzati dallo *show* di corredi sfarzosi, i quali perciò non possono essere considerati *markers* di etnicità¹⁷⁶.

Tuttavia tra VII e VIII secolo queste forme di rituale funebre vanno diradandosi, parallelamente alla stabilizzazione del potere, probabilmente dopo l'*Editto di Rotari* del 643 con le sue novità relativamente alla trasmissione fondiaria, in risposta al nuovo *status* dei longobardi quali proprietari terrieri sul suolo italico e non tanto per un ipotetico processo di cristianizzazione delle *élites* longobarde. Si assiste pertanto a un progressivo sviluppo di fondazioni chiesastiche aristocratiche e di enti monastici quali nuovi poli di accumulo delle ricchezze, sostenuto non tanto dai re, quanto dagli aristocratici stessi.

In questo ambito acquisiscono una crescente importanza i testamenti scritti (la *charta iudicati*). La parola scritta, tanto nei testamenti quanto negli editti dei re, è strumento per confermare le transazioni economiche. Gli atti non sono redatti in punto di morte ma, lucidamente, in un momento precedente, per gestire i patrimoni e affermare la

¹⁷⁵ La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare*, pp. 78 – 9; La Rocca, *Le élite, chiese e sepolture familiari tra VIII e IX secolo in Italia settentrionale*, p. 266. Da notare la differenza con l'area merovingia in cui la carica regia è invece fortemente dinastizzata. Sul legame *rex – lex – aristocratici* anche: La Rocca, *La legge e la pratica*, pp. 46 e 50;

¹⁷⁶ a differenza di quanto afferma l'approccio birbraueriano (La Rocca, *La legge e la pratica*, p. 45);

continuità familiare sulla terra allargando la sfera delle relazioni sociali dal momento che, anche in ambito longobardo, lo *status* aristocratico si dimostra con donazioni e redistribuzioni. Chi usa le carte testamentarie sono solitamente funzionari pubblici, vescovi e proprietari fondiari, pertanto l'uso stesso del documento scritto è un segno di distinzione sociale e un sintomo di stabilità politica da parte delle *élites*. In questi testamenti, in particolare dal periodo di Liutprando, compaiono le *donationes pro remedium animae* (o *post obitum*), di cui sono depositari appunto i monaci. Esse hanno una duplice valenza: assicurarsi un benevolo futuro ultraterreno e, sul piano patrimoniale, stabilire un rapporto tra il donatore – testatario (e la relativa famiglia) e gli enti monastici, che diventano i custodi dei beni personali mobili (*morgencap* e *faderfio*) e immobili del defunto¹⁷⁷. Il mondo ecclesiastico riesce quindi a indirizzare il cambiamento dello *show* di *status* aristocratico nella propria direzione, proponendosi come nuovo strumento di rafforzamento e legittimazione per l'aristocrazia stessa, esercitando una grande attrattiva culturale in particolare sulle donne le quali aprono la strada a forme rituali più religiose¹⁷⁸. Come contropartita, secondo il principio della reciprocità antagonistica, le comunità monastiche garantiscono la salvezza e un nuovo tipo di perpetuazione della memoria familiare attraverso il *memento*, ossia la celebrazione del defunto, dell'identità della sua famiglia e le sue relazioni sociali, nel corso delle messe e, per garantire una più sicura irreversibilità alle *donationes*, utilizzano le *maleditiones* contro i violatori di sepolture, che diventano una vera e propria *minatio* contro chiunque osi tentare di mutare l'ordine stabilito¹⁷⁹.

È importante notare come, in questi testamenti, non vi siano riferimenti ad alcun luogo prescelto per la sepoltura, cosa che porta a ritenere che fosse implicita la

¹⁷⁷ La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare*, pp. 80 – 2; La Rocca, *Le élite, chiese e sepolture familiari tra VIII e IX secolo in Italia settentrionale*, p. 265; La Rocca, *Rituali di famiglia*, p. 434 – 8, 443, 447, 451; La Rocca, *Segni di distinzione*, pp. 32 – 6, 42; La Rocca, *La legge e la pratica*, pp. 46, 50, 52 – 3 e 56; Gelichi, *Condita ab ignotis dominis tempore vetustiore mobilia*, p. 39. Secondo il Reuter la pratica delle donazioni rappresenterebbe uno dei possibili canali di dispersione di un tesoro e più precisamente un canale sociale (“*You can't take it with you*”, pp. 15 e 17 – 23);

¹⁷⁸ La Rocca, *Segni di distinzione*, pp. 40 – 5; quello del ruolo della donna come “ponte della memoria” è un aspetto interessante preso in esame anche dal Geary, il quale documenta la sua tesi con delle interessanti immagini tratte dall'*Ordo in agenda mortuorum* (*Phantoms of remembrance*, pp. 55 – 9); La Rocca, *La legge e la pratica*, pp. 45 – 6;

¹⁷⁹ La Rocca, *Segni di distinzione*, p. 50; La Rocca, *La legge e la pratica*, p. 53; sulle *maleditiones*: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 219 – 22, pp. 75 – 7;

deposizione della salma ancora all'interno di una chiesa familiare. Tra VII e VIII secolo infatti nell'Italia settentrionale si assiste a una proliferazione di chiese rurali fondate da aristocratici e contenenti sepolture familiari al loro interno. Lo scopo, come si è visto per simili edifici in altre aree d'Europa, è quello di ostentare la forza del gruppo parentale, rinsaldando la propria identità nel tempo¹⁸⁰.

La fine delle sepolture con corredo non è quindi frutto di una coercizione da parte della Chiesa o di un rinnovato sentimento religioso cristiano ma, anche in area longobarda, il segno della graduale stabilizzazione gerarchica e identitaria degli aristocratici, per i quali quindi le ricchezze non devono più essere necessariamente conservate internamente al gruppo attraverso i corredi, ma possono essere spezzate, attraverso le donazioni, diventando in tal modo uno strumento di proiezione del proprio ruolo sociale; un fenomeno questo che il mondo ecclesiastico riesce a dirigere nella propria direzione¹⁸¹. Un'importante testimonianza relativa alla fine della pratica del corredo funebre nelle sepolture in ambito longobardo è l'*Historia Langobardorum* di Paolo Diacono la quale, pur essendo evidentemente il massimo “sforzo etnico” dell'autore, non fa alcun riferimento a simili corredi, dimostrando l'assenza di una loro diffusione massiccia e, contemporaneamente, di non essere un paradigma etnico¹⁸².

Nel periodo della dominazione carolingia dell'Italia poi, dalla metà dell'VIII secolo, l'autorità regia mira a sradicare la pratica delle fondazioni chiesastiche private, cercando così di tenere sotto controllo l'intraprendenza degli aristocratici. Lo spazio ecclesiastico familiare caratteristico del periodo longobardo viene pertanto convogliato nella struttura istituzionalizzata del potere regio ed episcopale carolingio. In questo senso si verifica una cristianizzazione degli spazi funebri anche se, come ipotizzato per altre aree dell'impero carolingio, sembra trattarsi più di una manovra politica attuata con lo scopo di neutralizzare le potenziali minacce politiche esercitate dalle aristocrazie¹⁸³. In

¹⁸⁰ La Rocca, *Le élite, chiese e sepolture familiari tra VIII e IX secolo in Italia settentrionale*, pp. 260 – 5; sull'assenza di riferimenti nei testamenti a luoghi di sepoltura prescelti, anche: La Rocca, *Rituali di famiglia*, p. 450;

¹⁸¹ La Rocca, *Rituali di famiglia*, p. 457; La Rocca, *Segni di distinzione*, pp. 32, 40 e 50; La Rocca, *La legge e la pratica*, p. 54;

¹⁸² La Rocca, *Morte e società*, pp. 244 – 5;

¹⁸³ vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 186 – 96, pp. 65 – 7;

questo modo comunque, anche in area italiana, si passa dall'appartenenza familiare alla dignità cristiana come principio di inclusione ed esclusione dalle aree cimiteriali¹⁸⁴.

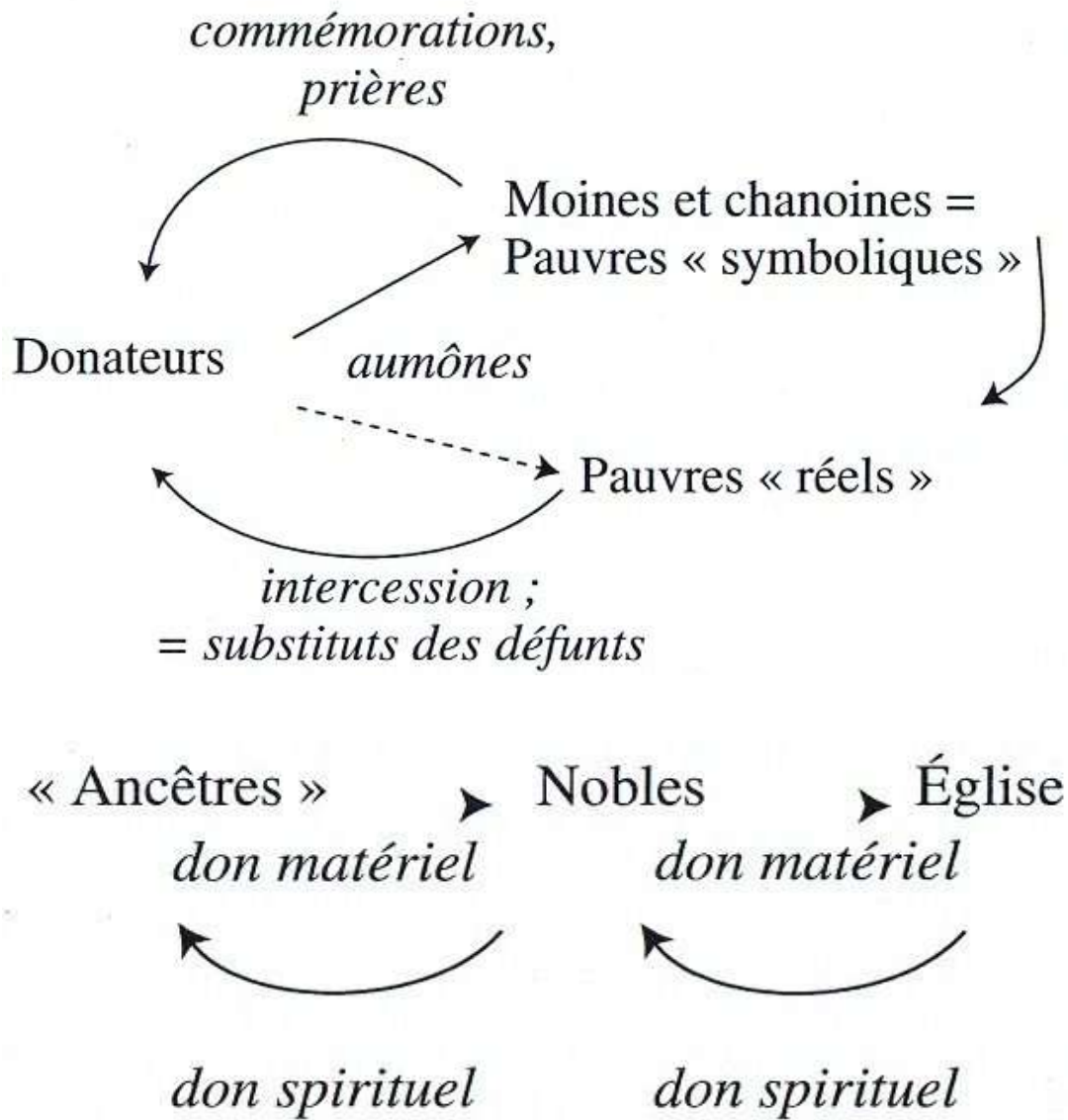


Fig. 5 – 6: l'economia di scambio tra il mondo dei vivi e quello dei defunti dall'VIII secolo (Lauwers, *La mémoire des ancêtres*, pp. 182 e 191)

¹⁸⁴ La Rocca, *Le élite, chiese e sepolture familiari tra VIII e IX secolo in Italia settentrionale*, pp. 260 – 3, 270;

6. Il *cimiterium christianorum* carolingio: cristianizzazione della morte o progetto politico di soppressione culturale? Il *De partibus Saxoniae*

Come ho già evidenziato, ancora nell'VIII secolo la Chiesa interviene raramente nei rituali funebri: rimane evidente uno iato tra le regole scritte e la loro applicazione e c'è una sostanziale tolleranza nei confronti di sopravvivenze e tradizioni culturali e culturali, per lo meno fino a quando esse non vanno a influire nella regolare *performance* dell'ortodossia cristiana. Pertanto a questa data, in Europa occidentale, anche in aree cristiane franche e anglosassoni, seppur in casi piuttosto rari e nonostante l'effettivo processo di cristianizzazione della morte in atto, sopravvivono riti di cremazione e sepoltura in tumuli (di origine pre – cristiana), oltre a casi di mutilazione rituale dei cadaveri e sacrifici umani¹⁸⁵. Non c'è quindi alcuna forma di chiusura etnica, ma un'assimilazione, più o meno coercitiva, di diverse tradizioni, anche nei rituali funebri, dal momento che essi possono essere considerati aspetti come altri di una cultura. Fatta quest'ultima considerazione e aggiungendo a essa il fatto che, come spiegato, il rituale funebre è un progetto sociale, esso diventa quindi evidentemente un potente mezzo di espressione culturale¹⁸⁶. L'aspetto spaziale di una sepoltura va infatti considerato un *marker* culturale che indica le dinamiche sociali e i principi organizzativi di una società, oltre alle relazioni tra i suoi membri¹⁸⁷.

Nel 782, tre anni prima della conversione del re dei sassoni Widukind e della nomina di Carlo Magno quale *rex et sacerdos*, viene emesso il capitolare *De partibus Saxoniae* nel corso della guerra per l'annessione dell'area sassone al regno carolingio.

¹⁸⁵ due interessanti testimonianze sulla persistenza dei sacrifici umani in epoca carolingia sono: una lettera di Gregorio III a Bonifacio (732) contro il commercio di schiavi per queste pratiche, e il *Karlmanni Principis capitulare* (742/IV/21), c. 5: *Decrevimus [...] sive sacrificia mortuorum sive sortilegios vel divinos sive flacteria et anguria sive incantationes sive hostias immolatitias, quasi stulti homines iuxta ecclesia ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum, Deum et suos sanctos ad iracundiam provocantes, sive illos sacrilegios ignes, quod nied fyr vocant, sive omnes, quaecumque sint, paganorum observationes diligenter prohibeant*; Effros, *De Partibus Saxoniae*, p. 270. Secondo il Van de Noort la pratica delle sepolture (monumentali) in tumuli sarebbe la risposta dei non cristiani al rituale funebre cristianizzato, e potrebbe quindi essere letta anche come una sorta di sfida o, dal punto di vista carolingio impregnato di ideologia cristiana, una minaccia, esercitata sul piano culturale pagano, all'espansione e alla dominazione carolingia stessa. Ecco perché il *De Partibus Saxoniae*, che per primo vieta ufficialmente la pratica delle sepolture in tumuli, andrebbe letto più come una manovra politica che cristiana (*The context of Early Medieval barrows in western Europe*);

¹⁸⁶ Effros, *De Partibus Saxoniae*, pp. 274 – 5;

¹⁸⁷ Effros, *De Partibus Saxoniae*, p. 280;

L'obiettivo dichiarato è la cristianizzazione dei sassoni, ma c'è da chiedersi quanta volontà possa esserci in questa direzione da parte carolingia, nel momento in cui è in atto una guerra estremamente sanguinosa¹⁸⁸. Sono tre i capitoli da analizzare in questo senso:

1. *Si quis corpus defuncti hominis secundum ritum paganorum flamma consumi fecerit et ossa eius ad cinerem redierit, capitae punietur*¹⁸⁹: il divieto di cremare i defunti;
2. *Iubemus ut corpora christianorum Saxonorum ad cimiteria ecclesiae deferantur et non ad tumulos paganorum*¹⁹⁰: l'obbligo di sepoltura nei cimiteri cristiani, contro quella in tumuli monumentali;
3. *Si quis hominem diabulo sacrificaverit et in hostiam more paganorum daemonibus obtulerit, morte moriatur*¹⁹¹: il divieto dei sacrifici umani.

Per quanto riguarda la cremazione, va detto che essa viene ampiamente abbandonata in Gallia, così come in altre aree dell'Europa romana, seppur in maniera e con tempistiche disomogenee, fin dal II secolo, non tanto per una spinta cristiana, quanto per una volontà di avvicinarsi all'uso romano dell'inumazione. Le sempre più sporadiche sopravvivenze di questa pratica, legate al mondo pagano, parallelamente al diffondersi del cristianesimo, perdurano non oltre il VII secolo nell'Europa ex romana e, nell'VIII, anche in area sassone sono oramai ampiamente abbandonate, pur presentando delle sfaccettature rituali non così dissimili dall'inumazione. Per queste ragioni il capitolare, pur essendo il primo divieto ufficiale di cremazione dei defunti, non sembra avere una motivazione reale in questo senso¹⁹².

Per quanto riguarda la sepoltura in tumuli monumentali essa, durante il regno di Carlo Magno, analogamente alla pratica della cremazione, è in declino e pertanto, dal momento che, come per altri *layouts* funebri, le si può attribuire un significato culturale, anche su questo aspetto il capitolare sembra avere un obiettivo più politico che religioso. Sembra infatti che l'intento sia quello di vietare una forma di manifestazione culturale di

¹⁸⁸ Effros, *De Partibus Saxoniae*, pp. 267 – 9;

¹⁸⁹ *De partibus Saxoniae*, c. 7; per le considerazioni anche: De Clerq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, pp. 167 – 169;

¹⁹⁰ *De partibus Saxoniae*, c. 22;

¹⁹¹ *De partibus Saxoniae*, c. 9;

¹⁹² Effros, *De Partibus Saxoniae*, pp. 278 – 9;

un popolo che si vuole sottomettere, più che assimilare¹⁹³. Parallelamente al divieto di sepoltura nei tradizionali tumuli monumentali va letto poi l'obbligo di inumazione nei cimiteri cristiani. Essi, come visto, portano, tra le altre cose, a una forma di anonimato e indifferenziazione dei defunti, i quali non vengono più identificati per le loro specificità personali, tra cui l'appartenenza culturale, ma semplicemente per l'inclusione o l'esclusione all'*Ecclesia*. Obbligare quindi i sassoni a essere sepolti in cimiteri cristiani, dopo aver loro vietato la tradizionale sepoltura in tumuli, significa privarli di un potente strumento di distinzione, personale e culturale, per cui quindi anche questo capitolo, come il precedente, sembra essere più che altro uno strumento politico di soppressione di una cultura e quindi di una società¹⁹⁴.

Se si considera poi il fatto che i sacrifici umani non potevano essere una pratica così largamente diffusa, si può concludere affermando che con il *De Partibus Saxoniae* l'intento di Carlo Magno sembra essere quello di dis – integrare i sassoni, partendo dalla morte per raggiungere lo scopo, congiuntamente alle manovre militari, nella società dei vivi¹⁹⁵. L'idea di cristianizzazione della morte viene quindi utilizzata da Carlo Magno, in questo frangente, per “fagocitare” una società riducendone ogni possibile istanza di espressione e rivolta attraverso il suo azzeramento culturale, e quindi identitario, che trovava una sua forma di espressione nei rituali funebri.

Anche da quest'ultimo esempio si evince quindi l'importanza del significato delle pratiche funebri per la definizione, attraverso la conservazione della memoria, delle identità dei singoli defunti, delle proprie famiglie e delle comunità stesse. Le aree cimiteriali sono quindi dei luoghi che, partendo proprio da questa stratificazione di significati sociali e politici che vi si concentra, necessitano di una particolare cura e attenzione, come dimostra l'intensa attività legislativa a difesa delle sepolture, che andrò a esaminare nel capitolo successivo.

¹⁹³ Effros, *De Partibus Saxoniae*, p. 276 e 282 – 3;

¹⁹⁴ Effros, *De Partibus Saxoniae*, p. 283;

¹⁹⁵ ritengo che, in questo senso, Carlo Magno dimostri di avere ben in mente l'efficacia del parallelismo tra società dei vivi e società dei morti implicito nell'idea di *Ecclesia*;

Capitolo III – Contro il prete Lorenzo: la violazione di sepoltura e l'*actio de sepulchro violato*

La complessità dell'evoluzione delle strutture cimiteriali e delle sepolture e il suo significato, il coinvolgimento dell'intimità e della religiosità umana e l'intervento tanto delle autorità laiche quanto di quelle ecclesiastiche con i relativi interessi, permette di capire come sia stato altrettanto complesso e di difficile gestione il fenomeno della violazione delle sepolture. Questo crimine, se nella maggior parte dei casi è commesso da semplici ladri, con una frequenza tutt'altro che irrilevante coinvolge preti o presbiteri, come dimostrano in particolare la lettera di Cassiodoro contro Lorenzo (*Variae* IV.18) e una novella di Valentiniano III. Questi due documenti sono la testimonianza che, partendo dal presupposto che gli ecclesiastici non siano dei ladri comuni, ma che probabilmente si arroghino il diritto di intervenire direttamente sulle sepolture derivandolo da una certa familiarità con la manipolazione di quanto sepolto nel sottosuolo (tesori, ma soprattutto reliquie), Chiesa e Stato paiono coinvolti in una competizione sulla gestione delle sepolture. Ulteriore riprova di questo fatto sono infatti da un lato le leggi emanate in materia da parte dell'autorità imperiale e dall'altro le numerose testimonianze che si possono rimandare all'ambito ecclesiastico e che spesso sembrano voler esautorare lo Stato nella battaglia contro i violatori di sepolture a colpi di penitenze e interventi miracolosi. Contemporaneamente le famiglie, detentrici dello *ius sepulchri*, in decorazioni, iscrizioni ed epitaffi, diffusi in particolare tra II e IV secolo e contenenti indicazioni di sanzioni, ammonimenti e maledizioni, cercano di garantire una qualche forma di protezione alle sepolture familiari, luogo di conservazione della propria memoria ancestrale, dal momento che esiste un tradizionale forte sentimento che una tomba, in quanto *res religiosa*, non debba essere violata e che sia necessaria una rigorosa attività legislativa per la sua protezione. Tutto ciò almeno fino alla definizione del *cymiterium christianorum*. Studiare quindi le violazioni delle sepolture e le azioni intraprese contro questo genere di atti si rivela un interessante punto di partenza per analizzare società e credenze¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, p. 57; Fevrier, *La mort chrétienne*, pp. 912 – 18;

1. Le fonti dell'azione civile. Sidonio e il diritto di famiglia

Nel 469, sulla strada tra Lione e Clermont, Sidonio Apollinare scrive una lettera in cui narra un nefasto episodio al quale ha assistito. La zona in cui giace sepolto il nonno, abbandonata da tempo all'azione della natura, viene presa d'assalto dai alcuni ladri: un crimine contro le leggi dello Stato (*publicum scelus*)¹⁹⁷. Di fronte a un atto tanto odioso Sidonio interviene e punisce i criminali in prossimità della sepoltura stessa, dal momento che ciò, afferma, è richiesto per pietà dei vivi e per la sicurezza dei defunti¹⁹⁸. L'autore punisce quindi i criminali in virtù di un diritto sulla sepoltura del suo avo che egli ritiene di avere pienamente; tuttavia, mosso dal rimorso per l'azione compiuta, ritiene di doverne rendere conto al vescovo Paziente facendo, se necessario, ammenda. Giunto da quest'ultimo però, anziché essere biasimato, viene esaltato per il proprio intervento, in virtù di quanto stabilito dalle antiche leggi romane¹⁹⁹. Sidonio agisce quindi sulla base dello *ius sepulchri* da lui detenuto in quanto erede del defunto: un diritto confermato dalla tradizionale legislazione romana, ma che non impedisce allo stesso Apollinare di sentirsi in dovere di recarsi dal vescovo per riferire dell'accaduto, riconoscendo evidentemente a esso una forma di autorità in materia.

Affinché poi non si possa ripresentare il rischio di un atto simile, Sidonio decide di far riordinare l'area e soprattutto di far realizzare una lapide sulla quale sia indicato chi

¹⁹⁷ Sid., *Epp.* III.12: *Avi mei, proavi tui tumulum hesterno (pro dolor!) die paene manus profana temeraverat; sed deus adfuit, ne nefas tantum perpetraretur. Campus autem ipse dudum refertus tam bustualibus favillis quam cadaveribus nullam iam diu scrobem recipiebat; sed tamen tellus, humatis quae superducitur, redierat in pristinam distenta planitiem pondere nivali seu(v) diuturno imbrium fluxu sidentibus acervis: quae fuit causa ut locum auderent tamquam vacantem corporum baiuli rastris funeribus impiare.* Sulla datazione della lettera: Loyen, *Sidoine Apollinaire*, p. 250, n. 12. Come secondo la tradizione romana la sepoltura si trova lungo una via d'accesso alla città, fuori dalle mura (anche: Loyen, *Sidoine Apollinaire*, p. 224, n. 34);

¹⁹⁸ Sid., *Epp.* III.12: [...] *sed supra senis nostri ipsum opertorium torsi latrones, quantum sufficere posset superstitem curae, mortuorum securitati;*

¹⁹⁹ Sid., *Epp.* III.12: *Ceterum nostro quod sacerdoti nil reservavi, meae causae suaeque personae praescius in commune consul(v)i, ne vel haec iusto clementius vindicaretur vel illa iusto severius vindicaret. Cui cum tamen totum ordinem rei ut satisfaciens ex itinere mandassem, vir sanctus et iustus iracundiae meae dedit gloriam, cum nil amplius ego venia postularem, pronuntians more maiorum reos tantae temeritatis iure caesos videri.* Il Loyen fa notare come l'espressione *iure caesos* richiami infatti la legge delle XII Tavole, la quale recita: *Si aliquis occidit, iure caesus esto* (Loyen, *Sidoine Apollinaire*, p. 224, n. 36);

è sepolto in tale luogo, glorificando il proprio antenato e preservandone così la memoria al fine di garantire la protezione del luogo di sepoltura²⁰⁰.

Se nella lettera di Cassiodoro contro il prete Lorenzo l'autorità regia interviene contro un rappresentante dell'autorità ecclesiastica accusato di violazione di sepolture, il quale però non viene punito come sarebbe stato previsto dall'*actio de sepulchro violato*, in questo passo, che precede di cinquant'anni circa il suddetto, un aristocratico romano, Sidonio Apollinare, di fronte a un *publicum scelus* come la violazione della tomba di un suo avo, in quanto detentore per tradizione dello *ius sepulchri* e quindi anche della conservazione della memoria dell'antenato, interviene vigorosamente contro i colpevoli eseguendo la pena "sul campo". Risulta però interessante il fatto che, nonostante la legislazione romana non lo preveda e che anzi, poco più di vent'anni prima, in una novella di Valentiniano III, essa si sia scagliata contro i preti violatori di sepolture, manifestando una aperta competizione con l'autorità ecclesiastica relativamente alla gestione delle sepolture e alle azioni legali contro i violatori, Sidonio si senta in dovere (seppur magari soltanto morale) di riferire quanto accaduto al vescovo, riconoscendogli evidentemente una qualche autorità in materia. Un'autorità che a questa data non implica ancora il diritto da parte della Chiesa di legiferare e agire, relativamente al problema della violazione delle sepolture, in autonomia rispetto all'ordinamento giuridico dello Stato sebbene, evidentemente, l'autorità ecclesiastica si stia procurando i mezzi e gli strumenti per poterlo fare, cosa che però avverrà soltanto quattro secoli circa dopo questo episodio.

2. Il diritto romano e l'*actio de sepulchro violato*: tra Stato e familia

In ambito romano si possono distinguere tre periodi caratterizzati da diverse modalità di intervento nei confronti delle violazioni dei sepolcri:

- Fino al VI secolo a.C. chi regola sono i pontefici. È ancora il periodo della cremazione, con le ceneri contenute in urne che vengono poi poste nel sepolcro.

²⁰⁰ Sid., *Epp.* III.12: *Sed ne quid in posterum casibus liceat, quos ab exemplo vitare debemus, posco ut actutum me quoque absente tua cura sed meo sumptu resurgat in molem sparsa congeries, quam levigata pagina tegat. Ego venerabili Gaudentio reliqui pretium lapidis operisque mercedem. Carmen hoc sane, quod consequetur, nocte proxima feci, non expolitur, credo, quod viae non parum intentus.* Sull'episodio di Sidonio anche: Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, p. 69 (in cui l'autore collega l'accaduto con il divieto nei confronti dei riutilizzi di tombe sancito al Concilio di Mâcon del 585); sempre sull'episodio anche: Delmaire, Rougé, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312 – 438)*, p. 168, n. 2;

Le violazioni in questo periodo sono rare e vengono recepite come *proximum sacrilegio* o *crimen laesae religionis* sulla base dei concetti di *res religiosa* e *religio sepulchrorum*²⁰¹.

- Nel II secolo si definisce la nozione di *ius sepulchri* e compare l'editto del pretore *de sepulchro violato*. Aumentano le inumazioni e, parallelamente, il lusso e con esso le violazioni, che pertanto necessitano di una vera e propria disciplina che le limiti. Con l'editto del pretore urbano compare l'idea del delitto di *sepulchrum violatum* che viene giuridicamente inserito tra l'*iniuria* e il *damnum*, poiché l'offesa arrecata alla tomba lede la pubblica religiosità. È interessante notare che in un periodo di poco precedente l'editto (tra il I secolo a.C. e il I d.C.) si parla già di violazione di sepolcri all'interno di controversie e declamazioni: queste sono delle esercitazioni di retorica sotto forma di casi giudiziari inventati, ma costruiti sulla base di suggestioni reali e dimostrano pertanto l'esistenza del problema in oggetto²⁰².
- Dopo il II secolo, con la definizione della disciplina criminale *extra ordinem* del *sepulchrum violatum*, si evolve la figura giuridica del delitto di violazione poiché esso dilaga. Le punizioni, che ora vogliono punire anche gli atti dolosi contro i corpi sepolti (in particolare dal IV secolo), diventano pertanto sempre più severe e le azioni di questo tipo finiscono nei *crimina extraordinaria* che, oltre alla pena pecuniaria, ne prevedono talvolta una afflittiva. Il primo esempio risale al tempo dei Severi con la condanna alla *poena metalli*, o addirittura a quella capitale²⁰³. A Roma è il *praefectus urbi*, o quello del pretorio, a legiferare in materia, mentre nelle province l'azione è demandata ai giudici locali²⁰⁴.

La nozione di *ius sepulchri* si fonda su tre basi: la *lex Iulia de vi (publica e privata)*, l'*interdit de mortuis inferendi* e l'*actio de sepulchro violato*. Le prime due

²⁰¹ Cic., *De Legibus* II.45 – 57 e 58 – 68; sull'analisi del periodo arcaico anche: Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, pp. 58 – segg.;

²⁰² Sen., *Excerpta Controversiarum* IV.4: in cui si parla della violazione di una sepoltura e del trafugamento di armi di corredo ritenute consacrate ai Mani (*arma consecrata diis Manibus*), offesa questa che si ritiene debba essere vendicata (*alterum vindicemus*); la stessa situazione si trova anche in: Ps. Quint., *Decl. min.* 369 (anche 299 e 373 sul tema della violazione di sepolcri);

²⁰³ vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 240, p. 82;

²⁰⁴ Giorgi, *Le multe sepolcrali in diritto romano*, pp. 1 – 6;

hanno il compito di salvaguardare la funzione sepolcrale generale delle tombe e in particolar modo la loro inalienabilità. La *lex Iulia* tuttavia è anche la forma originaria della legislazione contro la profanazione dei corpi²⁰⁵. Essa colpisce, attraverso la confisca dei beni e la deportazione, la violazione dei corpi per pratiche magiche o per vendetta²⁰⁶. L'aspetto rilevante è però che, come già notato, soltanto la terra e l'edificio sepolcrale sono *res religiosa* e non i resti umani sepolti, pertanto l'*actio* inizia solo nella misura in cui l'azione contro la sepoltura danneggia la struttura e lo *status* del sepolcro in quanto *res religiosa*.

Dal momento quindi che, in una fase che arriva fino al IV secolo circa, esiste questo limite nella legislazione sepolcrale che non permette di proteggere i corpi, le tombe familiari lo superano per mezzo della volontà del fondatore – testatore il quale interviene, in virtù del *dominium* che detiene dallo *ius hereditarii*, su tre punti, entrando talvolta in conflitto con lo *ius sepulchri*:

- 1- Divieto di introduzione di corpi *alii* o *extranei*, salvo diversa volontà del testatore (infatti anche *Codex Theodosianus* e *Digesta* consentono questa pratica qualora i corpi siano di *heredescripti*, o parenti testamentari). Si può dire allora che questa direttiva serva a legare una tomba a un *nomen* familiare, aspetto da cui quindi deriva la possibilità di vendita qualora venga conservata la funzione sepolcrale dell'immobile e quindi la sua affezione ai Mani²⁰⁷.
- 2- Divieto generale di alienazione poiché *res religiosa* non commerciabile²⁰⁸.
- 3- Definizione e diffusione di ammende sepolcrali scelte dal testatore per garantire la preservazione del sepolcro e del suo carattere familiare. Queste entrano in uso in particolare a partire dal II secolo, conseguentemente alla decadenza dei *mores*

²⁰⁵ nel III secolo troviamo la testimonianza della *lex Iulia de vi publica* in: Macer, *Dig.* XLVII.12.8: *Sepulchri violati crimen potest dici ad legem Iuliam de vi publica pertinere ex illa parte, qua de eo cavetur*; mentre quella della *lex Iulia de vi privata* è in: Paul., *Sent.* V.26.2: *pertinere ex illa parte qua de eo cavetur, qui fecerit quid, quo minus aliquis funeretur sepeliaturve: quia et qui sepulchrum violat facit, quo quis minus sepultus sit*;

²⁰⁶ come nell'episodio in cui Silla fa disperdere le ceneri di Mario (Cic., *De Legibus* II.56);

²⁰⁷ *CJ* VI.37.14 (Diocleziano – Massimiano, a. 286): *Monumenta quidem legari non posse manifestum est, ius autem mortuum inferendi legare nemo prohibetur*; Ulp., *Dig.* XI.7.12.1 (*De religiosis et sumptibus funerum et ut funus ducere liceat*): *Senatus consulto cavetur, ne usus sepulchrorum permutationibus polluat, id est ne sepulchrum aliae conversationis usum accipiat*;

²⁰⁸ per l'inalienabilità dei *loci religiosi*: vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 77 – 84, pp. 31 – 3;

relativi alle sepolture e al fatto che, non essendo ancora definita una forma di legislazione a protezione dei corpi come sarà solo dal IV circa, al momento l'*actio* si limita alla salvaguardia del carattere religioso delle tombe senza proteggere direttamente l'esclusività delle sepolture familiari²⁰⁹.

Da queste interdizioni dei fondatori si può risalire al principio di inclusione ed esclusione delle tombe familiari romane: le iscrizioni mirano infatti nel complesso a includere nel diritto di sepolcro un determinato gruppo di persone. Le ammende si presentano poi come una sorta di volontà del fondatore stesso di agire contro l'inadempimento di quanto da lui imposto, quindi contro il *non facere*. Il tutto nell'ambito dello *ius sepulchri* che coinvolge direttamente la sfera pubblica, dal momento che essa ha il compito di sorvegliare e colpire le infrazioni attraverso l'attività dei magistrati. La validità e l'efficacia delle ammende sarebbe quindi garantita dal duplice interesse in materia: privato nel senso materiale e patrimoniale, e pubblico nel senso immateriale della violazione del diritto di sepolcro e dello *status* di *res religiosa*²¹⁰. Sarà pertanto interessante analizzare meglio i contenuti di queste fonti, partendo dalla celeberrima iscrizione di Nazareth, la quale potrebbe essere un rescritto imperiale oppure, appunto, il monito di un fondatore. In una traduzione francese essa recita:

Je désire que les sépultures et les tombeaux qu'on a faits par religion pour ses ancêtres ou ses enfants, ou ses proches demeurent immuables à perpétuité. Si nonobstant quelqu'un est convaincu par un accusateur soit de les avoir renversés, soit d'avoir de quelque autre manière déterrés les morts, soit de les avoir, par manoeuvre et pour les outrager, transférés en d'autres lieux, soit d'avoir changé de place les pierres ou les dalles de leur tombe, moi j'ordonne qu'il soit condamné comme s'il s'agissait des dieux quand il s'agit des religions dont les hommes sont l'objet. Car il faudra beaucoup plus honorer les morts (qu'on ne le fait). Qu'il soit absolument interdit de les déplacer. Sinon, moi, je veux que, du chef de violation de sépulture, le coupable soit condamné à mort²¹¹.

²⁰⁹ sulle interdizioni dei fondatori, anche: Giorgi, *Le multe sepolcrali in diritto romano*, pp. 5 e 26 – 38; Lazzarini, *Sepulcra familiaria*, pp. 13 – 53. Da notare infatti che le uniche mani che possono toccare liberamente un sepolcro sono proprio quelle dei membri della *familia* (Fevrier, *La mort chrétienne*, p. 913); sulle ammende sepolcrali, anche: Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, pp. 72 – 73;

²¹⁰ Giorgi, *Le multe sepolcrali in diritto romano*, pp. 55 – 7;

²¹¹ traduzione da: Carcopino, *Encore le rescrit impérial sur les violations de sépulture*, p. 81;

Secondo la storiografia potrebbe trattarsi di un *DIATAGMA*: un'ordinanza come quelle pubbliche dei funzionari romani o dell'imperatore stesso. Potrebbe essere un rescritto imperiale (che magari riprende un editto generale), al legato di Siria, per un caso di violazione, oppure un'epistola, o il frammento di un mandato generale, ma non un editto, dal momento che mancano *praescriptio* e *subscriptio*, nonché l'elenco delle procedure di giudizio²¹². Il documento parla di *TYMBORYXIA*, ossia di violazione di tombe, che nel mondo greco è una forma di *ASEBEIA* (empietà) e *IEROSYLIA* (sacrilegio) per la quale è prevista la persecuzione criminale²¹³. L'iscrizione sembrerebbe essere uno specchio abbastanza fedele non solo delle motivazioni di un'*actio*, ma anche dell'insieme dei mezzi con cui, in ambito romano, vengono repressi gli atti dolosi contro le sepolture, il cui carattere perpetuo e immutabile di *res religiosa* viene ribadito fin dalle prime righe: si parla infatti di apertura di tombe, esumazione di corpi, *translatio* non autorizzata a scopo oltraggioso e spostamento di pietre dai sepolcri, tutti casi che danno il via all'*actio de sepulchro violato*. Tuttavia la richiesta di pena capitale, vista anche la data alla quale viene fatta risalire l'iscrizione, ossia il I secolo, è probabilmente un'iniziativa del fondatore dal momento che, contemporaneamente, la legge romana in materia non prevede una simile sanzione (specialmente contro i cittadini, benché Augusto abbia il potere di esercitare l'*imperium* e lo *ius gladii* anche su delega²¹⁴). Potrebbe pertanto trattarsi di una imprecazione contro questo genere di atti: una tipologia di testimonianza piuttosto frequente²¹⁵.

Tra il II e il IV secolo si incontrano infatti negli epitaffi funebri, come ho accennato in precedenza, numerose formule contro i violatori di sepolture, le quali

²¹² Cumont, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, pp. 77 e 80; sulle diverse interpretazioni date all'editto anche: Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, pp. 59 – 61;

²¹³ Cumont, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, p. 263;

²¹⁴ questa annotazione viene evidenziata dal Cuq (*Un rescrit d'Auguste sur la protection des res religiosas dans les provinces*, p. 403), il quale sostiene che la pena capitale sia volere di Augusto, diversamente da quanto dicono gli altri autori (vedi oltre il testo in corrispondenza della nota successiva);

²¹⁵ De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*; Carcopino, *Encore le rescrit impérial sur les violations de sépulture*, pp. 77 – 92. La datazione è quella proposta dal Cumont: *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, pp. 242, 246 – 247; la presunta data viene collocata prima del 27 d.C., ma dopo il 12, comunque durante l'impero di Augusto, da alcuni elementi: il principio restauratore delle antiche leggi e il fatto che Augusto fosse *Pontifex Maximus*; sulla datazione proposta, anche: Cuq, *Un rescrit d'Auguste sur la protection des res religiosas dans les provinces*, pp. 392 – 393;

contengono una mescolanza di temi ebraici, pagani e cristiani e sono sempre limitate a delle specifiche sepolture, menzionando spesso anche il nome del defunto²¹⁶. Si tratta solitamente, come fa notare anche il Giorgi, di imprecazioni e maledizioni promanate dalla sola e unica autorità del *pater*, o fondatore del sepolcro, le quali sembrano mirare precisamente a tener lontani i delinquenti dal commettere vere e proprie violazioni contro il diritto del sepolcro familiare: oltre all'ovvio imperativo di "non violare", vi si trovano infatti minacce di ira funesta di divinità (Iside, Diana, Giove, dèi degli inferi e Mani), *domini* e del Dio cristiano (dimostrando la mescolanza di temi pagani e cristiani), accuse di atti sacrileghi e ingiuriosi, anatemi (in cui il violatore viene anche paragonato a Giuda), fino agli auguri di sofferenze, dolori e morte²¹⁷.

Nel IV secolo spiccano, in questo senso, gli epigrammi di Gregorio Nazianzeno contenenti imprecazioni contro i *TYMBORYXOI*, ossia i violatori di tombe. Queste invettive, in cui il vocabolario relativo all'empietà è abbondante, si basano su due idee fondamentali: la tomba è sacra e l'atto di disturbarla è sacrilego. Per violazione della tomba si intende qui ancora principalmente la distruzione della struttura sepolcrale, mentre sembra che il corpo sia menzionato unicamente nel contrasto tra le ossa contenute nel sepolcro e l'oro trafugato. Il defunto però soffre psicologicamente la violazione, poiché ama la sua tomba, luogo del riposo e unica proprietà che gli rimane. Ciononostante non si trova alcun segno di sensibilità nei confronti dei corpi, benché in un paio di esempi sia citato proprio un atto sacrilego contro le spoglie. Tuttavia non emerge un collegamento tra la violazione o l'esumazione di un corpo e le eventuali conseguenze per la sua salvezza: il timore non sta nel fatto che le spoglie possano rimanere insepoltite, ma che possano essere semplicemente toccate o disturbate. Anche in questo caso quindi, come in quelli precedentemente citati, caratterizzati da una mescolanza di temi ebraici, pagani e cristiani, non sono espressi timori necessariamente legati al tema della resurrezione dei corpi, quanto più a una forma più tradizionale di rispetto nei confronti del sepolcro e del corpo in quanto rispettivamente *res religiosa* ed entità capace di

²¹⁶ Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, pp. 70 – 79, in cui, tra l'altro, l'autore evidenzia il fatto che i due terzi di queste iscrizioni provenga dall'area dell'Asia Minore;

²¹⁷ Giorgi, *Le molte sepolcrali in diritto romano*, pp. 50 – 53, con un elenco;

rendere *religiosus* un *locus*. Non bisogna infatti dimenticare che la stessa violazione del corpo sepolto diventa un crimine specifico solo con la seconda metà del IV secolo²¹⁸.

In ambito altomedievale italiano e nell'area francese meridionale le iscrizioni si concentrano invece, più che contro i danneggiamenti delle strutture sepolcrali e i furti di corredi, già protetti dalla legislazione esistente, contro il disturbo della quiete dei corpi dei defunti in attesa della resurrezione, in sintonia con alcuni passi della legislazione barbarica²¹⁹. Alcuni anatemi epigrafici italiani dimostrano infatti che è viva l'idea che una sepoltura non appropriata implichi il rischio della non resurrezione del defunto²²⁰; mentre una minore frequenza di questo tipo di maledizioni si incontra invece in ambito merovingio.

Esiste una interessante continuità tematica tra questo genere di testimonianze e i *libri paenitentiales*, riconducibili al periodo compreso tra il VII e l'VIII secolo: in modo simile sembrano infatti concentrarsi più sulla protezione dei corpi dalle violazioni in generale, che su quella dei sepolcri e dei corredi, in un momento in cui, come già evidenziato, quest'ultima pratica comincia a subire una evidente flessione in favore di un approccio maggiormente cristiano, indipendentemente dal fatto che a esso corrisponda o meno un effettivo sentimento religioso, nei confronti della morte. Anche nell'Italia longobarda infatti, dove esiste un solido *link* tra la gestione della morte da parte dei monaci e il finanziamento dei monasteri, attraverso le donazioni *pro remedium animae*, da parte delle famiglie aristocratiche, i monaci acquisiscono in un certo senso l'uso delle *maleditiones* tardo antiche contro i potenziali violatori, per trasformarle in una vera e propria *minatio* contro chiunque tenti di mettere in dubbio quanto stabilito dai testamenti stessi²²¹. Tuttavia si tratta ancora di iscrizioni di carattere appunto familiare dal momento

²¹⁸ Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, pp. 75 – 79;

²¹⁹ vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 269 – 308, pp. 89 – 103;

²²⁰ *ILCV* 2.3845 (cimitero romano di Sant'Agnese): *male pereat, insepultus / iaceat, non resurgat / cum Iuda partem habeat / si quis sepulcrum / hunc violarit*; analoga la prescrizione dell'epitaffio di Guntelda (fine VI secolo, *ILCV* 2.3863) e in un'iscrizione a San Vitale a Ravenna in cui anche il violatore non potrà resuscitare al momento del Giudizio Universale (*ILCV* 2.3850); Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, pp. 73 – 75;

²²¹ La Rocca, *Donare, distribuire, spezzare*, p. 81; La Rocca, *La legge e la pratica*, p. 53;

che è solo dall'epoca carolingia che, con l'incremento dei cimiteri parrocchiali, la Chiesa alza la propria voce contro le violazioni²²².

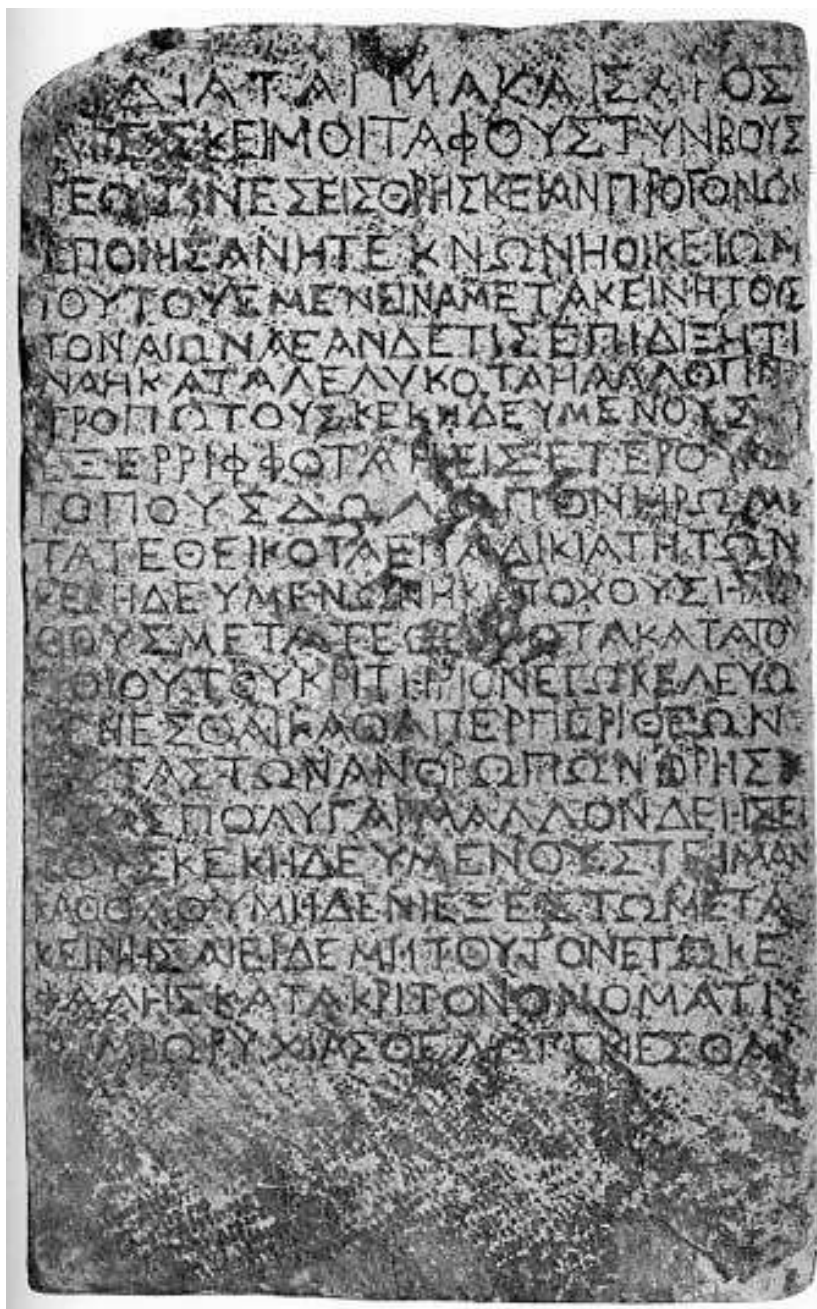


Fig. 7: l'iscrizione di Nazareth (www.biblearchaeology.org)

²²² Hincmari Rhemensis, *Capitula Synodica* III.2 (*Ut pro loco sepulturae nihil exigatur, et locum hereditario jure nemo sibi arroget, sed a presbytero accipiat; et de sepulcris non violandis*): [...] ita sacrilegium est, corpus indevotè ac irreligiosè propter cupiditatem a sepulcro ejicere, ubi quisque Dominicam vocationem, ut in adventu justì judicis resurgat, in pace quiescens debuerat exspectare. Sul tema, anche: Effros, *Caring for body and soul*, pp. 62 – 70; Effros, *Beyond cemetery walls*, p. 6; sui *Libri Paenitentiales*: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 316 – 26, pp. 107 – 9;

L'*actio de sepulchro violato* necessita quindi di un atto doloso al carattere religioso della tomba dal momento che essa non protegge l'esclusività delle tombe familiari, ma soltanto i sepolcri come *res religiosa*. Si basa sul seguente editto:

*Cuius dolo malo sepulchrum violatum esse dicetur, in cum in factum iudicium dabo, ut ei, ad quem pertineat, quanti ob eam rem aequum videbitur, condemnetur; si nemo erit ad quem res pertineat, sive agere nolet, quicumque agere volet, ei centum milium sestertium actionem dabo, si plures agere volent, cuius iustissima causa esse videbitur, ei agendi potestatem faciam. Si quis in sepulchro dolo malo habitaverit aedificiumve aliud, quam quod sepulchri causa factum sit, habuerit, in eum, si quis eo nomine agere volet, duecentorum milium sestertiorum iudicium dabo*²²³.

Quando pertanto un *locus religiosus* viene violato, oppure materialmente degradato, ha inizio l'*actio*, un'azione pretoriana, popolare, infamante, *in factum e rei persecutoria*²²⁴:

*Si quis proiecitur vel stillicidium in sepulchrum immiserit, etiamsi ipsum monumentum non tangerit, recte cum eo agi, quod in sepulchro vi aut clam factum sit, quia sepulchrum sit non solum is locus qui recipiat inhumationem, sed omne etiam supra id coelum: eoque nomine etiam sepulchri violati agi posse*²²⁵.

Per violazione si intende quindi uno dei seguenti atti: l'inumazione di *alii o extranei* non autorizzata dal testatore, l'alienazione che violi lo *status* di *res religiosa*, una *translatio* non autorizzata, aperture illegittime (solitamente necessarie per introdurre un altro corpo) e l'*inferre mortuum*²²⁶. Inoltre, in quanto violanti l'idea di *ne de nomine familiae exeat*, anche: *adulterare, tollere titulum, manus iniicere titulo, litteras incidere,*

²²³ Ulp., *Dig.* XLVII.12.3; Lenel, *Edictum*, p. 228; Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, pp. 58 – 9; sull'*actio* come strumento di protezione delle tombe e non dei corpi sepolti, anche: Thomas, *Corpus aut ossa aut cineres*, pp. 94 – 5;

²²⁴ Ulp., *Dig.* XLVII.12.1: *sepulchri violati actio infamiam irrogat*; Pap., *Dig.* XLVII.12.10: [...] *in rei persecutione [...] in sola vindicta*; sull'*actio in factum rei persecutoria*: Giorgi, *Le multe sepolcrali in diritto romano*, pp. 3 – 4; Cuq, *Un rescrit d'Auguste sur la protection des res religiosas dans les provinces*, p. 389;

²²⁵ Ven., *Dig.* XLIII.24.22.4;

²²⁶ Ulp., *Dig.* XI.8.1.4;

deasciare e *aliud nomen inscribere*²²⁷. Dal momento che poi la violazione, pur riguardando un tipo di proprietà familiare, è un'*iniuria* contro il diritto (immateriale) di sepolcro e quindi un *crimen publicum* (o *publicum scelus*), l'*actio* rientra nelle azioni di processo civile *vindictam spirantes* popolari, spettanti di diritto prima al titolare dello *ius sepulchri* e poi *a quivis populo*, e condanna alla *poena* di un'ammenda fissata in base alla gravità dell'atto²²⁸. Tuttavia il fatto che il *Pontifex* abbia competenza totale in materia di *res religiosa*, non implica che il suo raggio d'azione si estenda fino al diritto penale, in cui interviene infatti l'autorità civile²²⁹.

Relativamente invece alla profanazione dei corpi essa, tra III e IV secolo, si distingue dal crimine generale di violazione di sepoltura basandosi, come visto, sulla *lex Iulia de vi*²³⁰. Settimio Severo introduce la *poena metalli* per il saccheggio dei corpi e quella capitale quando l'atto avviene a mano armata, le quali pene si aggiungono alla deportazione *in insulam*. Si assiste evidentemente a una crescente severità contro le violazioni e le profanazioni di corpi, mentre contemporaneamente si generalizzano le tradizionali pene di deportazione, relegazione e la *poena metalli*²³¹. Tre costituzioni

²²⁷ Giorgi, *Le multe sepolcrali in diritto romano*, pp. 14 – 15, con un elenco di atti assimilabili al concetto del delitto di sepolcro violato; pp. 26 – 38 un elenco di iscrizioni familiari che ribadiscono i quattro divieti che, qualora non rispettati, danno il via all'*actio* (divieto di destinazione del sepolcro ad altri che non sia della famiglia o previsto dal testamento, divieto di alienazione generale, divieto di sepoltura di estranei, divieto di apertura, divieti vari); sul significato dell'ascia e l'idea di *deasciare*: De Visscher, *Le droit des tombeaux romains*, pp. 277 – 294, Lazzarini, *Sepulcra familiaria*, pp. 55 – 66. Sugli atti che si possono identificare come forme di violazione, anche: Cumont, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, pp. 248 – 252; Cuq, *Un rescrit d'Auguste sur la protection des res religiosae dans les provinces*, p. 388;

²²⁸ Ulp., *Dig.* IXXX.2.20.5: *haec enim actio poenam et vindictam quam rei persecutiones contineat*; Iul., *Dig.* XLVII.12.6: *Sepulchri violati actio in primis datur ei, ad quem res pertinet*; Macer, *Dig.* 47.12.9: *De sepulchro violato actio quoque pecuniaria datur*. Sulle pene previste, anche: Cumont, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, pp. 253 – 257; Cuq, *Un rescrit d'Auguste sur la protection des res religiosae dans les provinces*, p. 389. Sempre Cumont (*Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, p. 257) afferma che con gli Antonini le multe vanno a finire nelle casse pubbliche o sacre. Sul tema anche: Thomas, *corpus aut ossa aut cineres*, pp. 94 – 5;

²²⁹ Cic., *De Legibus* II.58; sulle caratteristiche dell'*actio*, anche: Giorgi, *Le multe sepolcrali in diritto romano*, pp. 3 – 14; Harries, *Death and the dead in the late Roman West*, pp. 62 – 3;

²³⁰ sull'attenzione al disturbo dei defunti anche: Harries, *Death and the dead in the late Roman West*, p. 62; sul fatto che nella legislazione arcaica contro la violazione dei sepolcri non sia prevista la protezione dei corpi, in vigore invece solo dal IV secolo, anche: Thomas, *Corpus aut ossa aut cineres*, pp. 94 – 5;

²³¹ Ulp., *Dig.* XLVII.12.3.7: *adversos eos, qui cadavera spoliant, praesides severius intervenire, maxime si manu armata adgrediantur, ut, si armati more latronum id egerint, etiam capite plectentur, ut divus*

successive dimostrano un'inversa tendenza per quanto riguarda gli atti contro i sepolcri: in una viene punita fisicamente la degradazione materiale (o la distruzione) di un monumento funebre; nella successiva la precedente pena di sangue viene sostituita da un'ammenda pecuniaria, mentre nell'ultima viene aumentata l'ammenda stessa²³². Se per le azioni materiali contro i sepolcri sembra evidente una decrescente severità, lo stesso non si può dire per quelle contro i resti umani²³³. Più di tutte è la *contrectatio* dei corpi ad apparire come una categoria delittuosa particolarmente grave tanto che sembra che l'idea di *sepulchro violato* vada restringendosi proprio a questo caso, anche perché oramai, nel IV secolo, lo spoglio dei monumenti antichi e i riutilizzi dei materiali sono divenuti così frequenti da non suscitare più lo sdegno come in precedenza, nonostante i frequenti casi di iconoclastia religiosa²³⁴.

Una interessante spiegazione della crescente severità della legislazione contro le profanazioni di corpi a partire dal III – IV secolo può essere la contemporanea diffusione del culto dei santi martiri cristiani, cui conseguono la caccia e il commercio delle reliquie e la pratica dell'inumazione *ad sanctos*, le quali implicano ovviamente una certa familiarità nella manipolazione e nello smembramento dei corpi sepolti, in particolare da

*Severus rescripsit, si sine armis, usque ad poenam metalli procedunt; Paul., Sent. l.21.4 – 9: Qui corpus perpetuae sepulturae traditum, vel ad tempus alicui loco commendatum nudaverit et solis radiis ostenderit, piaculum committit, atque ideo, si honestior sit, in insulam, si humilior, in metallum dari solet. La semplice esposizione dei resti umani è un'offesa alla purezza del sole, la quale reclama un'espiazione (cosa comprensibile in un'epoca in cui il culto solare è al suo apogeo). Paul., Sent. l.21.15: Qui sepulchrum violaverint aut de sepulchro aliquid sustulerint, pro personarum qualitate aut in metallum dantur, aut in insulam deportantur. Altre pene severe si incontrano, intorno a fine III secolo, ancora nelle *Sententiae* di Paolo: Ulp., Dig. XLVII.12.11 (= Sent. V): *Rei sepulchrorum violatorum, si corpora ipsa extraxerint vel ossa eruerint, humiliores quidem fortunae summo supplicio adficiuntur, honestiores in insulam deportantur, alias autem relegantur aut in metallum damnantur;**

²³² Th IX.17.1 (citato oltre il testo in corrispondenza della nota 242, p. 82); Th IX.17.2 (citato oltre il testo in corrispondenza delle note 243 – 6, p. 83); Th IX.17.4 (citato oltre il testo in corrispondenza delle note 249 – 50, p. 84);

²³³ Th IX.17.4. Secondo il Rebillard queste modifiche della legislazione contro i profanatori di corpi sarebbero legate alla diffusione del cristianesimo, benché non esista un *link* certo tra la protezione dei corpi e le credenze sulla resurrezione (il che infatti rappresenta una incongruenza con la caccia delle reliquie, di cui parlerò a breve) (*The care of the dead in late antiquity*, p. 78);

²³⁴ ciononostante una costituzione del periodo, emanata da Costanzo e Giuliano Cesare sembra, almeno temporaneamente, acuire le pene per questo genere di crimine, richiamandosi alle leggi antiche (Th IX.17.5: *priscis legibus*) (citato oltre il testo in corrispondenza delle note 251 – 2, p. 84);

parte dei rappresentanti del potere religioso²³⁵. Nella società medievale però, in cui i riutilizzi di sepolture e le traslazioni di reliquie si diffondono sempre più, diventa desueta la tradizionale legislazione contro i violatori, poiché gli interventi sulle reliquie non vengono più ritenuti profanazione e perché la pratica delle inumazioni *ad sanctos*, che diventa comune, per le sepolture di prestigio, a partire dal V e VI secolo, è troppo importante per la Chiesa per il controllo delle aree cimiteriali, come si può notare anche nelle fonti agiografiche in cui si parla di interventi miracolosi a difesa delle tombe²³⁶. Tuttavia proprio questo interesse da parte dell'autorità ecclesiastica causa forti frizioni con lo Stato, le quali si manifestano nella legislazione romana e nella lettera di Cassiodoro contro il prete Lorenzo precedentemente analizzata.

3. Il *Codex Theodosianus*, la novella di Valentiniano III del 447 e il *Corpus Iuris Civilis*

La definizione del diritto romano in materia di violazione di sepolture e profanazione dei corpi si riassume nel *Codex Theodosianus*, nella novella XXIII di Valentiniano III del 447 e, per quanto riguarda il *Corpus Iuris Civilis*, nel *Codex Justinianus* e nei *Digesta*.

Partendo dalle ultime due fonti, nel nono libro del *Codex Justinianus*, al capitolo XIX (*De sepulchro violato*) troviamo richiamati i passi del *Theodosianus* IX.17.1, 2, 3, 4 e 5, con due aggiunte. La prima è una legge di Gordiano del 240 relativa al crimine di lesa religione per la commercializzazione di aree a uso religioso²³⁷. La seconda è una legge di Giustino del 526²³⁸. Essa riguarda ancora il problema della sepoltura da un punto di vista

²³⁵ in questo senso ritengo infatti vadano interpretate le seguenti costituzioni: *Th* IX.17.5; *Th* IX.17.7 (citato oltre il testo in corrispondenza della nota 253, p. 84) contro *translationes* e mercificazioni di martiri. Sul tema della mercificazione delle reliquie anche: Harries, *Death and the dead in the late Roman West*, pp. 63 – 5;

²³⁶ Lauwers, *Naissance du cimetière*, p. 129. Sulle fonti agiografiche riguardanti la protezione delle tombe grazie alla *virtus* dei santi: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 333 – 43, pp. 110 – 3;

²³⁷ *CJ* IX.19.1 (citato sopra il testo in corrispondenza della nota 82, p. 32);

²³⁸ *CJ* IX.19.6 (a. 526): *Cum sit iniustum et nostris alienum temporibus iniuriam fieri reliquis defunctorum ab his, qui debitorem sibi esse mortuum dicendo debitumque exigendo sepulturam eius impediunt, ne in posterum eadem iniuria procederet cogendis his ad quos funus mortui pertinet sua iura perdere, ea quidem, quae mortuo posito ante sepulturam eius facta fuerint vel exigendo quod debitum esse dicitur vel confessiones aliquas aut fideiussorem aut pignora capiendo penitus amputari praecipimus: redditis vero pignoribus vel pecuniis quae solutae sunt vel abolutis fideiussoribus et generaliter omnibus sine ulla*

patrimoniale affermando che, qualora il defunto abbia contratto dei debiti con qualcuno, quest'ultimo non potrà avanzare alcun tipo di richiesta a danno dei beni del primo dal momento in cui il corpo sarà stato preparato per la sepoltura. Lo *status* privilegiato di corpo, acquisito nel corso del *funus*, in questo caso diventa quindi una soluzione di continuità anche dal punto di vista dei rapporti patrimoniali e infatti il legislatore afferma che qualunque azione legale per far sì che il debito sia saldato dovrà partire *ex novo*, pena un'ammenda di 50 libbre d'oro nei confronti del creditore sacrilego che arrechi offesa al defunto impedendo la sua *iuxta sepultura*, multa che diventa una punizione corporale (*suo corpore [...] poenas luere*) qualora la somma prevista non sia disponibile.

La sezione dei *Digesta* XLVII.12 (*De sepulchro violato*) elenca poi tutta una serie di provvedimenti raccolti dalla precedente legislazione. Nel passo XLVII.12.3.7 viene richiamata la legge di Settimio Severo che prevede la *poena metalli* per chi spogli un corpo e quella capitale per chi agisca a mano armata²³⁹. In XLVII.12.11 è infine esposto un passo tratto dal quinto libro delle *Sententiae* di Paolo il quale recita che chi si macchi del crimine di violazione di sepolcri esumando un corpo o delle ossa (*si corpora ipsa extraxerint vel ossa eruerint*), sarà condannato a seconda del proprio *status*: gli *humiliores* subiranno la pena capitale (*summo supplicio*), gli *honestiores* saranno deportati *in insulam*, mentre per gli altri è prevista la relegazione o la condanna *in metallum*²⁴⁰.

Per quanto riguarda il *Theodosianus* poi, i passi di riferimento sono:

- III.16 (= *Brev.* III.16.1) *De repudiis*;
- IX.17 *De sepulchri violati*;
- IX.38 (= *Brev.* XXVIII) *De indulgentiis criminum*;

oltre alla novella XXIII di Valentiniano III (447/III/13) *De sepulchri violatoribus*.

innovatione in pristinum statum reducendis principale negotium ex integro disceptari: eum vero, qui in huiusmodi deprehensus fuerit flagitio, quinquaginta libras auri dependere vel, si minus idoneus sit ad persolvendum, suo corpore sub competenti iudice poenas luere;

²³⁹ Ulp., *Dig.* XLVII.12.3.7: *Adversus eos, qui cadavera spoliant, praesides severius intervenire, maxime si manu armata adgrediantur, ut, si armati more latronum id egerint, etiam capite plectantur, ut divus Severus rescripsit, si sine armis, usque ad poenam metalli procedunt;*

²⁴⁰ Ulp., *Dig.* XLVII.12.11 (= Paulus, *Sent.* V) (citato sopra il testo in corrispondenza della nota 232, pp. 79 – 80);

In IX.17.1 (a. 340) si afferma che, qualora qualcuno sia scoperto nell'atto di distruggere una tomba, egli sarà inviato al lavoro nelle cave nel caso in cui abbia agito all'insaputa del proprio *dominus*, mentre sarà punito con la relegazione se quest'ultimo era a conoscenza del fatto. Inoltre il fisco avrà il diritto di reclamare la proprietà della *villa* che sia stata costruita con materiali provenienti da sepolcri²⁴¹.

In IX.17.2 (a. 349²⁴²) troviamo la correzione di una pena di sangue in un'ammenda pecuniaria nel caso di un atto di distruzione di un sepolcro, o di riutilizzo di marmi, od ornamenti, per scopi privati (per i quali è previsto il versamento di una libbra d'oro per ogni tomba²⁴³). Qualora poi qualcuno tenti di cancellare le rovine di una tomba coprendole con della terra, se scoperto dovrà pagare un'ammenda di due libbre d'oro²⁴⁴. Se invece un abbattimento di rovine è stato concesso dai pontefici, allora non sarà prevista alcuna ammenda, purché la ricostruzione abbia una finalità simile a quella dell'edificio originario. Se infine qualcuno, andando contro le leggi, toccherà una tomba per danneggiarla, sarà condannato al pagamento di un'ammenda di 20 libbre d'oro alle

²⁴¹ Th IX.17.1: *demoliendis sepulchris*; Cuneo, *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, pp. 137 – 41;

²⁴² Th IX.17.2: *Factum solitum sanguine vindicari multae inflicione corrigimus*. Tuttavia la legge ha un effetto retroattivo (*qui ante commisit*) e infatti il fatto che si affermi *factum solitum sanguine vindicari* porta a ritenere che questo passo voglia appunto abrogare una precedente pena di sangue inflitta ai distruttori di monumenti funebri (Cuneo, *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, pp. 141 – 5);

²⁴³ Th IX.17.2: *qui de monumentis columnas vel marmora abstulerunt vel coquendae calcis gratia lapides deiecerunt [...] singulas libras auri per singula sepulchra fisci rationibus [...] Eadem etiam poena, qui dissiparunt vel ornamentum minuerunt*. È possibile ravvisare qui un parallelismo con un passo di Cicerone: *De Legibus* II.26: *si quis bustum aut monumentum aut columnam violarit, deiecerit, fregerit* (Cuneo, *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, p. 154);

²⁴⁴ Th IX.17.2: *Quod si aliquis multam metuens sepulchri ruinas terrae congestionem celaverit [...] ab alio proditus duas auri libras cogatur inferre*;

*largitionibus nostris*²⁴⁵; per i governatori locali che non rispetteranno tali regole è prevista l'infamia, oltre alla pena per i violatori di sepoltura²⁴⁶.

In IX.17.3 (a. 356) viene ribadita la punizione contro coloro i quali distruggano i sepolcri per trasportare i materiali da costruzione *ad proprias aedes*, facendo rientrare in vigore le pene previste prima del 349 e che Costante aveva parzialmente rimpiazzato con le ammende, come visto nel passo precedente²⁴⁷.

Nel passo IX.17.4 (a. 356 – 357) si afferma che chi violi gli edifici consacrati ai Mani, ossia i luoghi di dimora dei defunti, commette un duplice crimine poiché spoglia i morti e contagia i vivi costruendo con i materiali dei sepolcri²⁴⁸. Pertanto chi commetta un atto simile dovrà versare due libbre d'oro al fisco. Inoltre in questo passo la pena colpisce anche quelli che toccheranno i corpi interrati o i loro resti, equiparando così per la prima volta tale crimine con quello di distruzione di sepolcro²⁴⁹.

In IX.17.5 (a. 363) si denuncia in apertura l'audacia di chi continua ad attaccare le tombe dei morti o le terre consacrate, atti questi considerati sacrileghi fin dai *maiores*, per riutilizzare i materiali²⁵⁰. Inoltre viene denunciato il fatto che alcuni corpi siano trasportati attraverso dense folle, in uno spettacolo tanto funesto per gli occhi da essere vietato²⁵¹.

²⁴⁵ Th IX.17.2: *Quod si aliquis contra sanctionem clementiae nostrae sepulchrum laesurus attigerit, XX libras auri largitionibus nostris cogatur inferre*. Le ammende sono generalmente attribuite al fisco in generale, senza precisazioni ulteriori, pertanto è difficile affermare con certezza se queste siano destinate a entrare nell'*arca* del prefetto del pretorio, o nelle *sacrae largitiones* (o *res privata*) (Delmaire, Rougé, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312 – 438)*, p. 164, n. 1); sulla definizione della *res privata* e sulle *sacrae largitiones*: vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 383 – 9, pp. 131 – 4;

²⁴⁶ sull'infamia prevista per i violatori di sepoltura: Ulp., *Dig.* XLVII.12.1; vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 224 – 35, pp. 78 – 80;

²⁴⁷ Th IX.17.3: *li detecto scelere animadversionem priscis legibus definitam subire debebunt*; Cuneo, *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, pp. 145 – 6;

²⁴⁸ Th IX.17.4: *Qui aedificia manium violant [...] geminum videntur facinus perpetrare, nam et sepultos spoliant destruendo et vivos polluunt fabricando*;

²⁴⁹ Th IX.17.4: *Huic autem poenae subiacebunt et qui corpora sepulto aut reliquias contractaverint*. Si tratta appunto della prima testimonianza dell'equiparazione penale tra l'offesa al monumento funebre e quella ai resti dei defunti (Cuneo, *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, pp. 145 – 6);

²⁵⁰ Th IX.17.5: *Pergit audacia ad busta diem functorum et aggeres consecratos, cum et lapidem hinc movere et terram sollicitare et cespitem vellere proximum sacrilegio maiores semper habuerint*. *Agger* è sinonimo di *tumulus*, mentre *bustum* indica il rogo, benché nel IV secolo la cremazione, come visto, sia

Il passo IX.17.7 (a. 386) prende infine in esame il fenomeno del commercio delle reliquie che a questa data è una pratica oramai diffusa e che crea non poche incongruenze con la legislazione romana tradizionale. Viene quindi vietato il trasporto di un corpo, il quale in quanto tale deve aver già ricevuto una sepoltura definitiva, da un luogo di inumazione a un altro, così come viene interdetto appunto il commercio di reliquie²⁵². Viene invece consentita la costruzione di *martyria* in prossimità delle sepolture dei santi per la loro venerazione.

La frequenza dei passi contro i violatori di sepolture dimostra da un lato la frequenza di questi atti e dall'altro la sostanziale inefficacia delle interdizioni. Si può vedere come la maggior parte dei testi analizzati si concentri sulla degradazione fisica dei sepolcri e i riutilizzi dei materiali da costruzione, ma a partire da metà IV secolo, come si nota in IX.17.4, l'attenzione si sposta anche sulle violazioni di corpi. Su questa linea si inserisce il successivo passo (IX.17.7) che si concentra sul commercio delle reliquie dei santi e quindi su un aspetto che riguarda direttamente il corpo di un defunto. Evidentemente, contemporaneamente alla redazione di questi due riferimenti, si va diffondendo la pratica della venerazione dei santi martiri, la quale implica una confidenza con la manipolazione dei corpi che mal si concilia con la tradizionale legislazione romana basata invece sul timore della contaminazione esercitata dai cadaveri, e che coinvolge direttamente il personale ecclesiastico, come vedremo in seguito. Con la metà del IV secolo quindi, al crimine di violazione di sepoltura si affianca quello di profanazione di

una pratica oramai desueta in ambito romano, pertanto viene usato nel significato esteso di resti funerari e tombe;

²⁵¹ *Th IX.17.5: cadavera mortuorum per confertam populi frequentiam et per maximam insistentium densitatem.* È lecito chiedersi se in questi trasporti pubblici di cadaveri non si possa riconoscere, considerata la data del passo, anche qualche *translatio* di santi martiri che l'imperatore pagano Giuliano, cui viene attribuito il testo, avrebbe avuto tutto l'interesse a scoraggiare. In questo senso infatti si potrebbe interpretare l'espressione *proximum sacrilegio* secondo le tradizioni dei *maiores*, e l'idea della vendetta ai Mani per il misfatto (Cuneo, *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, pp. 149 – 52);

²⁵² *Th IX.17.7: Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur*, in cui *distrahere* significa proprio dividere in pezzi, da cui “vendere in piccoli pezzi”; Cuneo, *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, pp. 146 – 7. È possibile che questa legge, vista la data, si riferisca all'episodio della *translatio* delle reliquie dei santi Gervasio e Protasio voluta da Ambrogio di Milano e perciò potrebbe già essere un esempio di accusa contro il clero violatore di sepolcri (Harries, *Death and the dead in the late Roman West*, pp. 62 – 3);

un corpo sepolto: entrambi crimini odiosi e funesti con conseguenze rilevanti per gli autori, al di là delle pene previste²⁵³.

In III.16.1 (a. 331) infatti l'atto di violazione di sepoltura viene considerato come una causa possibile di ripudio di un marito, accanto all'accusa di omicidio o avvelenamento²⁵⁴. Questo fatto è particolarmente rilevante dal momento che la dissoluzione di un matrimonio, in ambito romano, necessita di prove schiaccianti e motivazioni gravi tra le quali infatti c'è l'omicidio²⁵⁵.

In IX.38.3, 7 e 8 (aa. 367, 384, 385) infine, si parla del perdono dei crimini e delle amnistie per la Pasqua. Alla luce della gravità imputata al crimine di violazione di sepolture e a quello di profanazione di un corpo sepolto, non stupisce che dall'amnistia, insieme con i colpevoli di lesa maestà, avvelenamento, maleficio, adulterio, stupro, incesto, omicidio, sacrilegio, ratto e falsa monetazione, vi siano gli autori di crimini contro i morti: violatori di sepolture e chi disturba il riposo dei defunti²⁵⁶. Quest'ultimo passo del *Theodosianus* sancisce pertanto l'estensione del concetto di violazione di sepoltura anche agli atti inferti contro i corpi sepolti, un aspetto questo che avrà particolare rilevanza da una lato nell'ambito dei regni barbarici, in particolare nella fase caratterizzata dalle sepolture con corredo fino al VII secolo circa, e dall'altro in seno alla cristianità, in cui la conservazione dei corpi in attesa della resurrezione è uno degli aspetti più importanti della devozione.

²⁵³ a tal proposito il Cuneo afferma: "Come osservava esattamente il De Visscher, il cristianesimo non ha, in sostanza, modificato l'antica concezione circa il riposo dei morti né influenzato sensibilmente la legislazione degli imperatori cristiani in materia di sepolcri". La maggior attenzione delle leggi verso la degradazione dei monumenti rispetto alle azioni contro i corpi sepolti, dipenderebbe pertanto solo dalla maggior frequenza dei primi tipi di crimine e non da un'ipotetica frattura di matrice cristiana relativamente al culto dei morti. Ciononostante nelle leggi sul rispetto dei sepolcri è implicito quello per i defunti (Ulp., *Dig.* XI.7.2.6: *Monumentum est, quod memoriae servandae gratia existat*) (Cuneo, *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, pp. 152 – 5);

²⁵⁴ *Th* III.16.1: *si homicidam vel medicamentarium vel sepulchrorum dissolutorem maritum suum esse probaverit*;

²⁵⁵ Delmaire, Rougé, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312 – 438)*, pp. 67 – 68, in cui l'autore evidenzia anche il fatto che va distinto il ripudio unilaterale (*repudium*) dal divorzio per mutuo consenso (*divortium*);

²⁵⁶ *Th* IX.38.3: *reus in mortuos*; IX.38.7: *sepulchrique violato*; IX.38.8: *qui quiescere sepultos quadam sceleris immanitate non siuit*;

Nella novella XXIII di Valentiniano III del 447 il legislatore inizia con un richiamo alle antiche leggi redatte per garantire un sereno riposo ai defunti, con la minaccia della pena capitale per i violatori di tombe²⁵⁷. Il proposito, subito espresso in una sorta di *praefatio*, è quello di rinnovare la severità di quei provvedimenti, dal momento che i colpevoli di simili misfatti sono rimasti tendenzialmente impuniti: ciò conferma la tesi secondo la quale la grande frequenza dei richiami già vista anche nel *Theodosianus* dimostra in realtà la tendenza al ripetersi del crimine di violazione di sepoltura e la sostanziale inefficacia dei provvedimenti proposti. Disturbare il riposo dei defunti è una *horribilem violentiam* inferta *defunctorum cineribus* e la distruzione dei sepolcri è un atto sacrilego poiché priva i corpi del loro luogo di sepoltura, edificato con dispendio di risorse, ed espone i loro resti alla luce del sole²⁵⁸. Terminata l'introduzione al problema, la novella si scaglia immediatamente contro il clero (*clericos*), responsabile di recarsi presso le tombe *ferro adcinti*, ossia armato di utensili di metallo, per violarle e profanare i corpi sepolti, contaminando in questo modo le proprie mani, che dovrebbero invece servire *sacris altaribus*, dal momento che la violazione, come visto, implica il passaggio dallo *status* di corpo a quello di cadavere contaminante²⁵⁹. Pertanto, chiunque distrugga un sepolcro o da esso rimuova del materiale sarà punito in quanto *violator quietis et lucis ipsius hostis*²⁶⁰: viene quindi confermato ancora una volta che nel periodo tardo romano il crimine di violazione di sepoltura comprende sia la degradazione materiale dei monumenti, sia il disturbo del riposo dei defunti e anche la profanazione dei corpi. Schiavi e coloni scoperti nel fatto saranno torturati (*ad tormenta conveniet*), mentre

²⁵⁷ Nov. Valent. 23 (*De sepulcri violatoribus*, 447/III/13): *Diligenter quidem legum veterum conditores prospexerunt miseris et post fata mortalibus, eorum qui sepulcra violassent capita persequendo*; Cuneo, *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, pp. 147 – 8;

²⁵⁸ Nov. Valent. 23 (*De sepulcri violatoribus*, 447/III/13): *Nimis barbara est et vesana crudelitas munus extremum luce carentibus invidere et dirutis per inexpiabile crimen sepulcris monstrare caelo corporum reliquias humatorum*. È possibile riconoscere qui un richiamo al passo delle *Sententiae* di Paolo in cui si afferma che l'esposizione dei resti di un defunti arreca offesa al sole (vedi sopra il testo in corrispondenza della nota 232, pp. 79 – 80);

²⁵⁹ Nov. Valent. 23 (*De sepulcri violatoribus*, 447/III/13), I: *Huius nefandi sceleris inter ceteros reos vehementior clericos querella persequitur [...]. Ferro adcinti vexant sepultos et obliti numinis caelo ac sideribus praesidentis cinerum contagione pollutas sacris altaribus manus inferunt*; l'interpretazione relativa alla ricerca delle reliquie anche in: Pharr, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, n. 3, p. 535;

²⁶⁰ Nov. Valent. 23 (*De sepulcri violatoribus*, 447/III/13), II;

se avranno l'ardire di confessare il proprio crimine pagheranno col sangue (*luant sanguine suo*), e qualora dovessero chiamare in causa i propri *domini*, anch'essi saranno puniti (*pariter puniatur*)²⁶¹. Il richiamo alla pena corporale fino all'estremo supplizio è quindi più forte che mai, infatti anche i plebei liberi, ma senza alcuna proprietà, potranno essere condotti a morte (*poenas morte persolvant*). Per i soggetti d'alto rango invece la pena si limita alla confisca della metà dei beni e a essere marcati d'infamia perpetuamente (*perpetua notentur infamia*), richiamando uno dei punti cardine dell'*actio de sepulchro violato*²⁶².

I membri del clero (caratterizzati da *nomen et titulum sanctitatis*) che si macchino di un simile crimine sono però ancor più esecrabili rispetto a tutti gli altri soggetti e meritano un supplizio più grande (*maiore supplicio*), dal momento che il maggior rango di un soggetto rende più grave anche il crimine commesso²⁶³. Pertanto, se costoro saranno dimostrati colpevoli, perderanno immediatamente il nome di chierico, subiranno una sentenza di proscrizione e saranno perpetuamente deportati: questo non solo per i preti semplici, ma addirittura per i vescovi²⁶⁴. Risulta qui evidente una sostanziale differenza rispetto alla lettera di Cassiodoro contro il prete Lorenzo accusato di violazione di sepoltura: in quell'occasione infatti l'autorità civile, nonostante provi la colpevolezza del prete, non interviene penalmente, demandando invece il giudizio a un potere *maiore*, mentre in questo caso l'azione penale dello Stato contro un membro del clero che sia colpevole è sicura e ben definita.

Dopo aver elencato le pene previste per i diversi soggetti violatori di sepolture, il legislatore richiama il dovere dei governatori di perseguire i criminali, o di richiedere la

²⁶¹ Nov. Valent. 23 (*De sepulcri violatoribus*, 447/III/13), III: *Servos colonosque in hoc facinore deprehensos duci protinus ad tormenta, conveniet. Si de sua tantum fuerint temeritate confessi, luant commissa sanguine suo; si dominos inter supplicia nullo interrogante nexueriut, pariter puniatur;*

²⁶² Nov. Valent. 23 (*De sepulcri violatoribus*, 447/III/13), IV: *Ingenui quoque, quos similis praesumptio reos fecerit, si fortasse plebei et nullarum fuerint facultatum, poenas morte persolvant; splendiores autem vel dignitatibus noti honorum suorum medietate multati perpetua notentur infamia;*

²⁶³ Th XI.39.10;

²⁶⁴ Nov. Valent. 23 (*De sepulcri violatoribus*, 447/III/13), V: *Quisquis igitur ex hoc numero sepulcrorum violator extiterit, ilico clerici nomen amittat et stilo proscscriptionis addictus perpetua deportatione plectatur. Quod ita servari oportere censemus, ut nec ministris nec antistitibus sacrae religionis in tali causa statuamus esse parcendum;*

collaborazione dell'autorità imperiale (ossia il prefetto del pretorio²⁶⁵) in caso di difficoltà. L'ufficiale che non adempierà al proprio dovere in questo senso, sarà privato delle sue proprietà e del suo ufficio, anche sulla base del principio di delazione²⁶⁶.

Il testo si conclude con l'auspicio che la legge, concepita *pietatis et religionis amore*, sia applicata nelle province dell'impero al fine di colpire i criminali compensando così gli innocenti e garantendo la pace ai defunti (*pax sepultis*)²⁶⁷.

Nella novella di Valentiniano troviamo quindi riassunti tutti i temi caratteristici dell'*actio de sepulchro violato* originaria (e infatti le primissime righe del testo fanno riferimento alle antiche leggi), insieme con gli aggiornamenti, introdotti nei passi del *Codex Theodosianus* citati i quali, a partire dalla metà del IV secolo circa, fanno rientrare all'interno dell'accusa di violazione di sepolcro anche il crimine di profanazione di corpo sepolto. Questa novità è determinata, probabilmente, dalla diffusione del culto dei santi martiri che determina una crescente pratica di manipolazione e smembramento dei corpi sepolti per ricavarne reliquie da offrire alla venerazione. Gli autori di queste azioni, mentre nel contesto del *Theodosianus* non vengono puntualmente identificati, nella novella di Valentiniano, sono invece riconosciuti nei membri del clero i quali, con altrettanta forza, sono esecrati e condannati. Il loro *status* infatti, anziché essere una fonte di pietà per il legislatore, diventa un'aggravante poiché si pone evidentemente in antitesi con le caratteristiche morali implicite nella loro unzione. Risulta quindi evidente che il clero cristiano, in quanto detentore degli strumenti relativi all'amministrazione del culto, si sente in diritto di avere un rapporto privilegiato con i corpi sepolti nell'ambito della pratica della venerazione delle reliquie dei santi. Tuttavia in ambito romano l'autorità imperiale si schiera contro queste pratiche, sulla base da un lato della tradizionale legislazione sui sepolcri in quanto *res religiosa* e dall'altro in virtù del principio, che però dovrebbe evidentemente essere anche cristiano, della sacralità del riposo dei defunti. La lettera di Cassiodoro contro il prete Lorenzo rappresenta un *link* con questo tema

²⁶⁵ Pharr, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, p. 536, n. 9;

²⁶⁶ *Nov. Valent. 23 (De sepulcri violatoribus, 447/III/13)*, VI; VII: *Quod si violatores sepulcri quos potuerit secundum formam sanctionis huius punire neglexerit vel de superioribus referre distulerit, facultatibus et honore privetur*; la delazione in: VIII;

²⁶⁷ *Nov. Valent. 23 (De sepulcri violatoribus, 447/III/13)*, IX;

dimostrando come, a poco più di mezzo secolo di distanza, il problema sia ancora vivo²⁶⁸; ciononostante il diverso ambito politico del regno ostrogoto determina una risposta da parte dell'autorità regia palesemente diversa.

Le leggi dello Stato dimostrano quindi che esiste una competizione sulla gestione delle sepolture che contrappone i rappresentanti dell'autorità laica (famiglie comprese, in quanto tradizionali detentori dello *ius sepulchri*) e i membri del clero. Questa competizione risulta evidente anche nelle successive *leges* barbariche e nelle fonti canoniche, caratterizzate le une da pene fisiche o pecuniarie, le altre da forme di penitenza o interventi miracolosi a difesa delle sepolture (senza alcun riferimento a un intervento da parte dello Stato e dimostrando perciò una volontà di indipendenza a riguardo). A partire dal VII secolo infatti la Chiesa, per mezzo dell'azione dei monaci, cerca di convogliare gli investimenti funerari degli aristocratici verso le proprie "casse" e si dovrà aspettare il periodo carolingio perché, nel *cimiterium christianorum*, si materializzi una forma di convergenza tra gli interessi di Stato e clero in cui le *familiae* aristocratiche, oramai esautorate del loro *ius sepulchri*, da un lato si accontenteranno di una nuova forma di affermazione cristiana e dall'altro accetteranno l'inevitabile limitazione della propria autonomia nell'orbita del potere carolingio.

4. La legislazione barbarica

La redazione delle *leges* barbariche, che inizia fin dal VI secolo, dedica anch'essa particolare attenzione al problema della violazione delle sepolture e, sulla scia del *Theodosianus*, dei corpi sepolti. Non è possibile scindere questo fatto con la pratica delle sepolture con corredo che, nell'ambito dei regni barbarici, in particolare in questa loro fase iniziale di installazione all'interno del *limes* romano, è usuale, nonché la manifestazione evidente del clima di incertezza politica e sociale che vivono le rispettive *élites* aristocratiche, le quali detengono il potere, ma devono ribadirlo costantemente

²⁶⁸ si veda anche la *formula* del *comes privatarum* (Cass., Var. VI.8) in cui si afferma: *Defunctorum quin etiam sacram quietem aequabilia iura tuae conscientiae commiserunt, ne quis vestita marmoribus sepulcra nudaret, ne quis columanrum decorem inreligiosa temeritate praesumeret, ne quis cineres alienos aut longinquitate temporis aut voraci flamma consumptos scelerata perscrutatione detegeret, ne corpus, quod semel reliquerat molestias mundanas, humanas iterum pateretur insidias. Nam etsi cadavera furta non sentiunt, ab omni pietate alienus esse dinoscitur, qui aliquid mortuis abrogasse monstratur. Vide quae tibi commissa sunt: castitas viventium et securitas mortuorum*; ribadendo pertanto il ruolo dell'autorità laica come garante della gestione delle aree sepolcrali e, con essa, della quiete dei defunti;

rinegoziando i propri rapporti clientelari. Come visto infatti, fino al VII secolo, il momento del rito funebre viene vissuto e gestito dalle famiglie aristocratiche come uno *show* attraverso il quale esse confermano appunto la loro influenza sociale e politica. Chiaramente tale pratica implica consistenti investimenti che si traducono in ricchi corredi funerari, i quali diventano di conseguenza l'oggetto del desiderio di criminali e ladri²⁶⁹.

Nel VI secolo quindi, la severità delle leggi barbariche contro i violatori di sepolture non va letta tanto da un punto di vista spirituale e religioso, quanto civile, in quanto difesa dei diritti familiari, infatti la legislazione non è mai rivolta contro i membri delle famiglie stesse poiché, dalla legislazione romana, esse sono le sole, a questa data, in possesso dello *ius sepulchri* e quindi le uniche che abbiano il diritto di intervenire sulle tombe²⁷⁰.

Da inizio VII secolo però le pene si acuiscono dimostrando che, evidentemente, le precedenti interdizioni non hanno arginato il fenomeno della violazione. Principalmente sono quattro i tipi di indicazioni, le quali puntano comunque sempre alla difesa dei diritti e dell'onore familiare: multe contro furti a dormienti o insepolti, contro chi uccide e poi deruba, multe a protezione dei beni degli assassinati, e contro i furti di corredi (o altre proprietà) dai corpi in attesa dell'inumazione. Si noti come l'obiettivo sia quello di punire i violatori, ma anche coloro i quali disturbano il riposo dei defunti, un aspetto questo che diventerà rilevante nella legislazione ecclesiastica nell'ottica della morte come fase di passaggio in attesa della resurrezione²⁷¹.

L'*Edictum Theoderici*, conosciuto anche come *Lex Romana Ostrogothorum* e la cui promulgazione risale al periodo compreso tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, al capitolo 110 recita: *Qui sepulchrum destruxerit, occidatur*. La pena capitale per chi distrugga un edificio sepolcrale deriva direttamente dalla legislazione romana e, più

²⁶⁹ il Wood fa notare come l'analisi di queste leggi sia una fonte essenziale per lo studio della presenza o meno dei corredi nelle tombe del periodo (*Sépultures ecclésiastiques et sénatoriales dans la vallée du Rhône (400-600)*, pp. 16 – 7);

²⁷⁰ Bullough, *Burial, community and belief in the Early Medieval West*, p. 187;

²⁷¹ Effros, *Caring for body and soul*, pp. 30 – segg.; sulla legislazione ecclesiastica contro il disturbo del riposo dei morti: Hincmari Rhemensis, *Capitula Synodica* III.2 (*Ut pro loco sepulturae [...]*) (citato oltre il testo in corrispondenza della nota 335, pp. 111 – 2); Cuneo, *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, p. 155;

precisamente, dalla legge promulgata da Settimio Severo (*Dig.* 47.12.3.7), dal passo delle *Sententiae* di Paolo (*Dig.* 47.12.11) e dalla novella XXIII di Valentiniano del 447²⁷².

Per quanto riguarda le leggi burgunde, nel *Liber Constitutionum* promulgato anch'esso tra fine V e inizio VI secolo (anche come *Lex Gundobada*) si legge:

- *Si quis vero uxorem suam forte dimittere voluerit et ei potuerit vel unum de his tribus criminibus adprobare, id est: adulterium, maleficium vel sepulchrorum violatricem, dimittendi eam habeat liberam potestatem; et iudex in eam, sicut debet in criminosam, proferat ex lege sententiam*²⁷³.

Analogamente la *Lex Romana Burgundionum* del VI secolo afferma:

- *Quod si mulier nolente marito repudium ei dare voluerit, non aliter fieri hoc licebit, quam si maritum homicidam probaverit, aut sepulchrorum violatorem, aut veneficum. Quod si unum ex his probaverit, et maritum demittat, et conlatam in se donationem iure tuebitur, et dotem, quam ei maritus fecerit, vindicabit, secundum legem Theodosiani sub titulo: De repudiis, promulgatam*²⁷⁴.

I due passi richiamano evidentemente (la *Lex Romana* lo fa espressamente), la sezione del *Codex Theodosianus* III.16 (*De repudiis*) elencando, tra le possibili cause di ripudio, insieme con adulterio, maleficio e omicidio, anche il crimine di violazione di sepolcro che, in questo modo, va ad affiancare alcuni dei crimini considerati più gravi dalla legislazione.

La *Lex Visigothorum*, o Breviario di Alarico (a. 506) dedica la sezione XI.2 al tema in questione²⁷⁵. Due passi interessanti recitano rispettivamente:

- *Si quis sepulcri violator extiterit aut mortuum expoliaverit et ei aut ornamenta vel vestimenta abstulerit, si liber hoc fecerit, libram auri coactus exolvat heredibus et que abstulit reddat. Quod si heredes non fuerint, fisco nostro cogatur inferre et preterea C flagella suscipiat. Servo vero, si hoc crimen admiserit, CC flagella suscipiat et insuper flammis ardentibus exuratur, redditus nihilominus cunctis, que visus est abstulisse*²⁷⁶.

²⁷² per un riassunto sulla legislazione contro le violazioni di sepolture rimando alla tabella di p. 116;

²⁷³ *Liber Constitutionum* XXXIV.3 (*De divortiis*);

²⁷⁴ *Lex Romana Burgundionum* XXI.3 (*De divortiis*);

²⁷⁵ *Lex Visigothorum* XI.2 (*De inquietudine sepulcrorum*);

²⁷⁶ *Lex Visigothorum* X.2.1 (*De violatoribus sepulcrorum*);

- *Si quis mortui sarcofacum abstulerit, dum sibi vult habere remedium, XII solidus iudice insistente heredibus mortui cogatur exolvere. Quod si domino iubente servus hoc admiserit, dominus pro servo suo componere non moretur. Servus vero, si ex sua voluntate hoc admiserit, nihilominus C flagella suscipiat, et quod tulerat et loco et corpori proprio reformetur*²⁷⁷.

Nel primo passo il violatore di sepolcro che spoglia un corpo derubandolo degli *ornamenta* e dei *vestimenta* (quindi del corredo), qualora sia un uomo libero dovrà ripagare la famiglia del defunto con oro e restituire quanto rubato. Nel caso in cui però non vi siano eredi, l'ammenda prevista dovrà essere pagata al fisco regio; a questa il legislatore aggiunge poi cento frustate²⁷⁸. Se però l'autore del crimine è un servo, ecco allora che la pena è la più severa e violenta tra quelle previste dalla legislazione barbarica qui analizzate, ossia duecento frustate, cui segue il rogo del colpevole. Il passo seguente si concentra invece sul caso del furto di sarcofagi: la pena prevista è un'ammenda di dodici *solidi* da pagare alla famiglia del defunto, la quale sarà pagata dal padrone del servo, qualora venga accusato dallo stesso. Se invece il servo ammette la propria colpevolezza, allora pagherà con una pena corporale l'atto e il furto. È interessante vedere, oltre alla compensazione pecuniaria dei crimini tipica delle *leges* barbariche, il ruolo della famiglia la quale, riconosciuta evidentemente come la detentrica dello *ius sepulchri*, è la prima destinataria delle ammende previste nei casi esaminati. È altresì interessante notare che, in assenza degli eredi del defunto che subisce il danno, e quindi in assenza di qualcuno che ne conservi la memoria, l'ammenda dovrà essere comunque versata, così come il corredo derubato dovrà essere restituito, però al fisco regio: si tratta di un aspetto rilevante relativamente alla concezione dei corredi e a chi detenga il diritto di rivendicarli.

Nel *Pactus Legis Salicae*, o *Lex Salica*, promulgato nel 510 durante il regno di Clodoveo, al capitolo XIV (*De supervenientes vel expoliationibus*) si legge:

²⁷⁷ *Lex Visigothorum* X.2.2 (*Si sepulcrum mortui auferatur*);

²⁷⁸ anche *Th* IX.17.1, 2 e 4 prevede il pagamento delle ammende alle *largitionibus nostris* (vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 242 – 50, pp. 83 – 4), così come *Roth*. 15 (vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 305, p. 100). L'importanza di *ornamenta* e *vestimenta* è legata come visto al loro ruolo di *markers* dello *status* familiare nell'ambito dei regni barbarici;

- *Si quis hominem mortuum, antequam in terra mittatur, <in furtum> expoliaverit, cui fuerit adprobatum, mallobergo chreomosido sunt, IVM denarios qui faciunt solidos C culpabilis iudicetur*²⁷⁹.
- *Si quis hominem <mortuum> effodierit et expoliaverit et ei fuerit adprobatum, mallobergo turnechale sive odo carina sunt, VIIIM denarios qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur*²⁸⁰.
- *Si quis hominem dormientem <in furtum> expoliaverit et ei fuerit adprobatum, mallobergo friomosido sunt, IVM denarios qui faciunt solidos C culpabilis iudicetur excepto capitale et dilatura*²⁸¹.

Nel primo passo, così come nel terzo, è prevista una tradizionale compensazione pecuniaria nel caso in cui, rispettivamente, un morto prima che sia sepolto, o un dormiente, siano derubati. La pena però si aggrava nel caso in cui, come si evince dal secondo passo, l'uomo morto vittima del furto fosse già stato sepolto e quindi debba essere prima esumato, dimostrando che quindi, anche in questo ambito, così come accadeva nella legislazione romana, il corpo sepolto ha uno *status* privilegiato rispetto al cadavere che non ha ancora ricevuto una sepoltura. Nel capitolo XXXV poi, viene nuovamente esaminato il caso di un furto nei confronti di un morto, la cui compensazione è però inferiore rispetto ai casi precedentemente citati dal momento che adesso il cadavere è quello di un servo e non di un uomo²⁸².

Da ultimo il capitolo LV (*De corporibus expoliatis*) recita:

- 1- *Si quis corpus occisi hominis, antequam in terra mittatur, in furtum expoliaverit <cui fuerit adprobatum>, mallobergo chreomosido hoc est, MMD denarios qui faciunt solidos LXII semis culpabilis iudicetur*²⁸³.

²⁷⁹ *Pactus Legis Salicae* XIV.9;

²⁸⁰ *Pactus Legis Salicae* XIV.10 (= *Lex Salica* XVIII);

²⁸¹ *Pactus Legis Salicae* XIV.11;

²⁸² *Pactus Legis Salicae* XXXV.1: *Si quis servum alienum mortuum in furtum expoliaverit et ei super XL denarios valentes tulerit, mallobergo theofriomosido, MCCCC denarios qui faciunt solidos XXXV culpabilis iudicetur*; 2 (= *Lex Salica* LVII.2): *Si quis spolia ipsa minus XL denarios valuerit, mallobergo theofriomosido, DC denarios qui faciunt solidos XV culpabilis iudicetur*;

²⁸³ *Pactus Legis Salicae* LV.1 (= *Lex Salica* XIX.1);

- 2- *Si quis tumbam super mortuum hominem expoliaverit <vel dissipaverit>, mallobergo tornechale, solidos XV culpabilis iudicetur*²⁸⁴.
- 3- *Si quis charistatone super hominem mortuum capulaverit, mallobergo manuale, aut si lave, quod est ponticulus, super hominem mortuum capulaverit, mallobergo chreoburgio, de unoquoque de istis <DC denarios qui faciunt> solidos XV culpabilis iudicetur*²⁸⁵.
- 4- *Si quis corpus iam sepultum effodierit et expoliaverit, et ei fuerit adprobatum, mallobergo muther hoc est, uuargus sit usque in diem illam, quam ille cum parentibus ipsius defuncti conveniat <ut> et ipsi pro eo rogare debeant, ut ei inter homines liceat accedere. Et qui ei, antequam <cum> parentibus conponat, aut panem <dederit> aut hospitem dederit, <seu parentes> seu uxor sua proxima, DC denarios qui faciunt solidos XV culpabilis iudicetur. Tamen auctor sceleris, qui <hoc> admisisse probatur <aut effodisse>, mallobergo tornechale sunt, VIIIM denarios qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur*²⁸⁶.
- 5- *Si quis hominem mortuum super alterum in nauco aut in pietra <malo ordine vel in furtum> miserit et ei fuerit adprobatum, mallobergo chaminis hoc est, MDCCC denarios qui faciunt solidos XLV culpabilis iudicetur*²⁸⁷.

Il primo passo cita il caso di un uomo ucciso e poi derubato, prima di essere sepolto. Il secondo parla del furto di materiale da una tomba, mentre il terzo si riferisce al danneggiamento di strutture sepolcrali (nella fattispecie un *charistatone*, ossia una sorta di colonna votiva, o un *silave, quod est ponticulus*) e della compensazione pecuniaria prevista. Nel quarto riferimento si parla poi ancora della pena prevista per chi esumi un *corpus* già sepolto e lo derubi: in tal caso è prevista una compensazione per l'onore della famiglia offesa (*uuargus*), ma si aggiunge anche l'interdizione per chiunque di dare vitto e alloggio al colpevole, fino a quando l'offesa non sarà stata compensata, pena un'ammenda. L'ultimo passo affronta invece il tema dei riutilizzi delle tombe, un

²⁸⁴ *Pactus Legis Salicae* LV.2;

²⁸⁵ *Pactus Legis Salicae* LV.3 (= *Lex Salica* XIX.3);

²⁸⁶ *Pactus Legis Salicae* LV.4 (= *Lex Salica* XVIII);

²⁸⁷ *Pactus Legis Salicae* LV.5 (= *Lex Salica* XIX.2, in cui però l'ammenda è: *dinarii MMD qui faciunt solidus LXII semis*);

problema evidentemente frequente dal momento che esso viene esaminato anche nella legislazione ecclesiastica conciliare coeva, così come aveva già fatto la legge romana.

La legislazione salica di Clodoveo prevede quindi la protezione delle spoglie dei defunti, siano essi cadaveri o *corpi*, di uomini liberi o servi, ma aggiunge l'avvicinamento, nella legge, tra cadavere in attesa di sepoltura e corpo di un dormiente, confermando infine la pratica della compensazione pecuniaria del crimine, in favore dell'onore di famiglia offeso. Anche qui perciò l'autorità regia sembra riconoscere alle famiglie lo *ius sepulchri* e quindi il ruolo primario quali depositarie della conservazione della memoria. È poi dedicata attenzione anche alla conservazione e al rispetto delle strutture sepolcrali come accadeva in ambito tardo romano, dimostrando la permanenza di questo genere di atti dolosi.

Con la *Lex Ribuaria* si passa al VII secolo. Nel capitolo 55 (*De corporibus expoliatis*) viene scritto che, qualora un uomo sia derubato prima della sua sepoltura, il colpevole sarà multato di un'ammenda pecuniaria, la quale aumenta nel caso in cui egli si fosse dichiarato prima non colpevole²⁸⁸. Nel caso in cui però il corpo spogliato dai beni sia stato prima esumato, allora l'ammenda sarà ancor più consistente, analogamente a quanto visto in precedenza nel caso del *Pactus Legis Salicae*²⁸⁹. Ancora poi nel capitolo 88 (*De corpore expoliato*), viene prevista un'ammenda di cento *solidi* nel caso in cui un defunto sia derubato prima della sepoltura, i quali diventano il doppio, in aggiunta alla compensazione dell'onore familiare offeso (*uuargus*), qualora il corpo sia stato esumato prima del furto²⁹⁰.

Nella *Lex Baiowariorum*, al capitolo XIX (*De mortuis et eorum causis*), si leggono i seguenti passi:

²⁸⁸ *Lex Ribuaria* 55.1: *Si quis autem hominem mortuum, antequam humetur, expoliaverit, si interrogatus confessus fuerit, bis trigenos solidos multetur. Si autem negaverit et postea convictus fuerit, bis quinquagenos solidos cum dilatura multetur, aut cum 6 iuret;*

²⁸⁹ *Lex Ribuaria* 55.2: *Si quis mortuum effodire praesumpserit, quater quinquagenos solid. multetur aut cum 12 iuret;*

²⁹⁰ *Lex Ribuaria* 88.1: *Si quis corpus mortuum, priusquam sepeliatur, expoliaverit, 100 sol. cum capitale et dilatura multetur; Lex Ribuaria* 88.2: *Si autem eum ex homo traxerit et expoliaverit, 200 sol. cum capitale et dilatura culpabilis iudicetur, vel uuargus sit usque ad parentibus satisfecerit;*

- 1- *Si quis mortuum liberum de monumento exfodierit, cum XL solidis conponat parentibus et ipsum quod ibi tulit, furtivum conponat*²⁹¹.
- 2- *Si quis liberum occiderit furtivo modo et in flumine eiecerit vel in talem locum eiecerit, ut cadaver reddere non quiverit, quod Baiuuari murdrida dicunt, inprimis cum XL sold conponat eo quod funus ad dignus obsequias reddere non valet; postea vero cum suo weregeldo conponat. Et si ipsum cadaver a fluminis alveo ad ripam proiectum fuerit et a quolibet inventum qui iterum cadaver de ripa inpinxit et exinde probatus fuerit, cum XII sold conponat*²⁹².
- 3- *Si servus furtivo modo supradicto modo occisus fuerit et intra absconsus, quod camurdrit dicunt, novuplum conponat, id est CLXXX sold*²⁹³.
- 4- *De vestitu utrorumque quod walaraupa dicimus, si ipse abstulerit qui hos interfecit, dupliciter conponat, si alter et non ipse reus omnia furtivo more conponat*²⁹⁴.
- 5- *Et si, ut sepe contingit, aquile vel ceteri aves cadaver reppererint et super ad lacerandum consederint, et aliquis sagittam eiecerit et cadaver vulneravit et repertum fuerit, cum XII solidos conponat*²⁹⁵.
- 6- *Simili modo quicumque cadaver lederit quem alter interfecit, si caput amputaverit, si manum preciderit, si pedes, si aurem, si tantum quod profusionem sanguinis quod reputamus de mortuo, tam minima plaga quam maxima, semper cum XII sold. conponat*²⁹⁶.
- 7- *Et si aliquis a quolibet mortuus fuerit repertus, et eum humanitatis causa humaverit, ut neque a porcis inquinetur nec a bestiis seu canibus laceretur, liber sit an servus, et postea repertum fuerit, et ille qui eum humaverat, si requirere voluerit parentes vero illius, solvant ei solidum unum aut dominus servi, si servus*

²⁹¹ *Lex Baiowariorum XIX.1 (Si mortuum ex monumento eiecerit);*

²⁹² *Lex Baiowariorum XIX.2 (Si in flumine proiecerit);*

²⁹³ *Lex Baiowariorum XIX.3 (Si servus fuerit);*

²⁹⁴ *Lex Baiowariorum XIX.4 (De vestitu mortuorum);*

²⁹⁵ *Lex Baiowariorum XIX.5 (Si vulneravit mortuum);*

²⁹⁶ *Lex Baiowariorum XIX.6 (Si cadaver leserit);*

*fuert. Sin autem a Domino recipiat mercedem, quia scriptum est mortuos sepelire*²⁹⁷.

- 8- *Quia aliquotiens conspicimus, cum cadaver humo inmissus fuerit et lignum insuper positum cunctis adstantibus ut requiratur dominus cadaveris, ut primus terram super eiciat, et si liber similiter filium aut fratrem, ne rei sint ceteri humatores: quod omnia a falsis iudicibus fuerat aestimatum, non in verae legis veritate repertum*²⁹⁸.

Il primo passo prevede la compensazione pecuniaria alla famiglia dell'uomo libero defunto che sia stato esumato dal monumento funebre. Il secondo prevede la stessa ammenda nel caso in cui però un uomo libero sia stato ucciso e gettato in un fiume, cosicché il suo cadavere non potesse essere ritrovato, impedendo in tal modo un degno ossequio funebre (*quod funus ad dignus obsequias reddere non valet*), oltre alla composizione dell'offesa arrecata alla famiglia (*weregeldo*); inoltre sarà punito con un'ammenda pecuniaria anche chi, trovato il cadavere riemerso dal fiume, dalla riva dovesse spingerlo nuovamente nelle acque. Il terzo passo poi prevede una sanzione pecuniaria nel caso in cui un simile fatto coinvolga, come parte lesa, un servo: ucciso e poi nascosto. Il quarto riferimento prevede invece la composizione per il furto delle vesti del defunto, collegandosi ai passi precedentemente visti²⁹⁹. Nelle successive due regolamentazioni poi si indica la sanzione pecuniaria qualora un cadavere sia in qualche modo ferito o amputato anche senza un'intenzione dolosa. Segue un altro passo interessante in cui si cita il caso di chi, mosso da pietà, decida di seppellire un cadavere che ha trovato: la famiglia del defunto, qualora desideri reclamare il corpo, pagherà un *solidum* all'autore del gesto pietoso dal momento che le Scritture affermano la giustezza della sepoltura dei morti. L'ultimo passaggio sembra infine essere un invito affinché, durante il rito di deposizione di un corpo di fronte a un pubblico (quindi il rituale funebre è qui ancora uno *show*), vi sia un soggetto, ossia il padrone nel caso di uno schiavo (*dominus cadaveris*), o un parente nel caso di un uomo libero (*et si liber similiter filium aut fratrem*), il quale, presenziando alla funzione e compiendo il gesto di gettare un pugno

²⁹⁷ *Lex Baiowariorum* XIX.7 (*Si humaverit mortuum*);

²⁹⁸ *Lex Baiowariorum* XIX.8;

²⁹⁹ *Lex Visigothorum* X.2.1 (*De violatoribus sepulcrorum*): vedi sopra il testo in corrispondenza della nota 277, p. 92;

di terra sopra la cassa (*ut primus terram super eiciat*), garantisca che tutto sia in ordine, escludendo così i presenti da possibili accuse di furti ai danni dei sepolti.

Anche la legislazione bavara prevede quindi la solita compensazione pecuniaria per la violazione dei corpi defunti e per il furto delle vesti. I passi 5 e 6 rappresentano inoltre una novità nel loro intento di proteggere le spoglie da qualunque ferita o amputazione possa essere loro inferta, anche casualmente. Particolarmente interessanti però sono da un lato l'attenzione riservata al diritto per il defunto di avere, con il *funus*, un adeguato ossequio funebre (aspetto questo che riprende la legislazione romana sull'importanza di tale rito), e dall'altro il richiamo al dovere morale di garantire una giusta sepoltura a chiunque previsto dalle Scritture. L'ultimo passo inoltre dimostra che il rito funebre è uno *show* pubblico e che si vuole garantire l'integrità delle sepolture, e molto probabilmente dei corredi in esse contenuti (come le vesti, nel caso del quarto riferimento analizzato), da possibili furti, che evidentemente si verificano con una certa frequenza.

Anche in ambito alamanno, in seguito, troviamo dei passi relativi alla questione in oggetto, all'interno di due diversi codici. Nel *Pactus Alamannorum* si trovano due interessanti riferimenti all'eventualità che qualcuno seppellisca un defunto e con esso una certa quantità di denaro: in tal caso dovrà pagare un'ammenda direttamente proporzionale al valore sepolto³⁰⁰. Successivamente si afferma che, qualora un corpo che sta riposando nella propria tomba sia esumato e derubato, dovrà essere restituita la refurtiva e il crimine dovrà essere compensato con un'ammenda di 80 *solidi*: anche in questo caso quindi si evince l'importanza del corredo funebre, la sua presenza e il suo valore, ma anche il significato assunto dal riposo del defunto come qualcosa che non deve essere violato, secondo un atteggiamento che sarà poi tipico dell'idea cristiana della morte in attesa della resurrezione³⁰¹. Un ultimo passo del *Pactus* dedica poi l'attenzione al problema della sepoltura *in alieno loco* (o comunque senza permesso), la quale, fin dal diritto romano, aveva rilevanti conseguenze sullo *status* di un *locus* e, di conseguenza, sul suo valore in ambito giuridico e patrimoniale; tuttavia in questo caso l'errore può essere compensato

³⁰⁰ *Pactus Alamannorum* II.43: *Si quis superius mortuum suum de alienas res qua valuerit solidos in terra miserit, solvat solidos 40; 44: Et si tremissis aut duos valuerit, solvat solidos 12 aut cum 12 medicus electus iuret;*

³⁰¹ *Pactus Alamannorum* II.45: *Et cuicumque mortuo, tam occiso quam qui sua morte morit, aliquid tollatur aut involatur, de fossa ubi reponatur exfoditur et expoliatus fuit: quod ibi tullit reddat et 80 solidos solvat;*

come sempre con un'ammenda pecuniaria³⁰². Nelle successive *Leges Alamannorum*, il capitolo L (*De eo, qui liberum de terra effodierit*) recita che qualora un uomo libero sia esumato e derubato, la refurtiva dovrà essere restituita e il crimine compensato con un'ammenda, superiore nel caso in cui il corpo fosse quello di una donna, inferiore nel caso di un servo o di un'ancella³⁰³.

Analogamente a quanto visto finora in altre *leges*, anche qui è evidente l'importanza della compensazione pecuniaria alla famiglia del defunto, in quanto detentrica dello *ius sepulchri*, dell'offesa arrecata dal crimine di violazione. Emerge inoltre la persistenza del corredo. Stando poi all'ultimo passo citato, si evince che la violazione delle tombe è una pratica ancora molto diffusa, tanto che vengono prese di mira anche le sepolture di servi e ancelle, il che però potrebbe portare a pensare, vista la datazione cui si può far risalire questo codice legislativo (ossia tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo), che la pratica del corredo funebre vada progressivamente passando dagli aristocratici a personaggi di *status* sociale inferiore: ciò confermerebbe la tesi secondo cui il corredo non è specchio fedele della vita bensì progetto, e il fatto che in questo periodo si assista a un cambiamento di orientamento negli investimenti, da parte delle *élites* aristocratiche, al momento della sepoltura, passando dallo *show* funebre caratterizzato dai ricchi corredi, agli *stone markers*.

Spostandomi infine in ambito italiano, prendo in esame due passi dell'*Editto di Rotari* del 643. Nel primo si afferma che, qualora sia violata una sepoltura e il corpo derubato, o esumato, ai parenti del defunto dovranno essere risarciti 900 *solidi*; se tuttavia non vi siano dei parenti prossimi, la somma dovrà essere versata all'autorità regia, come già visto in altri casi in precedenza³⁰⁴. Il successivo riferimento recita che, qualora sia rinvenuto il corpo di un uomo morto ed esso sia derubato e nascosto, allora il colpevole

³⁰² *Pactus Alamannorum* III.22: *Si quis mortuum in terra aliena posuerit, 12 solidos solvat, aut cum 12 iuret ut per hoc malum non fecisset. E anche: Si quis ingenuum aut ingenuam extra permissum cuius fuit in terra miserit, 40 sol. sit culpabilis; si servus fuerit, 12 sol. sit culpabilis;*

³⁰³ *Leges Alamannorum* L.1: *Si quis liberum de terra effodierit, quidquid ibi tulerit novem geldos restituat, et 40 solidos componat. Feminam autem cum 80 solidos componat, si eam effodierit; res autem, quas tulerit, sicut furtiva componat; 2: Si servum effodierit de terra, cum 12 solidos componat; et ancillam similiter;*

³⁰⁴ Roth. 15 (*De crapworfin*): *Si quis sepulturam hominis mortui ruperit et corpus expoliaverit aut foris iactaverit, nongentos solidus sit culpavelis parentibus defuncti. Et si parentes proximi non fuerint, tunc gastaldius regis aut sculdahis requirat culpa ipsa et ad curte regis exegat;*

dovrà versare alla famiglia 80 *solidi*, ma qualora tale azione non sia stata mossa da un intento empio e dal desiderio di rubare, allora l'autore del fatto dovrà semplicemente rendere le spoglie e quanto preso, senza incorrere in alcuna calunnia³⁰⁵. Anche in ambito longobardo quindi è ribadito lo *ius sepulchri* familiare, evidente nel fatto che le famiglie, i cui defunti siano violati e derubati, debbono essere risarcite. Si nota inoltre una maggior severità nella pena prevista, ma è nuovamente molto interessante il fatto che l'autorità regia rivendichi il diritto di incamerare l'ammenda prevista a compensazione della violazione qualora non vi siano parenti in grado di reclamarla³⁰⁶.

Per concludere con i riferimenti alle leggi barbariche, in epoca più tarda, tra VIII e IX secolo, nella *Lex Romana Raetica Curiensis* (che sostanzialmente è un compendio del Breviario di Alarico), si incontrano due riferimenti diretti al *Codex Theodosianus*. Il primo riguarda il diritto di ripudio di un marito, da parte della moglie, qualora egli risulti colpevole dei crimini di: omicidio, maleficio o violazione di sepolcri³⁰⁷. Il secondo invece, richiamando una legge di Teodosio, commina la pena di morte per chiunque violi tombe di cristiani e derubi i corpi sepolti³⁰⁸.

Tirando le somme relativamente alla legislazione barbarica sul tema della violazione dei sepolcri e dei corpi dei defunti si può quindi affermare che esse, nel loro insieme, richiamano tutti i temi e i casi affrontati dalla precedente legislazione romana. In particolare i primi tre passi citati, rispettivamente dall'*Edictum Theoderici*, dal *Liber Constitutionum* e dalla *Lex Romana Burgundionum*, si rifanno esplicitamente al *Codex Theodosianus*, ai *Digesta* e alla novella XXIII di Valentiniano III del 447, nel prevedere rispettivamente la pena di morte per chi distrugga un sepolcro e il diritto di ripudio del

³⁰⁵ Roth. 16 (*De rairaub*): *Si quis hominem mortuum in flumine aut foris invenerit aut expoliaverit et celaverit, conponat parentibus mortui solidos octoginta; et si eum invenerit et expoliaverit, et mox vicinibus patefecerit, et cognoscitur quod pro mercedis causa fecit, nam non furtandi animo: reddat spolia, quas super eum invenit, et amplius ei calumnia non generetur;*

³⁰⁶ sul diritto da parte dell'autorità regia di reclamare le ammende, anche: *Lex Visigothorum* XI.2.1 (vedi sopra il testo in corrispondenza della nota 277, p. 92) e, prima, *Th* IX.17.1, 2 e 4 (vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 242 – 50, pp. 83 – 4);

³⁰⁷ *Lex Romana Raetica Curiensis* III.16 (*De repudiis*) (= *Th* III.16): *Si contigerint lites inter virum et uxorem, si mulier maritum suum dimittere voluerit, non eum potest dimittere, nisi per trea crimina, hoc est, si ei probare potuerit, ut sit homicida aut malificus aut sepulcri violator;*

³⁰⁸ *Lex Romana Raetica Curiensis* XVIII.5 (*De sepulcris violatoribus*): *Si quicumque homo tumbas mortuorum de christianos homines per fraudem expoliaverit, secundum legem moriatur;*

coniuge nel caso in cui questo sia colpevole del crimine in oggetto. La pena corporale, fino alla morte, ritorna, sostanzialmente nello stesso arco di tempo, nella *Lex Visigothorum*: essa è prevista per i servi che abbiano violato una tomba e spogliato il corpo dai propri *ornamenta* e *vestimenta*. Questo passo tuttavia chiama in causa due importanti elementi: innanzi tutto è la prima testimonianza esplicita, per quanto riguarda il mondo barbarico, della presenza di oggetti di corredo e vesti ritenute importanti nelle sepolture, e in secondo luogo introduce il tema della compensazione pecuniaria dell'onore familiare ferito dal crimine, consentendo di affermare che, evidentemente, la famiglia aristocratica è ancora, come accadeva nel mondo romano, la persona giuridica che detiene lo *ius sepulchri* e che essa ha, nel momento del rito funebre, l'occasione per ribadire il proprio *status*, fattore che determina l'investimento nel corredo. Qualora però essa, considerata quindi depositaria della memoria ancestrale dei defunti, non abbia eredi che siano in grado di rivendicare a sé le sanzioni pecuniarie previste per i violatori, è l'autorità regia che incamera queste multe, stabilendo in questo modo un rapporto privilegiato con la protezione delle sepolture e dunque dei tesori sepolti in esse. Un ultimo riferimento dal Breviario infine pone nuovamente l'attenzione sul furto di materiali e oggetti dai sepolcri, come già aveva fatto il *Theodosianus*. Il *Pactus Legis Salicae* si pone sulla scia della *Lex Visigothorum* nel prevedere ancora tutta una serie di compensazioni pecuniarie a risarcimento della famiglia a cui tomba, o un cui defunto, siano stati derubati o danneggiati. Tuttavia in questo caso vengono introdotte due interessanti novità per il mondo romano – barbarico: una è l'assimilazione tra il cadavere di un uomo morto e il corpo di un dormiente, mentre l'altra, probabilmente riprendendo la riflessione già fatta in ambito romano, è la distinzione di *status* tra il cadavere in attesa di ricevere una sepoltura e il corpo che invece è già stato inumato. L'esumazione e il successivo furto a danno di un corpo sono puniti infatti più severamente e l'autore del crimine non può nemmeno ricevere asilo o alcun tipo di aiuto da alcuno, almeno fino a quando non avrà ripagato dell'offesa la famiglia. Per quanto riguarda invece l'assimilazione tra il cadavere e un dormiente, considerando che l'emanazione del *Pactus* avviene durante il regno del cristiano Clodoveo, è possibile che in questa idea si possa riconoscere un primo approccio cristiano alla questione, nel senso di concepire la morte come una fase di attesa e riposo in vista della resurrezione; è giusto però dire che si tratta di una congettura, dal momento che non c'è alcun riferimento alle Scritture. Da ultimo il *Pactus* affronta un altro tema che già era stato oggetto di legiferazione nel mondo romano

e che sarà ulteriormente ripreso nell'ambito dei concili di Gallia, ossia il problema dei riutilizzi, che evidentemente sono ancora frequenti. Nel VII secolo poi la *Lex Ribuarica* ribadisce quanto visto nel *Pactus*, così come fa la *Lex Baiuvariorum*. Qui l'attenzione si concentra ancora sulla gravità dell'esumazione di un corpo e sul furto di vesti, confermando la loro presenza nelle sepolture (tanto da prevedere l'azione di testimoni che, nel momento dello *show* funebre, con un gesto rituale sanciscano il regolare svolgimento del rito), oltre all'obbligo della compensazione della famiglia offesa. Vengono però introdotte tre novità: è sancita una pena per il ferimento o l'amputazione casuale di un defunto; viene punito l'occultamento di un uomo ucciso poiché ciò impedisce alla famiglia di ossequiarlo degnamente con il *funus*, aspetto questo che, rimandando ancora alla legislazione romana in materia, ribadisce l'importanza dell'acquisizione dello *status* di corpo grazie a questo rito, la quale garantisce tutta quella serie di condizioni privilegiate che è già stata oggetto di analisi nelle pagine precedenti. L'ultima novità interessante introdotta nella legislazione bavara è infine il primo richiamo esplicito alle Scritture, nel momento in cui si parla del dovere di seppellire un cadavere, gesto pietoso che infatti si prevede possa essere addirittura premiato dalla famiglia che reclami il proprio defunto sepolto da altri. Un nuovo riferimento al problema delle sepolture illegittime si incontra poi nella legislazione alamanna, confermando evidentemente l'usualità della pratica. Oltre a questo aspetto il *Pactus Alamannorum* conferma la gravità dell'esumazione di un corpo e il successivo furto a suo danno, ma aggiunge anche l'interdizione a seppellire, insieme col defunto, una qualsiasi quantità di denaro. È qui rilevante però una precisazione che si legge nelle *Leges Alamannorum* in cui si parla di violazione di sepolture di uomini liberi, ma anche di servi e ancelle: in questo si potrebbe leggere una conferma del fatto che, a partire dal VII secolo, la sepoltura con corredo diventa non più una prerogativa delle famiglie aristocratiche, che infatti dirottano le proprie risorse finanziarie in altre forme di conservazione della memoria al momento della morte come gli *stone markers* ma, coerentemente all'idea del corredo come progetto sociale, l'investimento nel corredo funebre va diventando prerogativa di membri di *status* sociale inferiore. Per quanto riguarda il VII secolo, va citato da ultimo l'*Editto di Rotari* del 643 in cui viene punito con una sostanziosa ammenda pecuniaria, la quale sarà pagata allo Stato qualora non vi siano eredi del defunto, il caso in cui sia violata una sepoltura e poi esumato e derubato il corpo in essa; oltre a questo caso, una punizione è prevista anche per chi occulti un morto con intento

furtivo. L'ultima fonte analizzata è la *Lex Romana Raetica Curiensis*, risalente all'VIII – IX secolo, la quale è di fatto un compendio del Breviario e richiama semplicemente due passi del *Theodosianus* riguardanti rispettivamente il ripudio di un marito colpevole del crimine di violazione (III.16) e la pena di morte per chiunque violi sepolture cristiane e derubi i corpi sepolti. L'importanza di questi passi risiede nel fatto che si tratta della prova che simili atti si verificano ancora a questa data nonostante in questo momento si stia diffondendo prepotentemente il cimitero parrocchiale gestito dall'autorità ecclesiastica.

Si può quindi concludere affermando che il crimine di violazione e degradazione delle sepolture e dei defunti, così come la pratica della sepoltura illegittima e dei riutilizzi, permane almeno per tutto il VI e VII secolo nel mondo barbarico, come dimostra la ridondanza della legislazione in materia. Qui la sepoltura con corredo è la pratica predominante anche se, a partire dal VII secolo, non coinvolge più solamente le famiglie aristocratiche, ma sembra anzi in un certo qual modo diventare prerogativa di personaggi di *status* inferiore. La famiglia è riconosciuta dall'autorità regia come la detentrica dello *ius sepulchri* e quindi della conservazione della memoria, ma lo Stato, sancendo pene corporali e ammende pecuniarie talvolta riprese direttamente o quanto meno ispirate dalla precedente legislazione romana, si pone al secondo posto nella gerarchia degli aventi diritto ai risarcimenti imposti ai violatori, qualora non vi siano eredi dei defunti offesi, presentandosi, in accordo con una concezione tipica della regalità altomedievale, come parente artificiale, e ponendosi in tal modo in una posizione privilegiata nei confronti della gestione delle sepolture anche perché, contemporaneamente, non sembra che la Chiesa eserciti una concorrenza decisa e istituzionalizzata, nonostante alcuni passi delle *leges* dimostrino come inizi a manifestarsi un embrionale approccio cristiano rispetto ai temi della morte, il quale verrà infatti confermato nelle fonti che andrò di seguito ad analizzare, nelle quali la Chiesa sembra candidarsi quale alternativa allo Stato in materia di gestione della morte e delle aree cimiteriali.

5. Le fonti ecclesiastiche, tra miracoli e penitenze

Come visto esiste una forma di competizione tra Stato e Chiesa nella gestione delle aree cimiteriali la quale si manifesta, oltre che, archeologicamente, in diverse modalità di sepoltura, anche, storicamente, in fonti di diverso genere: da un lato infatti le autorità laiche legiferano ampiamente contro i violatori di tombe, ma dall'altro anche

quelle ecclesiastiche si occupano del problema prevedendo tutta una serie di moniti contro i potenziali criminali e penitenze contro chi si macchi di questo genere di delitti. Sono in particolare due le tipologie di riferimenti scritti che sembrano mostrare la suddetta competizione: lo Stato, fin dall'epoca romana si scaglia contro quella parte del clero che, molto probabilmente animata dagli interessi derivanti dal culto dei santi martiri in voga a partire dal III e IV secolo, si rende protagonista di una eccessiva familiarità con la manipolazione dei sepolcri e dei corpi contenuti in essi, a caccia di reliquie. Dal canto proprio la Chiesa, nell'orbita della diffusione della pratica dell'inumazione *ad sanctos* che, per via del teorema della santità per prossimità, necessita di avere a disposizione un serbatoio di reliquie alimentato da un inevitabile commercio delle stesse, pare rispondere alle accuse dei governatori citando numerosi episodi nei quali un intervento miracoloso scongiura la possibile violazione di un sepolcro. Sarebbe questa la dimostrazione che la *virtus* di un santo, garantita in particolare dalla sua presenza presso le sepolture comuni, garantisce una efficace forma di protezione per le stesse: una protezione che fa sì che spesso l'attacco alle tombe non si compia nemmeno, escludendo in tal modo lo Stato dalla questione ed esautorandone le leggi³⁰⁹. La maggior parte dei riferimenti agiografici in questo senso si colloca infatti intorno al VI secolo, ossia nel periodo in cui è al proprio apogeo la pratica laica delle inumazioni con corredo, le quali sono l'ovvio oggetto del desiderio dei potenziali violatori, ma anche quando, contemporaneamente, si iniziano a diffondere le sepolture privilegiate *ad sanctos*. In questo contesto i racconti miracolistici sembrano quasi una sorta di propaganda in favore della validità delle sepolture cristiane, l'*ad sanctos* per prima. Solo un secolo dopo infatti le forme di sepoltura gestite dalla Chiesa riusciranno a rappresentare una nuova forma di *show* dello *status* aristocratico e dopo altri cent'anni circa si inizierà a parlare di *cimiterium christianorum* per arrivare infine, tra X e XI secolo, al cimitero parrocchiale carolingio, in cui Stato e Chiesa sembrano aver trovato una soluzione sinergica relativa alla gestione dell'ambito funerario. Le fonti ecclesiastiche, e in particolare quelle miracolistiche relative alla potenza dei santi, sembrano quindi confermare da un lato la competizione in oggetto con

³⁰⁹ anche: Pietri, *Les sepultures privilegies en Gaule d'apres les sources litteraires*, p. 137; Rebillard, *The care of the dead in late antiquity*, p. 69, in cui però l'autore fa anche notare come, in particolare negli atti dei concili di Gallia, la Chiesa, nell'omettere le pene, sembri lasciare il giudizio al braccio secolare, cosa, secondo l'autore, evidente anche nell'episodio della tomba del nonno di Sidonio cui si collegherebbe anche il concilio di Macon del 585 (vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 198 – 211, pp. 69 – 70); sulla *virtus* vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 347 – 51, pp. 120 – 1;

lo Stato e dall'altro il fatto che l'*ad sanctos* come sepoltura di privilegio, sarebbe il passaggio determinante per l'assunzione, da parte della Chiesa, della gestione delle sepolture, verso il *cimiterium christianorum*.

Le fonti ecclesiastiche riguardanti il tema della violazione delle sepolture possono quindi essere suddivise sostanzialmente in tre gruppi: i divieti proposti nei concili di Gallia, le penitenze per i violatori indicate nei *libri paenitentiales* e i racconti miracolistici sulla protezione dei sepolcri.

Per quanto riguarda i concili di Gallia di VI e VII secolo è importante sottolineare che a essi non deve essere attribuita una portata universale, ma geograficamente più ristretta: gli stessi oggetti delle discussioni si limitano infatti a questioni locali di interesse pubblico. Ciò è la conseguenza dello spezzettamento geopolitico dei regni romano – barbarici dell'Europa occidentale del periodo, nonostante la dimensione cristiana di queste assise abbia un'ovvia dimensione sovranazionale. La loro effettiva portata si può perciò misurare nella diffusione dei canoni all'interno delle collezioni manoscritte; tra i concili che prenderò in considerazione soltanto quello di Mâcon ha tuttavia eco in due successive collezioni carolingie, anche perché si tratta dell'unico concilio di Stato, sebbene non nazionale, tra quelli considerati³¹⁰.

Nel 533 a Marsiglia, la terza epistola introduttiva firmata da papa Giovanni II, afferma:

*Violatores vero sepulchri licet augustorum principum capitaliter damnit sententia, tamen si qui in hoc facinus fuerint reperti superstites, ab ecclesiastica communione priventur, quia nefas est, ut eis christianorum non obserretur consortium, qui temeritatis ausu humatorum ceneres reddere praesumpserint inquietos*³¹¹.

³¹⁰ De Clerq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, pp. 5 – 7 e 103 – 108. Per concilio di Stato si intende quello che assume un significato politico: lo convoca un capo di Stato, vi partecipano tutti i vescovi sottomessi a quell'entità geopolitica e le decisioni prese assumono quindi portata generale in tutto il territorio. Al concilio nazionale invece prendono parte tutti i rappresentanti di tutto il territorio franco. Esistono infine altri due tipi di concili: quello generale, che va oltre il quadro di una provincia ecclesiastica, e quello regionale, convocato dall'episcopato e riguardante non tutti i reami, ma soltanto una regione in particolare;

³¹¹ *Ep. III Iohannis II papae, ap. Concilium Massiliense (a. 533), vv. 267 – 272;*

Si parla quindi in maniera specifica di violazione di sepolture e la pena prevista per i colpevoli (*violatores sepulchri*) è, secondo la legge dello Stato, quella capitale. Tuttavia è previsto anche un provvedimento in seno alla comunità ecclesiastica, ossia l'esclusione dalla comunione per chi venga colto in flagranza di reato. Il fatto che si trovi un riferimento di questo genere nell'ambito di un concilio, in cui si affrontano spesso problematiche di interesse pubblico, dimostra che, evidentemente, gli episodi di violazione in questo periodo sono tanto frequenti che, nonostante lo *ius sepulchri* sia ancora un diritto prettamente familiare e le pratiche stesse di sepoltura non siano ancora condizionate dalla liturgia cristiana (siamo infatti nel periodo più florido delle inumazioni con corredo), anche l'autorità ecclesiastica esprime un severo monito contro gli autori di questi odiosi misfatti.

Un cinquantennio dopo a Mâcon il diciassettesimo canone del concilio recita:

*Comperimus multos necdum marcidata mortuorum membra sepulchra reserare et mortuos suos superimponere vel aliorum, quod nefas est, mortuis suis relegiosa loca usurpare, sine voluntate scilicet domini sepulchrorum. Ideoque statuemus, ut nullus deinceps hoc peragat. Quod si factum fuerit, secundum legem auctoritatem superimposita corpora de eisdem tumulis reiectentur*³¹².

Si affronta qui il tema dei riutilizzi di tombe, affermando che è illecito aprire i sepolcri per introdurre dei morti contro il volere dei fondatori, i quali sono i *domini sepulchrorum*. Qualora ciò accada, secondo quanto previsto dalla legge (quindi anche in questo caso non è l'autorità ecclesiastica che interviene direttamente), i corpi introdotti illegalmente saranno espulsi dai sepolcri.

Al sinodo diocesano di Auxerre (561 – 605) poi, il quindicesimo canone, riprendendo quanto deciso a Mâcon nel 585, afferma: *Non licet mortuum super mortuum mitti*³¹³. Viene quindi affrontato nuovamente il problema dei riutilizzi illeciti dei sepolcri e ribadito il divieto, derivante dalla tradizionale legislazione romana, di interrare più

³¹² *Concilium Matisconense* (a. 585), c. 17;

³¹³ *Synodus Diocesana Autissiodorensis* (a. 561 – 605), c. 15. A un sinodo diocesano partecipano il vescovo, insieme a tutti i preti e gli abati posti sotto la sua giurisdizione (De Clerq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, pp. 51 – 56);

morti in una stessa tomba anche perché, per introdurre un secondo defunto, è implicito che sia necessario aprire il sepolcro, atto questo severamente vietato.

Riassumendo, quanto emerge dai passi citati è che la Chiesa, pur affrontando il problema, non si assume la responsabilità di giudicare e condannare gli autori del delitto di violazione di sepoltura, ma lascia l'incarico al braccio secolare *secundum legem*. Episodi di questo tipo sono però evidentemente frequenti e devono essere percepiti dalla comunità come un'offesa di una certa gravità: la dimostrazione di ciò sta proprio nell'interesse che la Chiesa ripone sul tema e nella forza con cui richiama l'azione giudiziaria dello Stato, cosa tanto più importante se si considera che già i codici di legge barbarici, come visto, dedicano particolare attenzione al problema in questione. Vengono anche presi dei provvedimenti all'interno della comunità ecclesiastica, il che conduce alla fonte successiva, ossia ai *libri paenitentiales*. Prima va però detto che se da un lato i richiami fatti nei canoni conciliari alla legislazione secolare possono apparire come una forma di collaborazione con l'autorità regia, la definizione di provvedimenti interni alla comunità dei fedeli dimostra come vi sia una crescente coscienza di sé e ricerca di autonomia da parte della Chiesa, senza considerare che nel periodo appena preso in esame la stessa non ha ancora una struttura e una gerarchia tanto forte da conferirle un grande peso politico, cosa che potrebbe spiegare in parte l'apparente collaborazione con l'autorità regia per la risoluzione di certi problemi, come quello appunto della violazione delle sepolture. Non bisogna infatti dimenticare, come mostrerò a breve, che in fonti altrettanto importanti come quelle agiografiche, l'intervento miracoloso del santo ha il compito, oltre che di difendere una tomba, in maniera più sottile anche di esautorare un possibile intervento secolare in merito.

Se nei canoni dei concili la condanna per i violatori di sepoltura è affidata allo Stato, nei *libri paenitentiales* sono invece previste delle precise pene per diversi tipi di crimine, tra cui anche quello in oggetto, ma che non si traducono mai in sentenze simili a quelle emanate dall'autorità civile, bensì in penitenze tipicamente cristiane. Questo genere di documento nasce in seno alla cultura monastica, caratterizzata dal grande ascetismo, cui si collega appunto la dimensione penitenziale, e si diffonde in particolare a partire dal VII secolo nell'ambito di quel nuovo interesse da parte degli aristocratici verso gli investimenti funebri fatti per ottenere riconoscimento e prestigio all'interno dell'*Ecclesia*. Si tratta di scritti di dimensione variabile, dal singolo foglio all'opuscolo, fino al trattatello, contenenti liste di peccati, abbinati ognuno a una "tariffa" di espiazione,

secondo la formula standard: “se tu hai commesso un tal peccato, allora compirai questa espiazione o penitenza”. Le penitenze risalgono solitamente a una concezione del peccato antica, o paleocristiana, o a quella dei canoni penitenziali dei concili, le quali non prevedono l’espiazione tariffata, che proviene invece dalla tradizione della legislazione franca in capitolari e dalle *leges* nazionali in materia di crimini e delitti. Il penitenziale è destinato alla pratica quotidiana ed è un libro liturgico indispensabile all’amministrazione della penitenza e quindi riservato strettamente a un rappresentante specializzato del clero come il prete confessore³¹⁴. In particolare i testi esaminati risalgono all’VIII – IX secolo, sono prodotti nell’area centrale dell’impero franco, o nella zona della Borgogna, e sono strutturati in una serie di *iudicia canonica* estratti dal modello di San Colombano³¹⁵.

- Il *Burgundense* (700 – 725) recita: *Si quis sepulcri violator fuerit, V annos peniteat, III ex his in pane et aqua*³¹⁶.
- Il *Bobbiense* (700 – 725): *Si quis sepulchrum violaverit, V annos peniteat*³¹⁷.
- Il *Parisiense simplex* (750): *Si quis sepulchrum violaverit, V annos peniteat, III ex his in pane et aqua*³¹⁸.
- Lo *Sletstatense*: *Si quis sepulchrum viuolaverit, V annos paeniteat, tribus ex his in pane et aqua*³¹⁹.
- L’*Oxonienne I*: *Si quis sepulchrum violatus fuerit, V annos peniteat, III ex his in pane et aqua*³²⁰.
- Il *Floriacense* (775 – 800): *Si quis sepulchrum violatus fuerit, V annos peniteat, III ex his in pane et aqua*³²¹.

³¹⁴ l’analisi della tipologia del documento in: Vogel, *Les «Libri Paenitentiales»*, pp. 28 – 33. Sull’ambito monastico in cui nascono i *libri paenitentiales*: vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 167 – 70, pp. 58 – 9;

³¹⁵ Kottje (ed.), *Paenitentialia minora Franciae et Italiae. Saeculi VIII – IX*, p. 5; Vogel, *Les «Libri Paenitentiales»*, pp. 66 – segg;

³¹⁶ *Burgundense*, c. 15. Origine franca e circolazione continentale; uno dei più antichi penitenziali anonimi, molto simile al *Bobbiense*;

³¹⁷ *Bobbiense*, c. 14. Origine dei paesi franchi; cc. 1 – 38 uguali al *Burgundense*, sui 47 originari;

³¹⁸ *Parisiense simplex*, c. 9. I cc. 1 – 33 sono uguali al *Burgundense*;

³¹⁹ *Sletstatense*, c. 14;

³²⁰ *Oxonienne I*, c. 12;

- L'*Hubertense* (850): *Si quis sepulcrum violatus fuerit, quinque annis poeniteat*³²².
- Il *Sangallese simplex* (IX secolo): *Si quis sepulchri violator fuerit, V annos*³²³.
- Il *Merseburgense* (fine VIII secolo) analogamente prevede per i violatori cinque anni di penitenza, di cui tre a pane e acqua³²⁴.

La pena prevista è quindi la stessa in tutti i passi citati, così com'è identificato con le stesse parole il delitto oggetto dell'accusa³²⁵. Come negli atti dei concili, neanche in questi casi troviamo delle condanne nel senso civico del termine, tuttavia la prescrizione di pene precise per gli autori dei crimini, tra le più severe che si incontrano, dimostra una maggior coscienza e ricerca di autonomia da parte della Chiesa nell'arrogarsi un'autorità di giudizio, oltre all'attenzione al problema in oggetto, nell'ambito di una forma di regolamentazione morale e sociale quotidiana come quella appunto dei penitenziali.

Le ultime fonti che rimandano al mondo cristiano sono quelle che riportano eventi miracolosi durante tentativi di violazione di sepolture.

Gregorio di Tours, nella seconda metà del VI secolo, riporta diverse testimonianze. Nella *Storia dei Franchi* sono due i passi interessanti. Nel sesto libro dell'opera si narra di un furto avvenuto nella basilica di San Martino, dalla quale vengono saccheggiate: oro, argento e preziosi vestimenti di seta (*multum auri argentique vel palleorum olosericorum*)³²⁶. Nella fuga i ladri compiono l'atto sacrilego di calpestare il sepolcro del santo (*non metuentes super sanctum sepulchrum pedem ponere*), fatto che scatena l'ira della vittima: Martino infatti, con il suo terribile giudizio (*cum iudicio*

³²¹ *Floriacense*, c. 15. In stretto rapporto col *Burgundense*, l'*Hubertense* e il *Sangallese simplex*;

³²² *Hubertense*, c. 16 (*De sepultura*). È il penitenziale di Sant'Uberto, in 62 canoni, di cui 1 – 43 identici al *Burgundense*, ai quali si aggiungono elementi provenienti dai sinodi franchi dell'803 e 914, e romano dell'829: è quindi situato a cesura con la riforma carolingia;

³²³ *Sangallese simplex*, c. 23. I canoni sono identici a quelli del *Burgundense*;

³²⁴ *Merseburgense*, c. 15 (*Me₁*): *Si quis sepulchri violatur fuerit, V annos peniteat, III ex his in pane et aqua*; c. 17 (*V₂₃*): *Si quis sepulchri violator fuerit, V annos peniteat, III in pane et aqua*; c. 18 (*W₁₀*): *Si quis sepulchrum violator fuerit, V annos peniteat, III ex his in pane et aqua*. L'opera è caratterizzata dalla giustapposizione di tre serie maggiori: quella celtica di Cummeano, anglosassone di Teodoro e canonica; l'origine sembra lombarda, a giudicare dall'utilizzo dei testi canonici rinvenuti nella regione;

³²⁵ il Vogel evidenzia il fatto che il verbo *paenitere* significhi di fatto sempre *ieiunare* (*Les «Libri Paenitentiales»*, p. 37);

³²⁶ Greg. Tur., *HF* VI.10;

terribili) fa sì che i criminali si uccidano a vicenda. Venuto a conoscenza dell'episodio, il re Chilperico ordina che i superstiti siano condotti alla sua presenza per essere giudicati secondo la legge. Allora Gregorio, temendo l'esecuzione della pena capitale, intercede presso il re con una lettera, chiedendo e ottenendo che gli sbandati siano risparmiati, anche perché, come egli stesso precisa, non li aveva denunciati e soltanto questo avrebbe reso lecita la persecuzione³²⁷. Riuniti infine i beni derubati, il re ne ordina la restituzione al luogo santo. Si assiste dunque in questo caso a una forma di cooperazione tra l'autorità regia e quella ecclesiastica: i colpevoli sono condotti al cospetto del re, che avrebbe il diritto di giudicarli e punirli secondo le leggi, ma Gregorio chiede che la pena non sia eseguita, dal momento che non ha sporto denuncia, così il re accetta e poi ordina che la refurtiva sia restituita all'ente ecclesiastico derubato. Come anticipato inoltre, l'intervento miracoloso del santo è determinante perché l'atto sacrilego sia scoperto.

Nell'VIII libro della stessa opera viene poi riportato un episodio specifico di violazione di sepoltura³²⁸. Una parente della moglie di Gontrano Bosone muore senza eredi e, secondo la pratica dell'epoca, viene sepolta con grandi onori e molte ricchezze nella basilica di Metz³²⁹. Pochi giorni dopo, dei servitori di Gontrano, il quale conosce bene il luogo della sepoltura, entrano nella basilica e, chiuse le porte dietro di loro, scoprono il sepolcro (*detexerunt sepulchrum*) e saccheggiano tutti gli ornamenti dal corpo (*tollentes omnia ornamenta corporis defuncti*) per poi fuggire (*fugire coeperunt*). Temendo tuttavia di essere scoperti e sottoposti a supplizi, tornano indietro, depositano i tesori sull'altare e fanno il nome del mandante il quale, interpellato a riguardo alla presenza di re Chilperico, non sapendo dare alcuna giustificazione, viene privato di tutti i suoi averi e fugge. Anche in questo caso quindi i protagonisti, insieme con i ladri e il loro mandante, sono il re e la Chiesa: i criminali infatti temono la cattura e i probabili supplizi che, non essendo definiti in maniera specifica, possono essere interpretati sia come pene previste dalla legislazione regia, ma anche come la vendetta divina.

³²⁷ Greg. Tur., *HF* VI.10: [...] *ne, nostris non accusantibus, ad quos persecutio pertinebat, hi interficerentur*;

³²⁸ Greg. Tur., *HF* VIII.21 (*De placito belsonanco et de sepulchro violato*) (citato sopra il testo in corrispondenza della nota 160, p. 56);

³²⁹ Greg. Tur., *HF* VIII.21 (*De placito belsonanco et de sepulchro violato*). Questo fatto testimonia, oltre alla pratica delle sepolture con corredo ricco, anche la presenza di sepolture di prestigio all'interno degli edifici; il fatto che si parli di basilica però, potrebbe indicare una basilica funeraria, confermando quanto detto in precedenza (vedi sopra il testo in corrispondenza della nota 116, p. 42);

Se in questi due episodi Gregorio descrive situazioni in cui vediamo collaborare autorità regia ed ecclesiastica, coadiuvate dall'intervento miracoloso, in altri testi l'autore chiama in causa esclusivamente l'intervento divino a protezione delle sepolture: tutti i sacrileghi tentativi di furti di corredi funebri o altre ricchezze reperibili all'interno degli edifici sacri, vengono sventati dall'intervento divino, dimostrando così la sicurezza delle inumazioni *ad sanctos* e contemporaneamente escludendo il giudizio e la punizione da parte dell'autorità secolare³³⁰. Il tema si ripropone in altre due vite di santi: nella *Vita Gaugerici Episcopi Camaracensis* (15³³¹) e nel secondo libro della *Vitae Eligii Episcopi Noviomagensis* (II.65³³²), entrambe databili tra la fine del VI e il VII secolo.

Un ultimo riferimento in questo senso viene poi da Paolo Diacono nell'*Historia Langobardorum* dell'VIII secolo. Nel secondo libro si narra della morte di re Alboino, assassinato da Helmechis con la complicità della moglie Rosmunda. Al tempo del narratore, Giselperto, aperto il sepolcro del re, ruba la sua spada e altri oggetti del

³³⁰ Greg. Tur., *Liber in gloria martyrum* 43 e 71 (a. 574): nel secondo dei due passi però l'ira divina nei confronti dell'autore del furto di ricchi ornamenti esterni di tombe sante, porta alla morte dello stesso, immediatamente, oppure dopo poco tempo; *Liber de virtutibus S. Iuliani* 20, in cui il tentativo di furto di una croce ricca di gioielli da una tomba, finisce con il ladro che cade in un sonno profondo senza poter così portare a termine il colpo; *Liber in gloria confessorum* 17 e 61 (seconda metà del VI secolo): *Nocte autem sequenti veniens quidam paganus, lapidem qui sarcofagum tegebat revolvit, erectumque contra se corpus sancti conatur spoliare. At ille extensis lacertis constrictum ad se hominem fortiter amplexantur et usque mane, populis expectantibus, tamquam constipatum loris, ita miserum brachiis detenebat. Igitur iudex loci violatorem sepulchri iubet abstrahi ac legalis poenae sententia condemnari; sed non laxabatur a sancto. Tunc intellegens voluntatem defuncti, facta iudex de vita promissione, laxatur et sic incolomis redditur.* Il passo del *Liber in gloria confessorum* 34 inoltre è un'importante testimonianza di una sepoltura con corredo (come il passo 61 e *Vitae Eligii Episcopi Noviomagensis* I.32) e di uno stato di conservazione del corpo sepolto talmente perfetto che si tratta molto probabilmente di un caso di imbalsamazione. La presenza dei corredi anche nelle sepolture di autorità ecclesiastiche andrebbe però contro la legislazione conciliare a riguardo anche se, il fatto stesso che i divieti si ripetano, dimostrerebbe che in realtà la pratica sussiste, confermando quindi l'ipotesi della sostanziale tolleranza da parte della Chiesa nei confronti delle inumazioni con corredo;

³³¹ *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot* (MGH, SRM, III): *Contigit quadam nocte, instigante parte adversa, veniente quidam homo nomine Launericus, nocte in ipsa basilica ingressu, sepulchrum beati pontificis [Gaugerici] furtu sceleris expoliavit. Apparuit beatus pontifex per visionem custodi, cuius sollicitudo de ipsa basilica habebatur, nomine Baudegisilo [...] Continuo ipse custos surrexit a somno et in ecclesiam secundum visionem quam viderat velociter introivit, ad beati pontificis sepulchrum accessit, latronem ipsum invenit; retentis spoliis, latronem ad basilicam sancti Quintini fugere permisit: excussatus exinde egressus est et paucos postea vixit annos;*

³³² *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot* (MGH, SRM, IV);

corredo³³³. Successivamente, nel quarto libro, ecco che l'autore riporta un intervento miracoloso a difesa del sepolcro del re Rotari, presso la basilica di San Giovanni Battista³³⁴. Un uomo empio infatti apre il sepolcro del re e saccheggia tutti gli ornamenti che vi trova³³⁵. Allora interviene il beato Giovanni che, nonostante il re fosse ariano, lo protegge poiché egli gli si era affidato: all'uomo viene impedito per sempre di entrare nella basilica e l'interdizione si manifesta sotto forma di una forza smisurata che respinge il sacrilego ogni qualvolta egli si avvicina alle porte dell'edificio³³⁶.

Anche in ambito longobardo dunque, parallelamente al crescere dell'importanza del ruolo dell'autorità ecclesiastica (nel caso specifico gli enti monastici) nell'ambito della gestione delle sepolture, troviamo la testimonianza di un evento miracoloso che protegge una tomba dal tentativo di violazione da parte, come sempre nelle fonti qui analizzate, di un laico. Nel caso citato Paolo Diacono, che per l'appunto è un ecclesiastico, attraverso le parole del beato Giovanni fa notare come la sua protezione sia valida, nonostante la fede ariana del re defunto, per il semplice fatto che costui gli si è affidato. In un momento quindi in cui le istituzioni monastiche cercano di proporre agli aristocratici delle forme di conservazione della memoria *post mortem* alternative alle tradizionali pratiche, questo riferimento diventa essenziale, poiché implica la garanzia di un riposo sereno anche per i non cristiani, esercitando quindi un'ovvia attrattiva anche per le *élites* ariane. La discrepanza temporale che si può notare con le fonti citate precedentemente per il mondo merovingio è coerente poi con i tempi, evidenziati in precedenza, dell'evoluzione delle pratiche di sepoltura e conservazione della memoria delle due realtà geopolitiche: la Francia merovingia da un lato e l'Italia longobarda dall'altro.

Gli episodi miracolosi rappresentano quindi una forma di attrazione, nella direzione della Chiesa, per gli investimenti dell'aristocrazia in ambito funerario e, benché in area italiana manchino delle fonti come quelle dei concili di Gallia, il fatto che uno dei

³³³ Paul. Diac., *HL* II.28: *Huius tumulum nostris in diebus Giselpert, qui dux Veronensium fuerat, aperiens, spatham eius et si quid in ornatu ipsius inventum fuerat abstulit;*

³³⁴ Paul. Diac., *HL* IV.47;

³³⁵ Paul. Diac., *HL* IV.47: *[...] post aliquantum tempus quidam, iniqua cupiditate succensus, eius sepulchrum noctu aperuit et quicquid in ornamentis eius corporis reperit abstulit;*

³³⁶ Paul. Diac., *HL* IV.47: *Quotiescumque enim voluisset beati Iohannis oraculum ingredi, statim velut a validissimo pugile guttur eius feriretur, sic subito retro ruebat impulsus;*

libri paenitentiales citati, ovvero il *Merseburgense*, abbia la sua origine in ambito lombardo, conferma come anche nell'area di dominazione longobarda fosse attiva una riflessione e un'elaborazione di regole morali religioso – monastiche relativamente alle pratiche di sepoltura e alla protezione delle tombe. Se si considera infine la peculiarità tipica della zona, in cui l'attività monastica non è gestita direttamente dalla fonte del potere regio, ma dall'evergetismo familiare aristocratico (aspetto questo evidente nella pratica testamentaria *post mortem*), ecco che risulta evidente la competizione tra Chiesa e Stato relativamente alla questione in oggetto, aspetto che infatti si evince anche dai già citati editti dei re longobardi in materia³³⁷.

Quando poi, in epoca carolingia, le prerogative e gli interessi di Chiesa e Stato in materia di sepolture raggiungono una univoca definizione nell'istituzione del *cimiterium christianorum* parrocchiale, la legislazione contro la violazione delle tombe cessa di testimoniare il precedente clima di concorrenza e, con il consenso dell'autorità imperiale, quella ecclesiastica può legiferare liberamente, forte del ruolo di intermediario unico nel rito cristiano della morte acquisito, come dimostra il seguente passo di Incmaro di Reims:

Ut pro loco sepulturae, seiut sacra et canonica sanxit auctoritas, nemo a quocumque quiddam exenii exigat. Si autem aliquid quisquam gratis offerre voluerit, post sepultum chari sui vel charae suae corpus, hoc suscipi non vetamus. Et nemo Christianorum praesumat, quasi haereditario jure, de sepultura contendere: sed in sacerdotis providentia sit, ut parochiani sui, secundum Christianam devotionem, in locis quibus viderit sepeliantur. Ipse tamen sacerdos, memor ordinis sui, provideat et congruam cuique sepulturam, et ne scandalum, quantum vitari potest, fiat suis parochianis. Et provideat, sicut de ministerio suo et coram Deo et coram saeculo vult gaudere, ut nullius Christiani corpus de sepulcro suo ejiciatur, et nec sepulcra confringantur, vel caminata sicut solent inde fiant: quia sicut crudele est quemquam de domo sua expellere, et misericordiae opus est, egenum et vagum juxta Dominicum dictum in domum recipere: ita sacrilegium est, corpus indevole ac irreligiose propter cupiditatem a sepulcro ejicere,

³³⁷ sull'importanza dei monasteri in ambito longobardo: vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 178 – 85, pp. 62 – 6. Relativamente alle fonti religiose riguardo la protezione delle sepolture, anche: Effros, *Caring for body and soul*, pp. 52 – 56;

ubi quisque Dominicam vocationem, ut in adventu justi judicis resurgat, in pace
quiescens debuerat expectare³³⁸.

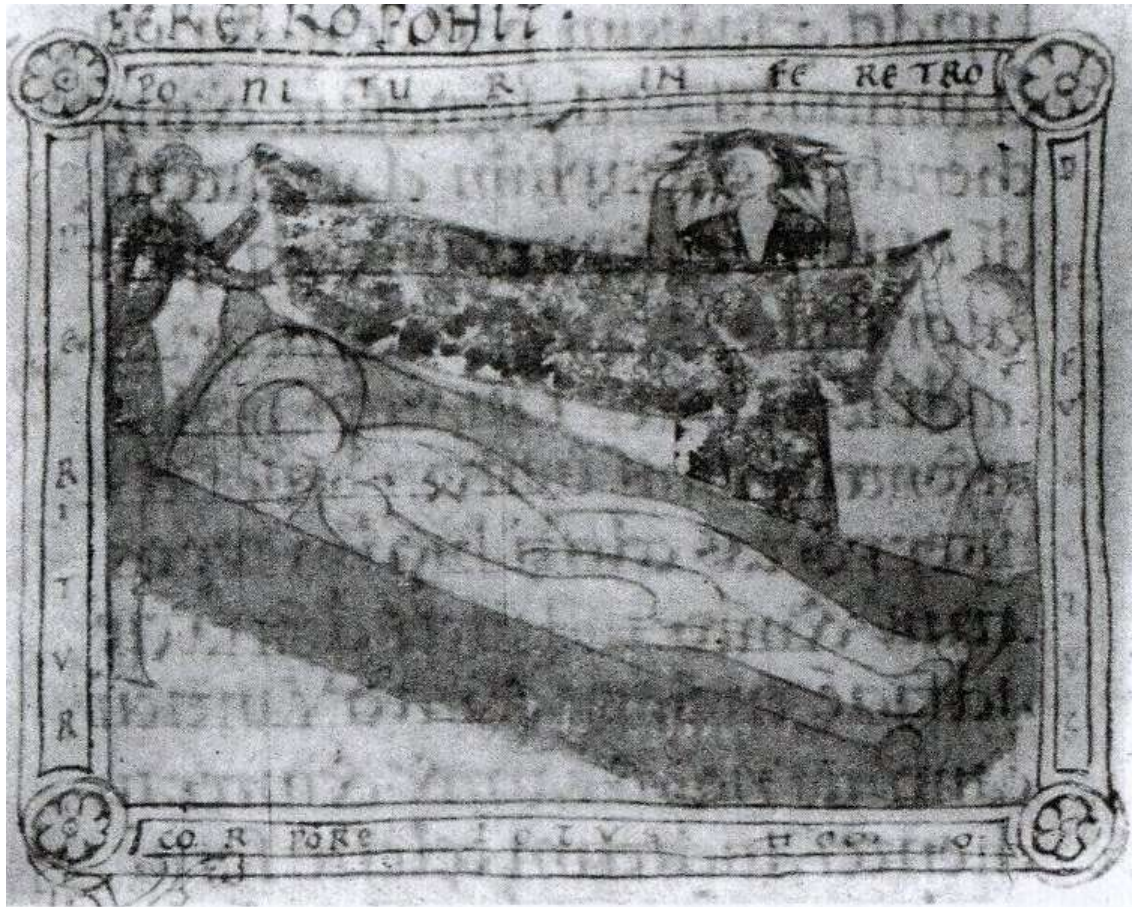


Plate 5. The woman tears her hair as the body is placed
in a coffin (fol. 199v).

Fig. 8: la donna si strappa i capelli mentre il corpo dell'uomo morto viene deposto nella bara (*Ordo in agenda mortuorum*, in Geary, *Phantoms of remembrance*, p. 57)

³³⁸ Hincmari Rhemensis, *Capitula Synodica* III.2 (*Ut pro loco sepulturae [...]*);

Tabella riassuntiva sulla legislazione contro la violazione dei sepolcri e dei corpi sepolti.

Temi	Legislazione romana	Legislazione barbarica	Concili	Libri penitenziali
Violazione in generale				
Violazione sepolcri ed esumazione;	<i>Dig.</i> 47.12.11 <i>Nov. Valent.</i> III 23	<i>Lex Baiow.</i> XIX.1 <i>Roth.</i> 15	<i>Ep. III Iohannis II</i> , ap. <i>Conc. Mass.</i> (a. 533), vv. 267 – 272	<i>Burgundense</i> , c. 15 <i>Bobbiense</i> , c. 14 <i>Parisiense simplex</i> , c. 9 <i>Sletstatense</i> , c. 14 <i>Oxoniense I</i> , c. 12 <i>Floriacense</i> , c. 15 <i>Hubertense</i> , c. 16 <i>Sangall. simplex</i> , c. 23 <i>Merseburgense</i>
Danni materiali alle strutture sepolcrali				
Distruzione tomba e riutilizzo dei materiali;	<i>Th IX.17.1, CJ IX.19.2</i> <i>Th IX.17.2, CJ IX.19.3</i> <i>Th IX.17.3</i> <i>Dig.</i> 47.12.3.7 <i>Dig.</i> 47.12.11	<i>Ed. Theod.</i> 110 <i>Pac. Leg. Sal.</i> LV.2, 3		
in quanto atto sacrilego e contaminante;	<i>Th IX.17.4, CJ IX.19.4</i> <i>Th IX.17.5, CJ IX.19.5</i> <i>Nov. Valent.</i> III 23			
furto di sarcofagi; riutilizzi di tombe;	<i>CJ VI.37.14</i> <i>Dig.</i> 11.7.12.1	<i>Lex Visig.</i> XI.2.2 <i>Pac. Leg. Sal.</i> LV.5	<i>Conc. Mat.</i> (585), c. 17 <i>Syn. Dioc. Autiss.</i> (561 – 605), c. 15	
sepoltura <i>in alieno loco</i>		<i>Pac. Alam.</i> III.22		
Violazioni di corpi				
Spoliazione di un corpo morto;	<i>Dig.</i> 47.12.3.7	<i>Lex Visig.</i> XI.2.1 <i>Pac. Leg. Sal.</i> XIV.9 <i>Pac. Leg. Sal.</i> XXXV.1 <i>Pac. Leg. Sal.</i> LV.1 <i>Lex Rib.</i> 55.1, 88.1 <i>Lex Baiow.</i> XIX.4 <i>Roth.</i> 16 <i>Pac. Leg. Sal.</i> XIV.10 <i>Pac. Leg. Sal.</i> LV.4 <i>Lex Rib.</i> 55.2, 88.2 <i>Pac. Alam.</i> II.45 <i>Leg. Alam.</i> L.1, 2 <i>Roth.</i> 15 <i>Pac. Leg. Sal.</i> XIV.11 <i>Pac. Alam.</i> II.45 <i>Lex Baiow.</i> XIX.5, 6		
esumazione e spoliazione;				
spoliazione dormiente; riposo dei defunti; ferimento/amputazione di un corpo morto; violazione di tombe cristiane e spoliazione	<i>Nov. Valent.</i> III 23	<i>Lex R. R. C.</i> XVIII.5		
Pietà funebre e rito				
Impedimento di un giusto funerale; pietà funebre; regolarità del funerale		<i>Lex Baiow.</i> XIX.2, 3 <i>Lex Baiow.</i> XIX.7 <i>Lex Baiow.</i> XIX.8		
Conseguenze legali del crimine di violazione				
Violazione tomba e ripudio matrimoniale;	<i>Th III.16.1 (Brev.)</i>	<i>Lib. Const.</i> XXXIV.3 <i>Lex Rom. Burg.</i> XXI.3 <i>Lex R. R. C.</i> III.16		
No amnistia pasquale per violatori tombe e profanatori corpi; no comunione	<i>Th IX.38.3, 7, 8</i>		<i>Ep. III Iohannis II</i> , ap. <i>Conc. Mass.</i> (533), vv. 267 – 272	
Aspetti economici				
Divieto sepoltura con denaro		<i>Pac. Alam.</i> II.43, 44		
Coinvolgimento ecclesiastico				
Presbiteri violatori	<i>Nov. Valent.</i> III 23	<i>Cass., Var.</i> IV.18		



Plate 6. The woman laments as the cortege approaches the church (fol. 200v).

Fig. 9: il corteo funebre si avvia verso la chiesa, accompagnato dai lamenti della donna (*Ordo in agenda mortuorum*, in Geary, *Phantoms of remembrance*, p. 57)

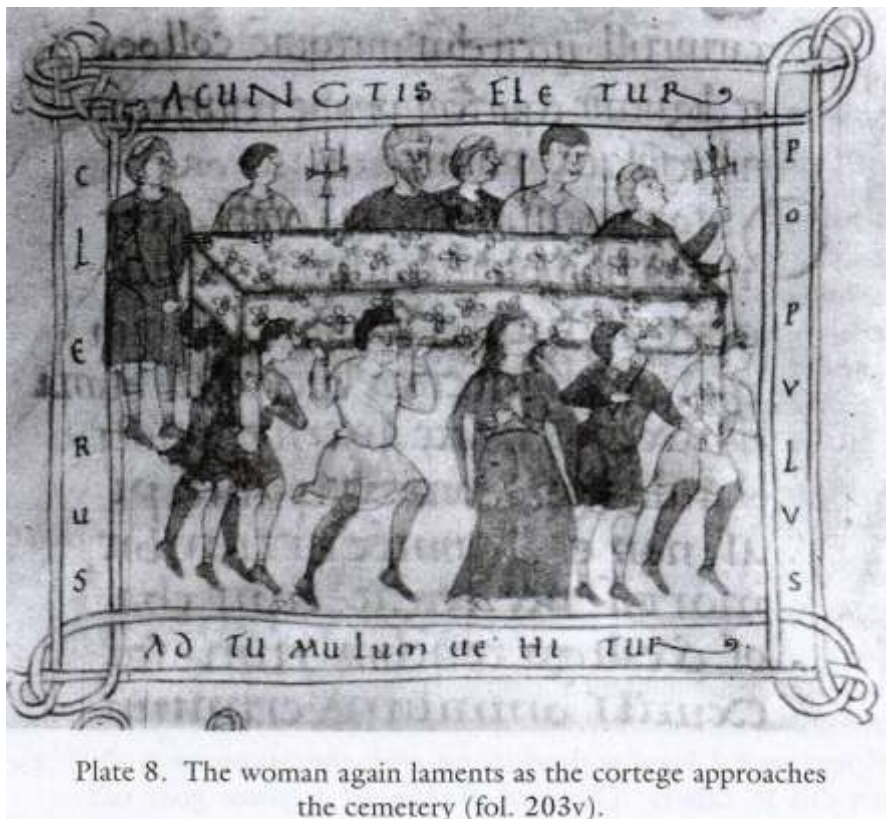


Plate 8. The woman again laments as the cortege approaches the cemetery (fol. 203v).

Fig. 10: il corteo funebre si avvia verso il cimitero, ancora tra i lamenti della donna (*Ordo in agenda mortuorum*, in Geary, *Phantoms of remembrance*, p. 58)

Capitolo IV – Il *saio* Duda: tesori e diritti fiscali

1. Reliquie e tesori celesti: il *pass* delle autorità ecclesiastiche per rivendicare la gestione di sepolture e sottosuoli? Lo sfavillante Eden di Ezechiele

Nelle due lettere di Cassiodoro analizzate, quella contro il prete Lorenzo e quella rivolta al *saio* Duda, abbiamo incontrato da un lato un prete accusato di trafugare oggetti da sepolture, violandole, e dall'altro un funzionario di basso livello di re Teoderico incaricato di recuperare oggetti riemersi dalla terra, probabilmente proprio da delle sepolture, in nome del diritto dello Stato di incamerare tesori che non possono più essere rivendicati da alcuno. Si tratta di un diritto radicato nella giurisprudenza romana. L'autorità laica (il re e i suoi funzionari) e il personale ecclesiastico paiono allora essere protagonisti di una competizione sulla gestione delle sepolture, sia per quanto in esse contenuto, sia per la conservazione della memoria dei defunti a esse legata.

Occorre da un lato ricordare che, come ho evidenziato, la ricerca archeologica sulle aree cimiteriali ha dimostrato un'evoluzione negli usi e nei costumi funebri che conferma il conflitto emerso dai testi di Cassiodoro, nell'ambito di un lento processo di acquisizione, da parte dell'autorità ecclesiastica, del diritto di gestione dell'ambito sepolcrale. Anche sotto il profilo testuale si nota che le fonti relative alle violazioni di sepolture tra IV e VII secolo dimostrano che lo Stato e la Chiesa, sulla base di diversi principi e giustificazioni, vogliono arrogare a sé il diritto di giudicare tali crimini e, quindi, di prendere in gestione l'ambito funerario.

Numerosi sono i casi che possono costituire dei veri e propri precedenti del caso di Lorenzo. All'incirca un secolo e mezzo prima, come visto, in una novella di Valentiniano III del 447, lo Stato si scaglia ferocemente contro i presbiteri, accusati di essere dei violatori di tombe.

Nella legislazione romana relativa alle sepolture tuttavia, dal IV secolo, compare un tema interessante su cui i giuristi intervengono, ossia quello del culto dei santi martiri e, con esso, delle loro reliquie. Se la pratica della *depositio ad sanctos* da un lato, sembra essere stata un passo fondamentale per la Chiesa verso la gestione delle aree cimiteriali, dall'altro il culto delle reliquie, considerate tesori celesti, potrebbe rappresentare il presupposto sulla base del quale i membri del clero si arrogano il diritto di manipolare quanto sepolto sotto terra, reclamandone il possesso. Questo però porta a un'inevitabile competizione con la legislazione dello Stato relativa al *thesaurus* sul quale lo stesso,

come mostrerò, in alcune occasioni vanta diritti di proprietà. Risulterà pertanto utile analizzare il percorso compiuto dalle reliquie verso il concetto di tesoro celeste.

Durante gli ultimi due secoli di dominio romano in Gallia emergono chiaramente le relazioni città – vescovi – martiri. Fino alla metà del V secolo la pietà martiriale è ancorata all'ascetismo, nel senso che i monaci meditano sul martire, mentre nel frattempo i vescovi incitano i fedeli al *martyrium* con la prospettiva di un'eternità benevola. Tra la metà del V secolo e il successivo ventennio, nel frattempo, la città diventa il quadro essenziale della vita in Gallia, sotto la guida dei vescovi. È in questo contesto che emerge il culto dei santi: la città è la *patria*, centro di vita politica, dimostrando la permanenza di un ideale municipale di epoca romana. Il vescovo, *sacerdos civitatis*, pur non essendo integrato nelle istituzioni municipali, diventa la figura guida della città: è il suo protettore ed è potente per via della funzione che esercita e per la propria origine sociale (dalla seconda metà del V secolo infatti, sempre più *clarissimi* entrano nell'episcopato). Egli esercita sulla città il *patrocinium*, un *auxilium*³³⁹ e, oltre a *praesidium* e *suffragia*³⁴⁰, offre *beneficia* spirituali e “inventa” il martire³⁴¹.

Il martire nasce quindi in un contesto di difficoltà³⁴². Egli è *patronus*³⁴³ – *suffragator* – *advocatus* – *mediator*, intermediario tra i suoi *amicii* e una potenza superiore: è un *potens* ed è *proximus*. Agli *amicii/socci/clientes*, i quali gli devono testimoniare rispetto attraverso la fede, egli garantisce *beneficia*, salvaguardia e *praesidium* (secondo l'idea della *militia Christi*): una protezione che si estende a tutta la città dal momento che egli è membro di quella comunità/*patria* in cui è stato giustiziato per rinascere alla vita eterna. In questo senso gli stessi santuari, le cappelle e le basiliche del *suburbium*, in cui i santi riposano *in corpore*, vengono spesso presentati come *castra*, coi loro ospiti che montano la guardia e difendono la comunità da ogni tipo di

³³⁹ Sid., *Epp.* VII.1 e 2;

³⁴⁰ Sid., *Epp.* VII.6;

³⁴¹ Beaujard, *Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine*, pp. 175 – 80; Pietri, *Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du V^e et du VI^e siècle*, pp. 353 – 8;

³⁴² per questa ragione Pietri parla di *politische religiosität* quando si riferisce all'*auctoritas* e *potestas* detenute dai santi (*Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du V^e et du VI^e siècle*, pp. 353 – 8);

³⁴³ in questo senso si può riconoscere una corrispondenza tra il ruolo del martire come corrispettivo celeste del vescovo;

aggressione. Si spiega così il forte legame che si instaura tra martire, reliquie e patriottismo municipale: avere un martire (e le sue reliquie) è prioritario per una *civitas*³⁴⁴.

Il culto dei martiri, che assumono il ruolo di patronato sulla *civitas*, nasce quindi in Gallia meridionale grazie a tre fattori: una popolazione cittadina cristiana, la diffusione di idee romane e la presenza di vescovi con un ruolo sociale di rilievo. Sono essi a “inventare” la tradizione del martire, a presiederne il culto e, in caso di pericolo, a trasmettergli le preghiere del popolo. Il vescovo è quindi l’intermediario privilegiato tra popolo, città, martire e Dio. Si struttura in tal modo una piramide del patronato con Dio alla sommità e il martire e il vescovo al di sotto, rispettivamente in cielo e in terra: è la trasposizione su di un piano eterno della piramide del patronato sociale e politico che ancora caratterizza la società del V secolo. È attorno allo stesso vescovo e al santo locale che poi il popolo ritrova unità: se Roma non rappresenta più la *Patria*, allora i martiri e il loro culto contribuiscono allo sviluppo di un patriottismo locale, nel segno di una *unanimitas* nel *corpus christianorum* e di una ricostruzione politica che cerca di far fronte al crollo delle strutture romane³⁴⁵.

Per consentire la pratica cultuale è però necessario che il martire sia legato a un luogo, un *locum sanctorum*; in questo senso i monumenti, spesso contenenti le reliquie, manifestano la presenza permanente dei martiri, assolvendo così una funzione politico – religiosa. Il cristianesimo lega infatti le figure dei santi a dei precisi luoghi visibili e a un’*élite* di rappresentanti viventi che ne gestisca il culto³⁴⁶. Il sacro diventa in questo modo disponibile in un unico luogo (*hic locus est*) in cui è garantita la *praesentia* del santo. Il sacrario, grazie a questa *praesentia*, è anche il luogo dove si manifesta la *potentia* del santo, non solo attraverso le guarigioni, ma anche attraverso l’esercizio della

³⁴⁴ Brown, *Il culto dei santi*, pp. 51 – 3; Pietri, *L’evoluzione du culte des saints aux premiers siècles chrétiens*, pp. 16 e 34 – 6; Pietri, *Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du V^e et du VI^e siècle*, pp. 353 – 8;

³⁴⁵ Beaujard, *Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l’époque romaine*, pp. 186 – 91; Pietri, *Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du V^e et du VI^e siècle*, pp. 353 – 8 e 368 – 9; relativamente alla restituzione della pace sociale garantita dai santi, si veda il significato della *translatio* (vedi oltre il testo in corrispondenza delle note 355 – 7, pp. 122 – 3);

³⁴⁶ Beaujard, *Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l’époque romaine*, p. 189; Brown, *Il culto dei santi*, pp. 19 e 30;

giustizia³⁴⁷. I sacrari sono perciò dei luoghi in cui *praesentia* e *potentia* sono più forti; la stessa avanzata del cristianesimo può essere vista come quella della *praesentia* dei santi, in reliquie e sacrari, e della loro *potentia*³⁴⁸. Per Agostino e i suoi contemporanei i martiri, e le loro reliquie, sono infatti *membra Christi* da venerare³⁴⁹. La *virtus* delle reliquie dà il carattere sacramentale agli edifici che le contengono, ossia *martyria* e basiliche: luoghi votati al culto proprio in quanto garanti della presenza dell'invisibile. Se però la tomba, e il santuario eretto su di essa, radicano la memoria del santo in un luogo, allora la moltiplicazione delle reliquie potrebbe permettere una potenziale crescita infinita dei luoghi santi, secondo l'idea dell'*ubique totos*, per la quale in ogni frammento è contenuta tutta la *virtus/DYNAMIS*³⁵⁰.

Tra III e VIII secolo si sviluppa e cresce perciò un culto delle reliquie gestito da un'*élite* politico – sacerdotale³⁵¹. In particolare, tra IV e VI secolo si articola un'elaborazione concettuale che definisce una stretta associazione tra la condizione materiale del corpo morto e il destino *post mortem*. I corpi di morti eccezionali, esempio di marginalità sociale, diventano spesso il tramite privilegiato delle relazioni dei vivi con l'aldilà. Contemporaneamente si sviluppa appunto anche il culto delle reliquie (fino al VII – VIII secolo con un *mos occidentalis* e uno *orientalis*), nonostante resistenze nei confronti dell'anatomia dissertoria, le quali si basano sul principio dell'inviolabilità dei

³⁴⁷ lo stesso esorcismo è infatti una manifestazione di *praesentia* e *potentia*: quasi un atto giudiziario in cui le urla degli ossessi testimoniano appunto la *praesentia* del santo in una sorta di atto sociale di reintegrazione;

³⁴⁸ Brown, *Il culto dei santi*, pp. 122 – 4 e 142 – 68; Canetti, *Il passero spennato*, pp. 42 – 5;

³⁴⁹ Brown, *Il culto dei santi*, pp. 102 – 3;

³⁵⁰ Canetti, *Frammenti di eternità*, p. 166;

³⁵¹ secondo il Canetti il culto delle reliquie rappresenterebbe un grande compromesso culturale su cui peserebbe una risposta reattiva alla religiosità tradizionale di fronte al venir meno del modello arcaico dello scambio simbolico tra la società dei vivi e quella dei morti. Il santo diventerebbe il nuovo protagonista di questa forma di scambio poiché in esso vengono spostate, in senso ora positivo, una *DYNAMIS* (prima negativamente contaminante) e delle virtù, che erano prima proprie di tutti i corpi morti. Non dovrebbe quindi stupire un paragone tra il trattamento riservato alle reliquie e quello dei corpi morti della *reihengräberzivilisation* franco – merovingia in cui la personalità del defunto sussiste e si concentra nel luogo di sepoltura e nel corredo funebre: due aspetti rituali riservati poi, appunto, ai santi. Il culto dei santi martiri e delle reliquie potrebbe perciò rappresentare una prosecuzione del posto privilegiato riservato ai morti nella società della *reihengräberzivilisation* proprio quando, nell'VIII secolo, si verifica una definitiva contrazione di questa pratica funebre, mentre contemporaneamente il culto dei santi viene regolarizzato dal clero carolingio (*La città dei vivi e la città dei morti*, pp. 207 – 10 e 214 – 17);

corpi sepolti e sul timore della contaminazione. Tuttavia il persistente rispetto per l'intangibilità dei corpi dipende anche, probabilmente, dal timore cristiano che la mancanza di una giusta sepoltura possa pregiudicare la resurrezione, o comunque la *quies*, in attesa del giorno del Giudizio. Durante il papato di Gregorio Magno però, gli usi tradizionali relativi al trasferimento e alla divisione dei corpi iniziano a non essere più rispettati, dimostrando che probabilmente la tradizione è oramai superata di fronte all'evoluzione del culto delle reliquie. Il fatto poi che sia proprio con dei papi di origine siriano – greca, dalla metà del VII secolo, che si infrangono definitivamente i tradizionali principi di intangibilità dei sepolcri, sembra essere una ulteriore prova del fatto che viene superato il tradizionale *mos occidentalis*³⁵². È comunque solo in seguito, coi Carolingi, che *inventiones*, riesumazioni, frammentazioni e *translationes* di reliquie diventano una prassi regolamentata, segnando la fine delle antiche interdizioni relative alle violazioni dei sepolcri, al culmine di un processo di desacralizzazione e reificazione dei corpi morti, i quali possono pertanto entrare nel circuito dei vivi lasciando ai santi, frammentati, il ruolo speciale (e ora completamente positivo) che i morti comuni avevano avuto fino all'VIII secolo circa. La crescente frequenza della pratica delle frammentazioni di corpi morti è infatti il sintomo di una minor riluttanza per le violazioni di sepolcri e cadaveri e quindi di un nuovo rapporto con la morte³⁵³.

Il mondo cristiano si riempie in questo modo di reliquie, che vengono portate al popolo attraverso le *translationes* e che alimentano un fiorente mercato fatto spesso anche di furti³⁵⁴. La *gratia* di chi possiede le reliquie e le rende fruibili ad altri evidenzia la rete di patronato, alleanze e donazioni tra *élites* laiche ed ecclesiastiche. L'arrivo delle reliquie spesso infatti scioglie dei momenti di tensione sociale, da cui l'importanza delle cerimonie che riproducono in positivo i rapporti sociali, idealizzandoli (IV – VI secolo). I cerimoniali per l'avvento delle reliquie sono infatti dei momenti di concordia sociale, in cui vengono assegnati i posti all'interno della comunità cristiana. La stessa festa del santo è un momento di ideale consenso in cui Dio accetta la comunità stessa e in cui si ritualizzano le reintegrazioni sociali. Il passaggio poi delle reliquie tra diverse comunità

³⁵² Canetti, *Frammenti di eternità*, pp. 25 – 47;

³⁵³ Canetti, *La città dei vivi e la città dei morti*, p. 220 e 225 – 7;

³⁵⁴ Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, pp. 208 – 18;

rafforza lo *status* speciale dei membri dell'*élite* cristiana, rendendoli agenti privilegiati della misericordia divina. Unire frammenti di reliquie significa unire il corpo sociale³⁵⁵.

Contemporaneamente però viene anche concepita una metaforizzazione in chiave economica del linguaggio della salvezza attraverso il culto delle reliquie e i rapporti col mondo dei morti. L'utilitarismo sacrificale si manifesta nell'*adventus* delle reliquie su modello imperiale e poi nei reliquiari anatomici, che consentono la manifestazione visibile della *praesentia* invisibile del santo. La relazione tra vivi e morti è mediata dalla presenza concreta del corpo morto (o della sua tomba) e il rapporto culturale coi santi, attraverso le reliquie, non è che un caso particolare. La reliquia, come visto, è oggetto di scambio e dono per *amicitia*. Il *donum* è il dono da parte del *patronus* ai suoi *alumni*. I *pignora* entrano nel lessico cristiano del patrocinio dei santi e delle loro reliquie come forme di tutela apotropaica e presidio difensivo concreto. Dalla fine del IV secolo fino all'VIII *pignora-era* e *dona/munera* sono pertanto sinonimi di reliquia in quanto “corpo santo nella tomba”, la quale viene designata anche dal termine *patrocinium*. L'idea di *pignora* in quanto *patrocinia* affonda le proprie radici nella religiosità urbana latina con il suo lessico giuridico: significa creare un rapporto di clientela e patrocinio col garante divino della prosperità della *civitas*, secondo l'idea che *rapraesentatio* sia presenza effettiva del referente. Il *patrocinium* esercitato dai *pignora*, dal punto di vista cristiano, deriva dal loro ruolo di pegno della futura resurrezione dei corpi, come forma di reintegrazione corporea derivante a sua volta dall'immarcescibilità delle reliquie del martire. Il santo, intercessore presso Dio e presente nel mondo attraverso la reliquia, è garante e quindi pegno per la futura resurrezione. I *pignora sanctorum* sono *pignora* nel senso di resti mortali/*reliquiae*; essi, in quanto *corpus aut ossa aut cineres*, si collegano alla categoria antropologico – giuridica dell'*imago* la quale, ottenuta per impronta del volto del defunto e quindi di fatto reliquia per contatto, può essere sostituita al corpo morto³⁵⁶.

Il valore salvifico dei *pignora sanctorum* li associa poi, metaforicamente e materialmente, ai materiali preziosi che li accolgono nei reliquiari i quali, in particolare nel caso di quelli anatomici, sono prima di tutto ricettacoli della potenza divina: quasi dei

³⁵⁵ Brown, *Il culto dei santi*, pp. 124 – 36; Canetti, *Il passero spennato*, pp. 45 – 7;

³⁵⁶ *ossa* e *imagines* sono porzioni immarcescibili del corpo e, nel mondo romano, anche adeguati sostituti del corpo morto intero che sono in grado di rappresentare nel corso dei riti funebri e della sepoltura. Canetti, *Frammenti di eternità*, pp. 105 – 39; Canetti, *Il passero spennato*, pp. 50 e 100 – 1;

micro santuari portatili, veicolo e interfaccia visibile della potenza invisibile delle reliquie. Questi non hanno un codice estetico, ma sono concepiti nella logica sociale del dono. Lo scambio dei doni è infatti un omaggio rituale che determina la tesaurizzazione dell'argento *pro pauperes* per ottenere un controvalore salvifico negli *eulogia*. I *mobilia* ecclesiastici *pro pauperes*, tesori celesti, sono gestiti da Cristo tramite i santi cui sono intitolati gli edifici sacri, e dai prelati per loro conto. I tesori celesti sono pertanto formati da tutte le forme di offerte a chiese e monasteri, che sono a loro volta custodi e amministratori dei tesori dei poveri, i quali rappresentano il “tesoro eterno” della Chiesa. I *ministeria*³⁵⁷ sono i beni mobili delle chiese, il cui possesso è giustificato dalla rappresentazione del Paradiso come giardino fiorito, ma anche come rutilante tesoro di oggetti preziosi³⁵⁸. Tra questi si trovano appunto reliquie e reliquiari, i quali hanno un valore economico di tesaurizzazione e commercio, o scambio, nonostante la temporanea esposizione li sottragga da una fungibilità immediata. Se il santo è il buon *patronus* e il vescovo il suo vicario, i poveri sono allora i nuovi beneficiari delle donazioni, le donne le nuove donatrici, mentre clero e vescovi sono anche amministratori di tutti questi beni in nome dei santi. L'elemosina connessa al culto dei santi è quindi non solo una forma di assistenza ai poveri, ma anche una forma di riassetto della comunità urbana da parte dei *leaders* ecclesiastici³⁵⁹.

³⁵⁷ è infatti solo dalla fine dell'VIII secolo che si comincia a parlare di *thesaurus* in riferimento ai complessi di oggetti appartenenti all'aristocrazia franca, laica ed ecclesiastica, che confluiscono all'interno del patrimonio ecclesiastico: tale evoluzione deriva dal ruolo assunto da chierici e monaci nell'ambito dell'impero carolingio e dalla contemporanea estensione della personalità regia sul patrimonio monastico. Proprio l'estensione del termine *thesaurus* dal solo ambito regio a quello monastico, oltre alla composizione dei tesori stessi, suggerisce che non sono gli oggetti a fare il tesoro, bensì l'identità e il ruolo istituzionale del loro proprietario; in questo senso infatti il tesoro monastico rappresenta la prova materiale dell'efficienza del monastero, proprio perché formato dall'accumulo nel tempo delle donazioni dei laici *pro anima* e quindi frutto non dell'*avaritia*, bensì del rapporto tra i fedeli e l'istituzione monastica e di quest'ultima con Dio. È quindi la *tuitio*, ossia la protezione regia, il motivo principale della ridenominazione come *thesaurus* dei beni mobili accumulati dalle chiese (La Rocca, *Tesori terrestri, tesori celesti*, pp. 135 – 7 e 139);

³⁵⁸ Ez. 28.13: “[...] in Eden, giardino di Dio, tu eri coperto d'ogni pietra preziosa: rubini, topazi, diamanti, crisòliti, ònici e diaspri, zaffiri, carbonchi e smeraldi; e d'oro era il lavoro dei tuoi castoni e delle tue legature, preparato nel giorno in cui fosti creato”;

³⁵⁹ Canetti, *Il passero spennato*, pp. 86 – 101; Brown, *Il culto dei santi*, pp. 56 – 63;

Tra V e VI secolo pertanto, *mobilia* e rendite entrano nella piena disponibilità giuridica dell'ente e dell'autorità diocesana³⁶⁰. La ricchezza dei vescovi è però “non ricchezza” poiché non è privata³⁶¹. Il culto dei santi e delle reliquie costituisce perciò per la Chiesa il canale privilegiato con cui la ricchezza può essere investita, così come il *patrocinium* può essere esercitato senza comportare obblighi, senza dimenticare che la stessa ha, inoltre, “una missione sociale sufficientemente importante perché una buona parte delle sue risorse le sia destinata e che lo spirito di povertà sia comunque rispettato”³⁶². Le ricchezze della Chiesa trovano quindi qui uno sbocco difficilmente attaccabile, ossia l'attività edilizia in aree cimiteriali (le “non tombe” dei santi), i cerimoniali e la definizione e gestione del culto martiriale³⁶³. Quest'ultimo, come visto, si basa sulla *praesentia* del santo e sull'esercizio di una *potentia* in un certo luogo, aspetti questi che sono garantiti dalla presenza delle reliquie le quali, a loro volta, entrano a far parte di un circuito di scambio simbolico che collega i piani liturgico – sacramentale, politico, sociale ed economico, per mezzo di una catena che unisce cielo e terra, creando una piramide di patronato al cui vertice si pongono i vescovi, intermediari terreni dell'ultraterreno³⁶⁴.

La reliquia è, concludendo, il collante fondamentale di questa rete di rapporti socio – politici, ma diventa anche, nel momento in cui a essa, presente negli edifici di culto e protetta in preziosi reliquiari, sono associate le donazioni da parte degli

³⁶⁰ Canetti, *Il passero spennato*, p. 106; al concilio di Aquisgrana (836) viene poi sancito che la consacrazione a Dio di *pretiosa* è condizione sufficiente affinché essi passino sotto lo *ius sacerdotium*;

³⁶¹ in questo senso vedi l'evoluzione del concetto di *res divini iuris* e *res nullius*: vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 101 – 3, pp. 37 – 8. Trovo utile citare anche La Rocca quando afferma: “È chiaro allora che il tesoro monastico è un tesoro soltanto virtuale: esso rappresenta in realtà non un bene della comunità ma l'arredo del Paradiso, concepito come il luogo a cui gli oggetti sono in realtà destinati e dove possono essere conservati per sempre” (*Tesori terrestri, tesori celesti*, p. 140);

³⁶² Bougard, *Tesori e mobilia italiani dell'alto medioevo*, p. 80;

³⁶³ Brown, *Il culto dei santi*, pp. 53 – 6;

³⁶⁴ in questo senso mi sembra interessante il punto di vista del Bougard quando, parlando della relazione tra doni e tesori, afferma: “È in questo legame con l'intercessore, persona fisica o morale, che risiede una buona parte dell'efficacia dei doni e della funzione dei tesori; e quando il *munus* è offerta a Dio o ai suoi rappresentanti, si tratta di uno dei modi per nascondere il proprio tesoro nei cieli [il tesoro celeste?], secondo la citazione che funge da ritornello negli scritti agiografici e nei preamboli dei precetti o delle donazioni private (con riferimento a: *Mtt.* 19.21, *Mc.* 10.21 e *Lc.* 18.22)” (*Tesori e mobilia italiani dell'alto medioevo*, p. 120);

aristocratici, una vera e propria forma di risorsa economica dell'ente religioso e quindi un tesoro³⁶⁵. Un tesoro celeste, poiché garante della *praesentia* e *potentia* che vengono da Dio, ma anche un tesoro terreno, in quanto forma di accumulo di ricchezza la quale però, come visto, è “non ricchezza”, poiché proprietà di Dio. Se però i vescovi sono i rappresentanti del potere ultraterreno sulla terra, essi hanno allora il diritto di amministrare tali beni e, con un ultimo passaggio, dal momento che le reliquie vanno cercate sotto terra, ossia nelle sepolture, i rappresentanti dell'autorità ecclesiastica potranno per diritto manipolare questi spazi.

Come emerso dalle due lettere di Cassiodoro analizzate e come mostrerò però, ciò comporta un inevitabile competizione con lo Stato il quale, fin dall'epoca romana, ribadisce il proprio diritto di proprietà su quanto si trovi, o possa essere casualmente rinvenuto, sotto terra e non possa essere rivendicato da alcuno che ne conservi la memoria, condannando qualunque manipolazione del sottosuolo e dei *thesauri* ivi presenti non autorizzata, anche da parte di rappresentanti dell'autorità ecclesiastica.

2. l'Esodo del popolo d'Israele e il tesoro degli Egiziani

Se nelle pagine precedenti ho messo in luce la relazione tra le reliquie e l'idea di tesori celesti (e terreni) sulla base dell'esegesi di un passo di Ezechiele in cui il giardino dell'Eden viene descritto come sfavillante e ricco di oggetti luccicanti e sfarzosi, un altro passo della Bibbia può risultare interessante nell'ambito di questa discussione. Si tratta di alcune frasi tratte dal libro dell'Esodo nelle quali Dio esorta il popolo ebraico, nel momento in cui sta per abbandonare l'Egitto dopo la lunga schiavitù, ad appropriarsi dei tesori degli oppressori, tesori fatti di oggetti d'argento, oro e di vesti. Più precisamente i passi sono i seguenti:

³⁶⁵ come afferma il Bougard infatti: “Formando la parte più preziosa del patrimonio (di una chiesa) le reliquie conferiscono, in effetti, a tutte le offerte una stessa sacralità che serve da denominatore comune [...] al profano e al liturgico”; e ancora lo stesso autore, in riferimento alle reliquie del santo martire: “Le sue virtù sono come delle gemme; appena muore, il suo corpo diventa *thesaurus*, le sue membra *pretiosa*; lo si nasconde sotto terra, lo si cerca, e lo si riscopre come si farebbe per un gruzzolo d'oro; la sua ostensione risponde all'ostentazione dell'oggetto profano. La sua esposizione, la sua frammentazione, il suo trasporto sono altrettanti mezzi per aumentare o ricostruire delle riserve monetarie o di altro genere: il tesoro chiama tesoro” (*Tesori e mobilia italiani dell'alto medioevo*, p. 78);

Farò sì che questo popolo trovi grazia agli occhi degli Egiziani: quando partirete, non ve ne andrete a mani vuote. Ogni donna domanderà alla sua vicina e all'inquilina della sua casa oggetti di argento e oggetti d'oro e vesti; ne caricherete i vostri figli e le vostre figlie e spoglierete l'Egitto³⁶⁶.

Dì dunque al popolo, che ciascuno dal suo vicino e ciascuna dalla sua vicina si facciano dare oggetti d'argento e oggetti d'oro³⁶⁷.

Gli Israeliti eseguirono l'ordine di Mosè e si fecero dare dagli Egiziani oggetti d'argento e d'oro e vesti. Il Signore fece sì che il popolo trovasse favore agli occhi degli Egiziani, i quali annuirono alle loro richieste. Così essi spogliarono gli Egiziani³⁶⁸.

L'esegesi di questi passi ha caricato di diversi significati l'ordine impartito da Dio a Mosè e al suo popolo, e il tesoro stesso: se è vero che il Signore dirà di non rubare, è altresì vero che in questo caso specifico la lunga sofferenza patita dagli ebrei, privati della loro libertà personale durante la schiavitù d'Egitto, potrebbe essere una giustificazione al furto, la cui entità rimarrebbe comunque non paragonabile alla gravità dei supplizi subiti. Il tesoro potrebbe pertanto essere visto come il salario (inadeguato) per il lavoro svolto in Egitto, un dono, oppure un bottino di guerra³⁶⁹, pur rimanendo, fondamentalmente, una compensazione ottenuta dal popolo d'Israele per volontà e giustizia divina³⁷⁰.

È però in ambito latino che emerge la relazione tra questo tesoro e i beni materiali della Chiesa: Ireneo di Lione, nel leggere nell'esodo degli ebrei dall'Egitto quello della Chiesa cristiana dal paganesimo, vede nel tesoro tutti i beni accumulati dai futuri cristiani prima della loro conversione, beni che saranno poi utilizzati per servire la nuova religione. Il furto operato dagli ebrei sarebbe quindi la prefigurazione del diritto cristiano

³⁶⁶ Ex. 3.21 – 22;

³⁶⁷ Ex. 11.2;

³⁶⁸ Ex. 12.35 – 6;

³⁶⁹ aspetto interessante che si potrebbe collegare a quanto dice Hardt sui tesori dei re barbarici: vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 376, p. 128;

³⁷⁰ Beatrice, *The treasures of the Egyptians*, pp. 160 – 5;

di amministrare beni materiali, purché al servizio di Dio³⁷¹. Sulla stessa linea si pone Origene, il quale accetta l'impiego del tesoro per la costruzione del Tabernacolo (idea ripresa anche da Basilio di Cesarea), anche perché gli Egiziani ne avevano fatto invece un uso improprio; analogamente a quanto detto da Ireneo quindi, i cristiani possono amministrare ricchezze, purché al servizio di Dio³⁷².

Argenti, ori, vesti, ma anche rubini, topazi, diamanti, crisòliti, ònici e diaspri, zaffiri, carbonchi e smeraldi: l'esegesi dei passi della Bibbia citati sembra portare innumerevoli quantità di risorse e ricchezze sotto l'amministrazione diretta delle autorità ecclesiastiche.

3. Tesori regi barbarici e rappresentazione del potere

Nel mondo barbarico il tesoro è una base essenziale del potere dei *reges* e uno strumento di rappresentazione dello stesso: addirittura esso, che infatti può inglobare anche reliquie, può essere interpretato come uno stock di simboli del potere e del dominio, separato dalle ricchezze utilizzate con finalità economiche³⁷³. Mostrerò tuttavia che in realtà il tesoro non è qualcosa di nascosto ed estraneo ai circuiti economici, proprio perché questi, nel mondo barbarico, sono fortemente connotati in senso simbolico e quindi, per questa ragione, coinvolgono direttamente le risorse dei tesori regi³⁷⁴.

Le ricchezze vengono accumulate a seguito di accordi diplomatici (tributi e doni: *dona e munera*) e vittorie militari (bottini³⁷⁵): i tesori sono pertanto degli obiettivi strategici nelle guerre tra i *reges*, e tra questi e Costantinopoli. Si parla allora di

³⁷¹ Irenaeus, *Adv. Haer.* IV.27.1 – 31.1 (e in particolare: 30.1 – 4);

³⁷² Beatrice, *The treasures of the Egyptians*, pp. 165 – 83. Esiste anche un'interpretazione allegorica di Origene, il quale identifica il tesoro come le arti liberali, saggezza del mondo, il cui studio e utilizzo sarebbe giustificato qualora al servizio di Dio, interpretazione accolta con diverso entusiasmo tra Oriente e Occidente, come spiega adeguatamente il Beatrice (*The treasures of the Egyptians*, pp. 169 – 83);

³⁷³ Hardt, *Royal treasures and representation in the early middle ages*, p. 256;

³⁷⁴ Hardt, *Royal treasures and representation in the early middle ages*, p. 257;

³⁷⁵ il Gasparri evidenzia come questi rimangano la principale fonte di alimentazione del tesoro regio anche in epoca carolingia, come dimostrano due celebri episodi: la distruzione dell'idolo sassone Irminsul nel 772 e il successivo furto, da parte di Carlo, dell'oro e dell'argento ammassati in quel santuario pagano, e il saccheggio del *ring* degli Avari nel 796 (*Il tesoro del re*, pp. 63 – 4);

thesaurus, *opes*³⁷⁶, *XRHMATA*, *hort* e *schatz* (laddove *hort* indica una guardia, una custodia, mentre *schatz* indica l'idea di accumulo e contenuto). Anche conflitti interni di successione o relazioni matrimoniali possono però essere dei canali che alimentano i tesori, mentre poco vi arriva da cave, miniere e dalla tassazione (che, ricordiamo, nei regni barbarici è spesso non applicata, o comunque inefficace), oltre a confische e ammende inferte ai criminali, furti sepolcrali e ritrovamenti casuali, relativamente ai quali esiste una precisa legislazione fin dall'epoca romana, come spiegherò dettagliatamente in seguito³⁷⁷.

La composizione è piuttosto varia: oro, argento, gioielli, pietre preziose e vesti sono stereotipi del tesoro alto medievale. In generale si possono trovare certamente gioielli, *pecunia*, pietre preziose, vesti, ma anche armi, vasellame in metallo prezioso, oltre a libri, vesti liturgiche e reliquie. Con la definizione "oro e argento" si intendono generalmente monete e lingotti, cui si aggiungono gli *ornamenta*³⁷⁸, ossia collane, bracciali, anelli e altri oggetti decorativi (come spille (adornate di pietre preziose), cinture, fibbie e placche): tutti oggetti di prestigio, ambiti per questo loro significato di *status*. I veri simboli del potere sono però: vesti (sete e abiti rifiniti in oro), libri, documenti e reliquie. Per documenti si intendono rotoli di tasse, testamenti, corrispondenza e anche codici di legge. Inoltre, poiché spesso corte e cappella di corte sono unite, ecco anche la presenza di oggetti liturgici e, come già messo in evidenza, reliquie, solitamente donate, o acquistate, per stabilire rapporti di amicizia tra diverse comunità, oppure trafugate, come un bottino di guerra, instaurando invece in tal modo dei rapporti di subordinazione³⁷⁹.

³⁷⁶ termine che compare anche in: *Th X.18.1* (vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 396, p. 136);

³⁷⁷ Hardt, *Royal treasures and representation in the early middle ages*, pp. 259 – 64 e 272 – 5; il tesoro come obiettivo militare rimanda a una delle interpretazioni del tesoro degli Egiziani come bottino di guerra vista in precedenza (vedi sopra il testo in corrispondenza delle note 367 – 9, p. 127);

³⁷⁸ cui si collega la figura delle regine: Stafford, *Queens and treasure in the early middle ages*, pp. 61 – 82; Gasparri, *Il tesoro del re*, pp. 55 – 7;

³⁷⁹ Hardt, *Royal treasures and representation in the early middle ages*, pp. 265 – 72; da notare come argenti, ori e vesti fossero parte del tesoro degli Egiziani e le pietre preziose siano citate anche nel passo di Ezechiele visto in precedenza; sugli oggetti del tesoro anche: Gasparri, *Il tesoro del re*, pp. 60 – 5 (pp. 64 – 5 relative al tesoro di Carlo Magno); Bougard, *Tesori e mobilia italiani dell'alto medioevo*, pp. 83 – 92 (con liste di tesori privati); sulla presenza e il significato dei libri e dei codici all'interno dei tesori anche: Giovè Marchioli, *I libri del tesoro*, pp. 257 – 88; Bougard, *Tesori e mobilia italiani dell'alto medioevo*, pp. 88 – 90. Sempre il Bougard fa notare come sia difficile stabilire dei confini netti e precisi tra tesori privati ed

Questi tesori possono essere impiegati con diverse modalità: pagamenti durante i periodi di crisi, tributi previsti dai *foedera*, oppure *dona* e *munera* per stabilire relazioni diplomatiche. Molto importante è però anche il ruolo assolto in politica interna, infatti i tesori servono a rinsaldare alleanze, secondo i principi dello scambio simbolico e della generosità. Per simili ragioni, ossia stabilire relazioni di amicizia e piramidi di patronato, anche duchi, generali e vescovi utilizzano queste fonti di ricchezza. In questo senso il *royal treasure* non è un'istituzione associata soltanto alla figura del re o dell'imperatore: il *regal display* accorpa infatti tutte quelle usanze, come i banchetti, basate sull'ostentazione e sullo *show* della generosità e lo scambio simbolico, con cui si definiscono alleanze, ranghi, paci e quindi anche una forma di coesione socio – politica. In questo modo il *royal treasure* diventa, di fatto, una rappresentazione simbolica delle stesse istituzioni, legittimandole pubblicamente, in particolare per quanto riguarda il potere del re³⁸⁰. Il *royal treasure* è quindi all'apice di un sistema economico che dall'esperienza imperiale romana arriva fino ai *regna* e poi al sistema feudale, con i tesori che sono evidentemente dei protagonisti economici, politici e sociali attivi e non passivamente accumulati e nascosti³⁸¹.

Se quindi, su tutta quella parte delle ricchezze che compongono i tesori derivanti da rapporti politici e diplomatici, matrimoniali e dalle campagne militari, sembra essere evidente e inconfutabile la precedenza dell'autorità laica, è allora sui canali “minori”, in particolare i furti sepolcrali e i ritrovamenti casuali, che sembra tentare di inserirsi la Chiesa per assicurarsi un bacino di ricchezze da aggiungere alle donazioni degli

ecclesiastici sulla base del loro contenuto, dal momento che in entrambi i casi è possibile incontrare oggetti sacri e profani provenienti, a seconda dei casi, da donazioni diplomatiche oppure lasciti testamentari (*Tesori e mobilia italiani dell'alto medioevo*, pp. 82 – 3, 87, 93 e 95 (in cui l'autore evidenzia come sia solo dal IX – X secolo che si definisce una sorta di corredo base di oggetti consacrati, abiti liturgici e libri, per ogni chiesa e monastero (pp. 103 – segg.));

³⁸⁰ aspetto questo che spiega l'usanza, da parte di re, aristocratici, vescovi e abati, di portare con sé le proprie ricchezze, anche durante spedizioni militari (La Rocca, *Tesori terrestri, tesori celesti*, p. 129: la quale cita in proposito il Leyser (Leyser, *Early medieval warfare*, pp. 29 – 50));

³⁸¹ Hardt, *Royal treasures and representation in the early middle ages*, pp. 277 – 80; Webster, *Ideal and reality*, pp. 50 – 1; sul *regal display* quale ragione politica dell'esistenza del tesoro anche: Reuter, “*You can't take it with you*”, pp. 15 – 17; Gasparri, *Il tesoro del re*, pp. 47 – 8; Bougard, *Tesori e mobilia italiani dell'alto medioevo*, p. 80. In questo senso trovo interessante l'interpretazione di La Rocca secondo cui, tra IX e X secolo, il tesoro è appunto uno strumento di legittimazione da mostrare, la cui composizione è in continuo mutamento, probabilmente a supporto dell'emergere dell'*élite* carolingia (*Tesori terrestri, tesori celesti*, pp. 130 – 1);

aristocratici. Essa interviene, come visto, oltre che in virtù del ruolo politico – sociale assunto dai vescovi nei rapporti di patronato all'interno delle comunità, anche sulla base di un presunto diritto di gestione delle sepolture e della conservazione della memoria dei defunti che, a partire dal VII – VIII secolo circa, le stesse famiglie aristocratiche le riconoscono, appunto, con cospicue donazioni. La Chiesa giustifica poi, per mezzo dell'esegesi biblica, tale prerogativa sull'amministrazione dei beni materiali in quanto “non tesori” terreni in stretta relazione con i tesori celesti.

Non è perciò un caso se, proprio sul tema della violazione delle sepolture e del diritto di proprietà sui ritrovamenti casuali di ricchezze, si siano spesso concentrate le *leges* da un lato e la miracolistica e la stessa esegesi biblica dall'altro, nell'ambito di quella competizione chiara ed evidente nel caso delle lettere di Cassiodoro contro il prete Lorenzo, e al *saio* Duda, ma che coinvolge anche altre realtà geopolitiche del mondo barbarico, oltre ad aver già coinvolto il mondo romano.

4. *Caduca, vacantia e thesauri*: memoria e proprietà. La parentela tra famiglia, Stato e Chiesa

Nell'alto impero il *fiscus* imperiale, diretto dall'*a rationibus* o *rationalis summae rei* (o *summarum rationum*), è la cassa imperiale, a fianco dell'*aerarium Saturni* senatoriale. Successivamente il primo andrà a rappresentare diverse casse, mentre la sua evoluzione come *res privata* compare verso la fine del III secolo, quando i beni fiscali vengono considerati una sorta di beni personali dell'imperatore. In quel periodo infatti Diocleziano pone a capo della *res privata*, che è una delle due parti in cui si divide l'*aerarium principis* (*sacrum*, o *res sacra* e, appunto, *privatum*) e che comprende i beni dell'imperatore, il *magister rei privatae*. Sia il *rationalis* che il *magister*, responsabili diocesani insieme ai conti delle *largitiones*, sono cavalieri d'alto rango, ma non membri dell'ordine senatoriale.

Intorno al 325 Costantino I rinnova l'amministrazione palatina. Il *fiscus* è ora diviso in tre diverse casse: l'*arca praefectoria* del prefetto del pretorio e l'*aerarium* di palazzo, a sua volta suddiviso in *aerarium sacrum*, o *sacrae largitiones* e *aerarium privatum*, o *res privata*. Dal secondo ventennio del IV secolo perciò, quando il ruolo e le competenze dei *rationales* e del *magister* vanno diminuendo di importanza (la loro

fortuna si colloca tra il 285 e il 320 circa³⁸²), compaiono il *comes sacrarum largitionum* (345), a capo delle *sacrae largitiones*, e il *comes rei privatae* (342), detto *rationalis rei privatae* in una prima fase di passaggio dal *magister rei privatae*, a capo della *res privata*. Ai due nuovi *comites* spetta tutta la responsabilità sull'amministrazione fiscale di: annona, servizi postali, lavori pubblici e trasporti. Nel mondo romano orientale il primo viene definito "conte dei tesori", mentre il secondo è il "conte del *TAMIEION*". L'*a cubiculo* diventa il preposto del *sacer cubiculum*, e a capo di tutti i funzionari e ufficiali palatini si situa il *tribunus et magister officiorum*. Tutti questi soggetti sono in origine dei *perfettissimi* e non dei *clarissimi* (soltanto i membri dell'ordine senatoriale possono esserlo), quindi dei magistrati di rango modesto, ma già dalla metà del IV secolo ottengono il clarissimato, diventando in tal modo anche membri del concistoro. Per tutto il periodo che va dal IV al VII secolo la gerarchia è così articolata: *comes sacrae largitiones*, *comes rei privatae* e *comes patrimonium* (dal V secolo). Completa la suddivisione della fiscalità imperiale intorno alla fine del IV secolo l'*arca quaestoria*, erede dell'*aerarium Saturni*.

Nel 498 Anastasio, imperatore d'Oriente, istituisce il *patrimonium* per compensare le perdite delle *sacrae largitiones*: per compiere questa operazione toglie alcuni domini alla *res privata* i quali passano sotto la responsabilità del *comes patrimonii*. Contemporaneamente, ma già dalla metà del V secolo, il ruolo e le funzioni dei *comites* finanziari vanno calando, mentre emergono *cubiculum* e *domus divinae* (che indica la fortuna privata del principe). Tra la fine del V e il VI secolo, in Occidente si trovano il *fiscus* (detto *DHMOSION* o *FISCOS* a Oriente), l'*arca*, erede dell'*arca praefectoria*, *sacrae largitiones* e *res privata* (*aerarium sacratissimum*, o *IERQTATON TAMIEION* per l'Oriente). Nel VI secolo Odoacre istituisce il *patrimonium* anche a Occidente: esso va a indicare quella che era la *domus divina*, ossia i beni personali del regnante a uso proprio o del palazzo; a Occidente, fino alla caduta dell'impero, le competenze del *comes patrimonii* sono di fatto in mano al *comes rei privatae*, ma con Teoderico il primo diventa una figura nuova, mentre l'altro vede il suo raggio d'azione limitato alle confische e alla rivendicazione della proprietà di beni caduchi e vacanti. Il *comes patrimonii* di Teoderico

³⁸² sarà poi con Valentiniano III e, in seguito più nettamente, durante il dominio gotico dell'Italia che *magistri rei privatae*, *rationales summarum* e i conti delle *largitiones* scompariranno definitivamente;

è quindi l'amministratore dei beni personali del re³⁸³ (i quali invece a Oriente sono gestiti dal *cubiculum* che a Occidente invece scompare lasciando le proprie prerogative alle *sacrae largitiones*), oltre a dirigere e gestire i domini reali, giudicare i conflitti tra gli abitanti dei domini e fornire al palazzo i prodotti necessari per procedere con la leva fiscale³⁸⁴.

Riassumendo, l'attività del *comes sacrarum largitionum* riguarda: miniere e cave, *ateliers* di abbigliamento e monetazione, dogane, commercio estero, ori e argenti e attività fiscali di vario genere. Il *comes rerum privatarum* si occupa invece di: domini fiscali e imperiali, prelievi, coloni, confische, delazioni e petizioni, matrimoni o testamenti illeciti (che rendono caduche donazioni e doti), annessioni al fisco di beni caduchi e vacanti, e privilegi dei chierici. Dal VI secolo egli riceve anche le ammende al posto del *comes sacrarum largitionum* e nell'Italia ostrogota rivendica appunto i tesori rinvenuti casualmente, i quali vengono considerati come beni vacanti³⁸⁵. La *res privata* nel basso impero indica infatti: beni del fisco, dell'imperatore e di città e templi sotto il controllo del fisco (dal IV secolo vi rientrano anche i vecchi templi pagani, che dal 380, con Graziano, vengono posti sotto lo *iure templorum*: teoricamente inalienabili benché in realtà vengano locati³⁸⁶). Per quanto riguarda i beni del fisco essi comprendono anche confische (*proscriptio/publicatio*) e *caduca* e *vacantia*, rivendicabili dallo Stato attraverso la *vindicatio* poiché legati in precedenza a persone e ora non più reclamabili per: celibato, incapacità di ereditare (beni caduchi, da cui il controllo sulla regolarità delle nozze e dei testamenti³⁸⁷) oppure proprio per mancanza di proprietari noti. La caducità apre, come detto, la causa di rivendicazione da parte del fisco: la *vindicatio caducorum* che di solito, in assenza di un ufficiale pubblico, si appella a un *delator*. Confische, *caduca* e *vacantia*

³⁸³ Cass., Var. VI.9;

³⁸⁴ Delmaire, *Les responsables des finances impériales au Bas – Empire Romain (IV^e – VI^e s.)*, pp. 11 – 21 e 291 – 305; Delmaire, *Largesses sacrées et res privata*, pp. 4 – 17, 171 – 205 e 699 – 714; Delmaire, *Les institutions du Bas – Empire Romain, de Constantin à Justinien*, pp. 11 – 8 e 119 – 45;

³⁸⁵ Cass., Var. IV.34 e VI.8, in cui l'*aerarium* indica la *res privata*, ma anche la cassa delle *sacrae largitiones*, mentre con *arca* viene identificata la cassa del prefetto del pretorio; sulle ammende alla *res privata* anche: CJ I.5.18.11 e X.30.4.16; Nov. Just. 60;

³⁸⁶ Th X.3.4 (*De locatione fundorum iuris emphyteutici et rei publicae et templorum*) e XVI.10.20 (*De paganis, sacrificiis et templis*); CJ XI.66.4 (*De fundis rei privatae et saltibus divinae domus*);

³⁸⁷ Cass., Var. VI.8; CJ V.5.4 (*De nuptiis*); Nov. Justin 3;

sono alienabili, donabili, vendibili e affittabili dal *comes*. Sia il *comes sacrarum largitionum* che il *comes rerum privatarum* sono funzionari palatini, quindi collegati all'attività del *comitatus* e, attraverso dei *commonitoria*, affidano incarichi a dei procuratori subordinati i quali agiscono all'interno di un'area specifica o di un particolare dominio; essi hanno infine anche il compito di redistribuire e fare regali a nome del principe. Dalla fine del V secolo però, come visto, la comparsa del *comes patrimonii* toglie alcune prerogative al *comes rei privatae*, anche a seguito del distacco della *domus divina* dalla *res privata*³⁸⁸.

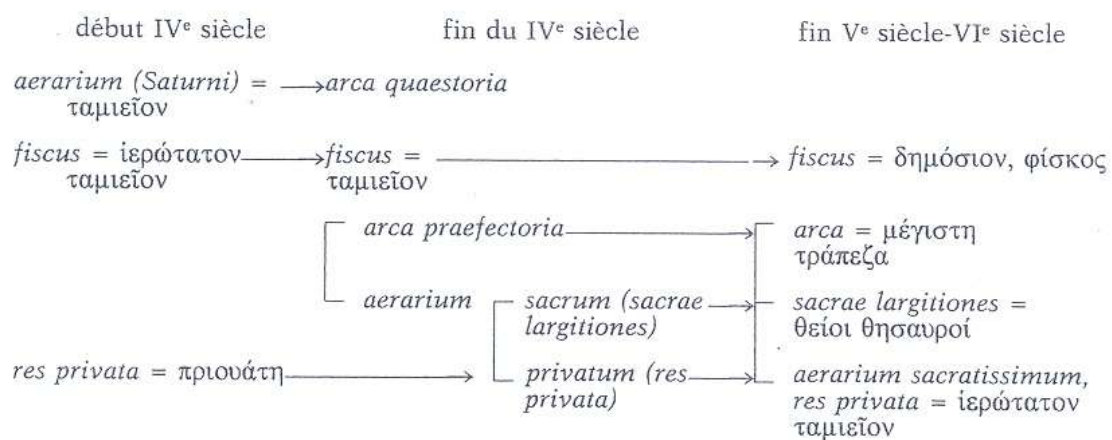


Fig. 11: la struttura della fiscalità tardo romana (Delmaire, *Largesses sacrées et res privata*, p. 17)

La dottrina alto imperiale assegna a chi rinventa alcuni tesori la proprietà sugli stessi, ma il fisco ha il diritto alla metà del ritrovamento qualora esso sia avvenuto nelle sue terre³⁸⁹. Paolo infatti afferma:

Thensaurus est vetus quaedam depositio pecuniae, cuius non exstat memoria, ut iam dominum non habeat: sic enim fit eius qui invenerit, quod non alterius sit. alioquin si quis

³⁸⁸ Delmaire, *Largesses sacrées et res privata*, pp. 63 – 80, 610 – 20 e 706; Delmaire, *Les institutions du Bas – Empire Romain, de Constantin à Justinien*, pp. 121 – 7 e 133 – segg.; Delmaire, *Les responsables des finances impériales au Bas – Empire Romain (IV^e – VI^e s.)*, pp. 12 – segg. e 291 – 305;

³⁸⁹ Just., *Inst.* II.1.39; Hill, *Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day*, p. 20;

*aliquid vel lucri causa vel metus vel custodiae condiderit sub terra, non est thesaurus: cuius etiam furtum fit*³⁹⁰.

Viene quindi considerato come *thesaurus* un antico deposito di ricchezza del cui possessore, incapace di recuperarlo, si sia perduta la memoria, cosicché esso potrà essere rivendicato dalla persona che l'abbia rinvenuto casualmente, in quanto *res sine domino*³⁹¹. In questo frammento quindi è fondamentale la memoria quale variabile perché un certo deposito di ricchezza possa essere considerato o meno come un tesoro di cui lo scopritore possa disporre liberamente. A questo è importante aggiungere che, condizione necessaria affinché un deposito possa essere considerato tesoro, è la volontà, da parte del proprietario, di nascondere lo stesso; questo implica, come conseguenza, che il ritrovamento di un bottino che non fosse stato volutamente nascosto, può essere considerato un furto³⁹².

Per Callistrato poi:

Si in locis fiscalibus vel publicis religiosive aut in monumentis thesauri reperti fuerint, divi fratres constituerunt, ut dimidia pars ex his fisco vindicaretur. item si in caesaris possessione repertus fuerit, dimidiam aequae partem fisco vindicari.

*Deferre autem se nemo cogitur, quod thesaurum invenerit, nisi ex eo thesauro pars fisco debeatur. qui autem, cum in loco fisci thesaurum invenerit, partem ad fiscum pertinentem suppresserit, totum cum altero tanto cogitur solvere*³⁹³.

³⁹⁰ Paul., *Dig.* XLI.1.31 (*De acquirendo rerum dominio*); una traduzione in: Hill, *Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day*, pp. 5 e 10, in cui l'autore suggerisce che il termine *pecunia* potrebbe non indicare necessariamente la moneta;

³⁹¹ Morisson, *La découverte des trésors*, pp. 321 – 2, la quale spiega anche il significato, nel mondo bizantino, del termine *ΘΗΣΑΥΡΟΣ*, ossia: deposito, luogo di conservazione di alcuni preziosi, contenuto;

³⁹² Hill, *Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day*, pp. 7, 13 – 14; questa interpretazione rimanda al passo della legislazione bavara che citerò successivamente (vedi oltre il testo in corrispondenza della nota 401, p. 138);

³⁹³ Call., *Dig.* XLIX.14.3.10 – 11 (*De iure fisci*); Morisson, *La découverte des trésors*, p. 333; Hill, *Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day*, pp. 22 – 3;

Il giurista afferma che se un tesoro viene scoperto nelle terre del fisco, o in luoghi pubblici o religiosi, oppure in monumenti, la metà di esso potrà essere rivendicata dal fisco stesso, così come nel caso in cui il ritrovamento avvenga in terre dell'imperatore. Nessuno dovrà considerarsi obbligato a denunciare la scoperta, salvo che il fisco abbia il diritto su una parte della stessa; qualora però la denuncia non sia fatta, privando dunque lo Stato di quanto gli spetti di diritto, allora lo scopritore sarà condannato a cedere tutto il tesoro. Trovo interessante, in questo caso, che tra le terre sulle quali lo Stato reclama dei diritti fiscali, vi siano anche i luoghi religiosi³⁹⁴.

Nel 315 Costantino I vieta di tediare gli scopritori (di *thesauri*, o *opes*) che fanno denuncia al fisco e conferma che costoro hanno diritto di proprietà della metà del ritrovamento³⁹⁵.

Nel 380, probabilmente a seguito della scarsezza delle denunce di ritrovamenti dovuta all'eccessiva quota spettante allo Stato (la metà), cambia la spartizione dei bottini scoperti: il 75% va allo scopritore, mentre la parte rimanente è del proprietario del fondo in cui è avvenuto il rinvenimento (quindi un privato, oppure lo Stato) mentre ovviamente, qualora il ritrovamento avvenga nelle proprie terre, al proprietario spetterà l'intero tesoro; viene inoltre aggiunto un divieto a cercare volontariamente all'interno di terre altrui. La parte spettante allo Stato entra nelle *sacrae largitiones* e quindi viene amministrata dal *comes sacrae largitiones*. In questo caso, come nel passo di Paolo, ritorna il tema della perdita della memoria come motivazione fondamentale perché un bottino ritrovato casualmente possa essere considerato un tesoro (*quisquis thesauros et condita ab ignotis dominis tempore vetustiore monilia quolibet casu reperint, suae vindicet potestati*)³⁹⁶.

³⁹⁴ in tal senso mi sembra interessante l'osservazione di Rovelli e Morisson, secondo cui i gruzzoli deposti in tombe non avrebbero sempre una finalità votiva, ma potrebbero essere, per così dire, messi talvolta al sicuro, protetti dalla legislazione contro le violazioni di sepolcri (e i *TYMBORYXOI*). Ecco perché la caccia ai tesori tombali sarebbe poi regolamentata dalla stessa legislazione relativa ai tesori in generale (Rovelli, *I tesori monetali*, pp. 246 – 7; Morisson, *La découverte des trésors*, pp. 325 – 8 e 333);

³⁹⁵ *Th X.18.1 (De thesauris), ai rationales: Quicumque thesaurum invenerit et ad fiscum sponte detulerit, medietatem consequatur inventi, alterum tantum fisci rationibus tradat, ita tamen, ut citra inquietudinem quaestionis omnis fiscalis calumnia conquiescat. Haberi enim fidem fas est his, qui sponte obtulerint quod invenerint. Si quis autem inventas opes offerre noluerit et aliqua ratione proditus fuerit, a supra dicta venia debet excludi*; Hill, *Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day*, p. 25;

³⁹⁶ *Th X.18.2 (= Brev. X.10.1), ad populum urbis Constantinopolitanae: Quisquis thesauros et condita ab ignotis dominis tempore vetustiore monilia quolibet casu repererit, suae vindicet potestati, neque calumniae formidinem fiscali aut privato nomine ullis deferentibus pertimescat; non metalli qualitas, non reperti modus sub aliquod periculum quaestionis incurrat*; X.18.2.1 (= Brev. X.10.1.1): *In hac tamen naturali*

Nel 390 viene poi stabilito che chi rinvenga un tesoro potrà disporne liberamente³⁹⁷.

Secondo il Giustiniano, se il ritrovamento avviene in una terra propria, lo scopritore avrà diritto all'intero bottino, se invece avviene, casualmente, in terre che non sono di proprietà dello scopritore, egli avrà il diritto alla metà del totale, mentre è prevista la confisca dell'intero ritrovamento, qualora esso avvenga a seguito di una ricerca volontaria in terre altrui. L'aspetto interessante è che anche in questo passo il *thesaurus* viene definito: *id est condita ab ignotis dominis tempore vetustiore mobilia* e cioè come una quantità di beni del cui proprietario si è persa la memoria³⁹⁸.

Anche nel mondo barbarico una parte dell'attività legislativa tocca il tema dei tesori. Il Breviario di Alarico riprende i passi del *Codex Theodosianus* X.18.2 e X.18.2.1, precedentemente analizzati, così come fa la *Lex Romana Raetica Curiensis*³⁹⁹.

*aequitate animadvertimus quoddam temperamentum adhibendum, ut, si cui in solo proprio huius modi contigerit, integro id iure praesumat; qui in alieno, in quartam repertorum partem eum, qui loci dominus fuerit, admittat. Ne tamen per hanc licentiam quisquam aut aliena effodiat, aut in locis non sui iuris per famam suspecta rimetur; Hill, Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day, p. 26. Da notare come, in questo passo, si parli di *monilia* che, secondo Hill, indicherebbero gli ornamenti in generale (*Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day*, pp. 6 e 27);*

³⁹⁷ Th X.18.3: *Eos, qui suadente numine vel ducente fortuna thesauros reppererint, reppertis laetari rebus sine aliquo terrore permittimus;*

³⁹⁸ CJ X.15.1 (*De thesauris*, a. 474): *Nemo in posterum super requirendo in suo vel alieno loco thesauro vel super invento ab alio vel a se effusis precibus pietatis nostrae benignas aures audeat molestare; X.15.1.1: Nam in suis quidem locis unicuique, dummodo sine sceleratis ac puniendis sacrificiis aut alia qualibet arte legibus odiosa, thesaurum (id est condita ab ignotis dominis tempore vetustiore mobilia) quaerere et invento uti liberam tribuimus facultatem, ne ulterius dei beneficium invidiosa calumnia persequatur, ut superfluum sit hoc precibus postulare, quod iam lege permissum est, et imperatoriae magnanimitatis videatur praevenire liberalitas postulanda; X.15.1.2: In alienis vero terrulis nemo audeat invitis, immo nec volentibus vel ignorantibus dominis opes abditas suo nomine perscrutari; X.15.1.3: Quod si nobis super hoc aliquis crediderit supplicandum aut praeter huius legis tenorem in alieno loco thesaurum scrutatus invenerit, totum hoc locorum domino cedere compellatur et velut temerator legis saluberrimae puniatur; X.15.1.4: Quod si forte vel arando vel alias terram alienam colendo vel quocumque casu, non studio perscrutandi, in alienis locis thesaurum invenerit, id quod repertum fuerit dimidia retenta altera data cum locorum domino patiat. ita enim eveniet, ut unusquisque suis fruatur et non inhiat alienis; per una traduzione: Morriison, *La découverte des trésors*, p. 331;*

³⁹⁹ Brev. X.10.1, X.10.1.1; *Lex Rom. Raet. Cur. XI.IX (De thesauris): Si quis homo aut aurum aut aliqua alia rebustura in sua propria terra invenerit, ad nullum hominem exinde dare non debet, nisi ipse sibi in integro vindicetur. Nam si quis homo in alterius terra aut aurum aut aliqua rebustura invenerit, quartam portionem illi, cuius terra est, exinde reddat; Hill, Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day, p. 55 e 116;*

La *Lex Baiowariorum* invece afferma:

Si quis infra curte ducis aliquid involaverit: quia domus ducis domus publica est, triuniungelt conponat, hoc est ter nove conponat liber homo; [si] servus vero niungeldo solvat aut manus perdat..

Et si aliquid invenerit in curte ducis quasi per neglectum iacere, et eum tulerit et super noctem celaverit, furte reputetur, in publicum 12 (15) solidos conponat⁴⁰⁰.

Il primo passo parla chiaramente di un caso di furto, ma è interessante come gli venga affiancato il successivo, in cui anche il ritrovamento casuale di qualcosa che è stato abbandonato *per neglectum, in curte ducis* (la cui *domus, domus publica est*) e la sua successiva appropriazione non autorizzata, viene considerato anch'esso un furto, per il quale è prevista una compensazione pecuniaria, in linea con l'interpretazione proposta da Hill relativamente al concetto di tesoro in *Dig. XLI.1.31*.

Nell'*Editto di Rotari* poi si legge:

Si quis aurum aut vestis seu qualibet rem in via invenerit, et super genuculum levaverit, et non manifestaverit aut ad iudicem non adduxerit, sibi nonum reddat⁴⁰¹.

In questo caso quindi, qualora qualcuno ritrovi casualmente dell'oro, delle vesti o qualcos'altro e non denunci il fatto, avrà il diritto di tenere per sé la nona parte del bottino.

Nell'Italia ostrogota infine, è il *comes rei privatae* il responsabile sui tesori, da cui l'incarico di Teoderico al *saio* Duda di rivendicare allo Stato ori e argenti emersi dai sottosuoli (forse da delle sepolture): nel caso in cui questi non siano reclamabili da alcuno (nel caso quindi del venir meno della conservazione della memoria), allora verranno considerati come *vacantia* e per questo confiscati dal *comes rei privatae* secondo la

⁴⁰⁰ *Lex Baiowariorum* I.II.12; vedi anche: I.IX (*De furto*);

⁴⁰¹ *Roth*. 260; Rovelli, *I tesori monetali*, p. 248;

legge⁴⁰². Nel caso esposto da Cassiodoro è quindi fondamentale il fatto che i tesori riemersi dalla terra, e su cui nessuno può rivendicare un diritto di proprietà, direttamente collegato alla conservazione della memoria, vengano fatti rientrare nei *vacantia*. Merita pertanto uno sguardo la *formula al comes rei privatae* poiché in essa vengono riassunte le competenze di questo funzionario tra cui appunto l'amministrazione dei tesori rinvenuti casualmente.

Comitiva privatarum, sicut nominis ipsius sentitur insonare vocabulum, per rationalium curam quondam principium privatam fertur gubernasse substantiam. Et quia iudicis fastigium exercere non poterat inter homines extremis condicionibus inclinatos, alios quoque titulos provida deliberatione suscepit, ne dignitas Latialis causam tantum modo videretur habere cum famulis, sed actibus urbanis tunc se felicius occupavit, postquam agrestium causas decenter amisit. Quid enim prius facerent inter servos iura publica, qui personam legibus non habebant? Non ibi advocatus aderat, non se partes sollemni actione pulsabant: erat secretarium impolita seditione confusum et appellabatur abusive iudicium, ubi non allegabantur a partibus dicta prudentium. Utitur nunc dignitas liberorum causis et legitimus praesul veraciter habetur, quando de ingenuorum fortunis disceptare posse sentitur. Primum tibi contra nefarias libidines et humani generis improbos appetitus quasi parenti publico decreta custodia est, ne quis se probosa commixtione pollueret, dum vicino sanguini reverentiam non haberet. Gravitas enim publica proximitatis sanctitatem et coniunctionis gratiam habita aestimatione discrevit, quia longe aliud debetur proximitatis naturae quam corporali possumus indulgere licentiae. Contra hos eligeris unicus et continens inquisitor, ut, dum talia probra persequeris, consequaris praeconia castitatis. Defunctorum quin etiam sacram quietem aequabilia iura tuae conscientiae commiserunt, ne quis vestita marmoribus sepulcra nudaret, ne quis columanrum decorem inreligiosa temeritate praesumeret, ne quis cineres alienos aut longinquitate temporis aut voraci flamma consumptos scelerata perscrutatione detegeret, ne corpus, quod semel reliquerat molestias mundanas, humanas iterum pateretur insidias. Nam etsi cadavera furta non sentiunt, ab omni pietate alienus esse dinoscitur, qui aliquid mortuis abrogasse monstratur. Vide quae tibi commissa sunt:

⁴⁰² Cass., Var. VI.8 e IV.34; Delmaire, *Largesses sacrées et res privata*, pp. 409 – 12; Delmaire, *Les institutions du Bas – Empire Romain, de Constantin à Justinien*, pp. 133 – 9;

castitas viventium et securitas mortuorum. Habes quoque per provincias de perpetuario iure tributorum non minimam quantitatem. Canonicarios dirigis, possessores ammones, et cum aliis iudicibus non modica iura partiris. Caduca bona non sinis esse vacantia. Ita quod usurpator potuit invadere, tu fiscum nostrum facis iustis compendiis optinere. Proximos defunctorum nobis legaliter anteponis, quia in hoc casu principis persona post omnes est, sed hinc optamus non adquirere, dummodo sint qui relicta debeant possidere. Repositivae quoque pecuniae, quae longa vetustate competentes dominos amiserunt, inquisitione tua nostris applicantur aerariis, ut qui sua cunctos patimur possidere, aliena nobis debeant libenter offerre. Sine damno siquidem inventa perdit, qui propria non amittit. Proinde, quod felicibus applicetur auspiciis, per indictionem illam comitivae privatarum te honore decoramus. Quam leges praefectis quoque parem esse decreverunt: est enim et ipsa aulica potestas palatio nostro iure reverenda, quam tu facies ultra terminos suos crescere, si susceptam continenter egeris dignitatem⁴⁰³.

Nelle prime righe della *formula* viene ripreso l'incarico principale affidato al *comes*, ossia la gestione delle proprietà regie con la collaborazione dei *rationales* lui sottoposti. Tuttavia dal momento che, si afferma, questo ruolo avrebbe dato al funzionario una giurisdizione soltanto sugli schiavi impiegati nei domini reali, e non essendo costoro delle persone giuridiche, dal momento che ciò avrebbe sminuito la dignità dell'incarico, allora al *comes* vengono affidate anche altre forme di autorità urbane, come la gestione dei casi di incesto e di quelli di contaminazione e spoliamento di sepolture, ponendo quindi sullo stesso piano la castità dei viventi e la tranquillità dei defunti. All'interno delle province poi, il *comes* dovrà sovrintendere all'attività di riscossione tributaria dei *Canonicarios*, a quella dei coltivatori dei suoli, ossia i *possessores* e infine rivendicare al fisco regio tutti quei beni che non sono ereditabili o rivendicabili da alcuno che sia in grado di conservarne la memoria⁴⁰⁴. Risulta interessante perciò il fatto che al *comes rei privatae* sia affidata la gestione delle aree cimiteriali, così come quella di beni caduchi e vacanti: in particolare l'espressione *repositivae quoque pecuniae, quae longa vetustate competentes dominos amiserunt, inquisitione tua nostris applicantur aerariis* indica la

⁴⁰³ Cass., Var. VI.8;

⁴⁰⁴ Cass., Var. VI.8: *Caduca bona non sinis esse vacantia*;

volontà, da parte dello Stato, di rivendicare questi beni interamente al fisco pubblico⁴⁰⁵. È questo l'aspetto che rappresenta l'anello di congiunzione tra le due lettere di Cassiodoro analizzate e cioè quella contro il prete Lorenzo, accusato di aver violato delle sepolture, e quella in cui viene affidato al *saio* Duda l'incarico di verificare la presenza di tesori riemersi dalla terra e rivendicarli al fisco regio.

Cassiodoro permette dunque di vedere come, nel mondo ostrogoto, sia viva una competizione tra autorità laiche ed ecclesiastiche per la gestione delle aree sepolcrali e delle ricchezze che possono trovarsi in esse, in un momento in cui (prima metà del VI secolo) come evidenziato dalla ricerca archeologica di cui ho esposto i risultati, è ancora in uso una pratica funebre, a gestione familiare, caratterizzata dal dispendio di risorse economiche in corredi preziosi, ma anche quando, contemporaneamente, la Chiesa va ponendo le basi, per mezzo dell'elaborazione del concetto di *Ecclesia* con cui vuole riunire tutti i fedeli in un'unica famiglia artificiale, di una autonoma gestione delle aree cimiteriali e della conservazione della memoria dei defunti.

Al di là quindi dei luoghi in cui vengono rinvenuti dei tesori, delle modalità di spartizione degli stessi e delle pene previste per chi non li denunci, qualora una parte spetti al fisco, l'aspetto più interessante che ritorna, ai fini di questo studio, è quello della conservazione della memoria del proprietario dei beni ritrovati. Poiché a questa è collegata direttamente la parentela, lo Stato sembra volersi proporre, rivendicando a sé una parte del bottino scoperto, come una sorta di parente artificiale. Se nel mondo romano imperiale ciò può non causare conflitti, dal momento che, una volta perduta una memoria familiare e in mancanza di soggetti in grado di ereditare, non rimangono altre istituzioni in grado di farlo oltre allo Stato, e se questa dinamica può perdurare anche all'inizio dell'era barbarica, caratterizzata dal dispendio di risorse economiche in *show* funebri a diretta gestione familiare, nel momento in cui la Chiesa, con l'idea di *Ecclesia*, inizia a proporsi essa stessa come gruppo parentale artificiale garante della conservazione della memoria familiare attraverso la pratica liturgica, finanziata dalle stesse famiglie aristocratiche, ecco che allora, in questo momento, si manifesta la possibilità di una competizione sul diritto di proprietà di eventuali tesori rinvenuti. Non possono infatti

⁴⁰⁵ Morrisson, *La découverte des trésors*, p. 332; Hill, *Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day*, p. 31;

coesistere due istituzioni che rivendicano un vincolo parentale, seppur artificiale; ma allora a chi spettano i tesori casualmente rinvenuti?

5. Carlo Magno e Federico I: l'Italia e i tesori

Tra la fine dell'VIII secolo e l'inizio del IX, due capitolari, uno di Pipino per il territorio del regno dei Longobardi e l'altro di Carlo Magno per l'Italia, manifestano l'ingresso del tema della salvaguardia del *thesaurus* all'interno della legislazione regia. Insieme a questi due documenti, altri esempi dell'attenzione regia in questo senso sono il costante invito ai monaci a elencare liste dei tesori dei monasteri, al fine di preservarne gli oggetti e non trattarli come normali beni di consumo, e le sanzioni previste, dalla seconda metà del IX secolo, per i furti di tesori, visti come vera e propria defraudazione di un patrimonio celeste a opera di ladri caratterizzati da *avida cupiditate*, dal momento che costoro distribuiscono poi i beni tra *inimicis nostris*⁴⁰⁶. Proprio quest'ultimo aspetto dimostra però che tale attenzione, da parte dell'autorità regia, nei confronti dei tesori, sembra essere più un sintomo della preoccupazione per un possibile riutilizzo degli stessi con finalità politiche, e ritengo pertanto che anche i capitolari dimostrino, in questo senso, una sorta di cooperazione politica tra l'autorità laica e quella ecclesiastica.

Nel 789, come anticipato, un capitolare di Pipino per il territorio longobardo afferma:

Item de Thesauro quod subtus terra invenitur inventus fiut in terra aecclesiarum, tertia ad parte episcopi revocetur. Et si aliquod Langobardus aut qualibet homo propria expontanea voluntate cavaverit, et si aliquid ei dominus dederit in propria sua, quarta portione exinde tollatur, et ille vero tres portiones ad nos perveniat et de verbo nostro ut nullus praesumat aliter facere.

Poco più di vent'anni dopo, probabilmente all'inizio del secondo decennio del IX secolo, ritroviamo le stesse parole in un capitolare italico di Carlo Magno, inserito all'interno di una sezione dedicata ai beni delle chiese⁴⁰⁷. Esso afferma: “Così pure riguardo a un tesoro che viene ritrovato sotto terra: se fosse stato ritrovato in terra

⁴⁰⁶ La Rocca, *Tesori terrestri, tesori celesti*, pp. 137 – 41;

⁴⁰⁷ *Capitularia Regum Francorum*, I, n. 105, c. 5, p. 216;

ecclesiastica, un terzo sia attribuito alla parte del vescovo. E se qualche longobardo o un qualsiasi uomo ha scavato di sua spontanea volontà, e il signore gli ha dato qualcosa in proprietà, di conseguenza un quarto venga portato via, e inoltre le altre tre parti giungano a noi e riguardo alla nostra parola che nessuno osi fare altrimenti”⁴⁰⁸.

A tre secoli di distanza circa dalle lettere di Cassiodoro prese in esame, nelle quali è sintetizzato il percorso compiuto dalla legislazione sulla violazione delle sepolture e quella sui tesori dall'epoca imperiale romana fino al mondo barbarico dell'Occidente alto medievale, questo documento carolingio sembra rappresentare la naturale evoluzione di quelli precedentemente considerati, sulla base dei nuovi rapporti venutisi a instaurare tra Stato e Chiesa. Ora il rinvenimento casuale di un tesoro sepolto, qualora avvenga in una terra di un ente ecclesiastico, viene attribuito per legge, nella sua terza parte, al vescovo e cioè al rappresentante dell'autorità ecclesiastica. Da questo aspetto si deduce dunque che alla Chiesa viene riconosciuto il diritto di proprietà sulle terre e l'amministrazione di quanto vi si trovi. Il che non deve stupire se si considerano i rapporti tra Stato e Chiesa a questa data: la dominazione carolingia cerca infatti una forma di collaborazione con l'autorità ecclesiastica, riconoscendo e definendo le reciproche sfere di influenza. A questo va aggiunto che, nel IX secolo, sono ormai ben definiti tanto il concetto di *Ecclesia e corpus christianorum*, con il quale viene sostanzialmente identificato l'intero popolo sotto il dominio carolingio, quanto l'idea e la struttura del *cymiterium christianorum*, gestito dalla Chiesa, quale struttura *post mortem* in ideale continuità con la comunità cristiana dei vivi. Questo livello di maturità nei rapporti istituzionali tra Stato e Chiesa spiega pertanto il significato politico, oltre che economico, del capitolare citato: la Chiesa è un'autorità riconosciuta a livello sociale, politico – istituzionale ed economico e pertanto gode di diritti simili a quelli dello Stato. Nella fattispecie essa ha infatti il diritto di proprietà di un terzo dei tesori rinvenuti casualmente all'interno delle proprie terre, un diritto che, dal mondo romano fino al mondo longobardo, passando per l'Italia ostrogota, non le veniva riconosciuto, in quanto prerogativa esclusiva dello Stato o del mondo laico.

⁴⁰⁸ Azzara, Moro, *I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia*, p. 99; Rovelli, *I tesori monetali*, pp. 248 – 9; Hill, *Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day*, pp. 52 – 4. Come fa notare La Rocca si tratta, di fatto, della tramutazione dell'idea di proprietà pubblica, sancita dal Giustiniano, su tutto ciò che può essere ritrovato sotto terra, appunto in un diritto per il vescovo su un terzo del materiale rinvenuto (*Tesori terrestri, tesori celesti*, p. 137);

Rimane infine da mettere in luce un aspetto, un filo conduttore che, dai passi del *Theodosianus* e del *Corpus Iuris Civilis* arriva fino al diploma di Federico I (citato nell'introduzione), passando per l'*Editto di Rotari*, le *Variae* di Cassiodoro e questo capitolare di Carlo Magno: il suolo italiano. Perché proprio per l'Italia si concentrano la maggior parte delle fonti relative ai tesori qui studiate? Una motivazione potrebbe essere data dalla maggior continuità con le strutture e le regole della giurisdizione e dell'amministrazione imperiale romana: dichiarata nel corso del dominio goto, restaurata durante la riconquista giustiniana, non del tutto obliterata durante l'occupazione longobarda e, infine, ripresa nell'ideale imperiale di Carlo Magno, fino a Federico I. Ecco allora lo Stato che rivendica i propri diritti di proprietà su questi ritrovamenti.

Tuttavia l'area italiana è anche il cuore geopolitico della Chiesa (appunto, "di Roma") fin dall'epoca imperiale romana, ed ecco allora, in *Variae* IV.18, Lorenzo, il prete violatore di tombe condannato da Teoderico al giudizio di un potere *maiore* (più fortunato certamente dei suoi predecessori condannati da Valentiniano III); lo stesso Teoderico che poi però affida al *saiō* Duda, in *Variae* IV.34, il compito di recuperare tesori riemersi dalla terra allo Stato, e al *comes rei privatae*, come nel caso di Anna in *Variae* IV.18, l'attenzione alla quiete dei defunti (oltre alla confisca di *caduca* e *vacantia*), proprio nel momento in cui la Chiesa (con cui ritengo di poter, con ogni probabilità, identificare quel potere *maiore* chiamato in causa da Cassiodoro) comincia a muoversi con forza per acquisire essa stessa tali prerogative.

Segue infatti il diploma di Carlo Magno che riconosce all'autorità vescovile non solo il diritto di rivendicare a sé una parte dei tesori scoperti nei suoli di sua proprietà ma, con esso, una personalità giuridica, amministrativa e politica, prima sconosciuta, nell'ambito di una definizione delle sfere di influenza all'interno della compagine imperiale, e del processo di identificazione della popolazione assoggettata con il *corpus christianorum*. Una personalità quella assunta dalla Chiesa, che evidentemente non viene più scalfita nei secoli successivi, tanto da minacciare le prerogative dell'autorità imperiale e spingere così Federico I a tentare di ribadirle in una costituzione come quella di Roncaglia del 1158 basandosi sul giustiniano. Un tentativo però fallito: l'autorità regia, o imperiale, non è più in grado di vantare un vincolo di parentela artificiale nell'ambito dell'idea della conservazione della memoria, aspetto questo essenziale, fin dall'epoca romana, per la rivendicazione del diritto di proprietà sui tesori scoperti accidentalmente. Le aristocrazie hanno infatti, a questa data, ceduto già da tempo tale prerogativa,

attraverso il controllo e la gestione delle aree cimiteriali (oramai divenute *cymiteria christianorum*) e dei rituali funebri, alla Chiesa.



Plate 9. Gravediggers prepare the tomb (fol. 205r).

Fig. 12: degli inservienti scavano la fossa (*Ordo in agenda mortuorum*, in Geary, *Phantoms of remembrance*, p. 59)

Conclusioni

*Magna ista vis est memoriae,
magna nimis, deus meus,
penetrabile amplum et infinitum.
Quis ad fundum eius pervenit?*

Il passo citato, tratto dalle *Confessiones* di Agostino (X.VIII.15), recita: “Questa forza della memoria è grande, veramente grande, mio dio, di una profondità vasta e infinita. Chi è giunto in fondo a essa?”.

Decido non a caso di partire da queste parole per trarre alcune conclusioni sul mio lavoro. Nel tema della memoria credo infatti sia possibile riconoscere un filo conduttore tra le tematiche affrontate: sepolture, necropoli e aree cimiteriali sono luoghi di conservazione della memoria, ancestrale, familiare e comunitaria. La stessa rappresenta poi una forma di garanzia per l’invulnerabilità dei sepolcri, oggetto di frequenti attacchi da parte di ladri in cerca delle ricchezze contenute nei corredi funebri. Sempre la memoria infine, è la variabile su cui si basa la rivendicazione della proprietà dei beni sepolti, sia essa da parte di *domini* privati, dello Stato o delle autorità ecclesiastiche. Riprendendo pertanto Agostino, la memoria ha una grande forza che travalica il piano spirituale e immateriale con delle importanti conseguenze pratiche riguardanti l’ambito delle sepolture e la legislazione a esso collegata.

Famiglie, comunità e istituzioni organizzano aree cimiteriali e definiscono rituali funebri appunto per conservare la memoria dei propri defunti. In questo senso quindi ritengo che la stessa legislazione contro le violazioni di sepolture possa essere letta come una difesa nei confronti di tale memoria, dal momento che quest’ultima, come ho evidenziato, contribuisce a definire le strutture e le dinamiche della società dei vivi. Questo ruolo cruciale detenuto dalle aree funerarie e dai rituali della morte giustifica la competizione tra famiglie, Stato e Chiesa per la loro gestione: organizzare un modello di rituale funerario, dal momento che esso rappresenta una delle espressioni culturali che definiscono una società, significa infatti plasmare, di riflesso, la struttura della società dei viventi. In questo senso il capitolare *De partibus Saxoniae* è una evidente testimonianza di questo tipo di progetto culturale – politico.

La necropoli, il cimitero, le sepolture, i corredi talvolta contenuti in esse e le violazioni di tombe e sepolcri, mi hanno portato ad analizzare il problema dei diritti di

proprietà sui sottosuoli, e anche in questo caso lo studio della relativa legislazione ha evidenziato l'importanza cruciale della conservazione della memoria quale variabile fondamentale per definire chi sia il proprietario di un bene sepolto: la famiglia, fino a quando sia in vita un erede che conservi la memoria dei propri defunti, oppure lo Stato (e poi anche la Chiesa), qualora la parentela naturale venga a estinguersi.

Il punto di partenza per lo studio di queste tematiche sono state due lettere di Cassiodoro di inizio VI secolo: *Variae* IV.18 e IV.34, in cui emergono appunto i problemi della gestione delle aree cimiteriali, quello della violazione delle sepolture, i tesori sepolti, il diritto di proprietà su di essi sulla base della conservazione della memoria e, nel primo dei due documenti citati, il coinvolgimento di un rappresentante dell'autorità religiosa in un episodio di *violatio sepulchri*, fatto quest'ultimo che riporta al problema della competizione tra Stato e chiese locali per la gestione delle aree cimiteriali, della ritualità funebre e della proprietà dei sottosuoli.

Ritengo che il IX secolo possa rappresentare un importante punto di raccordo e di soluzione di questi temi. In questo momento infatti, nell'ambito dell'impero carolingio, con la collaborazione tra Stato e Chiesa culminano i processi di definizione di alcune idee e strutture. Come ho evidenziato infatti, si definisce l'idea di *Ecclesia*, la quale unisce la società dei vivi e quella dei morti: la popolazione va infatti identificandosi nel *corpus christianorum*, la cui vita viene inserita, definita e regolamentata all'interno della rete parrocchiale, dalla nascita fino al momento del riposo nel *cimiterium christianorum*. Con quest'ultimo viene sancita l'acquisizione, da parte della Chiesa, di un primato sulla gestione della morte e della relativa ritualità.

Contemporaneamente i morti comuni perdono le prerogative di mediatori con l'aldilà che avevano avuto nel corso dei secoli precedenti, quando il rito funebre era nelle mani delle famiglie: ora che è la Chiesa a organizzare la ritualità della morte, al culmine di un processo iniziato già nel III secolo, il potere di mediatore tra la società dei vivi e l'ultraterreno, passa nella figura e letteralmente, nel corpo, del santo martire e cioè di un morto speciale. Con il culto delle reliquie, il primato nella gestione delle aree cimiteriali quali arene di conservazione della memoria e la definizione del concetto di *Ecclesia*, la Chiesa sembra infine volersi proporre come alternativa all'idea di parentela biologica avanzando di conseguenza, in competizione con lo Stato, delle pretese sui diritti di proprietà del sottosuolo, in quanto parente artificiale dei defunti.

Se Valentiniano III, a metà del V secolo, condannava i preti violatori di sepolture in nome dello Stato e Sidonio Apollinare, poco dopo, puniva personalmente i ladri che avevano tentato di depredate la tomba del suo avo, salvo poi dare notizia del fatto al vescovo, il quale però non avrebbe biasimato l'aristocratico romano, Teoderico invece non condanna il prete Lorenzo, accusato dello stesso crimine, ma lascia all'autorità episcopale il compito di farlo, dimostrando che, già nel VI secolo, alla Chiesa vengono riconosciute delle prerogative in materia di sepolture. Prerogative che provengono forse, proprio dalla familiarità, assunta dal personale ecclesiastico nell'ambito dei beni sepolti, derivante appunto dalla pratica del culto delle reliquie.

Non credo pertanto sia un caso il fatto che allora, proprio all'inizio del IX secolo, nel capitolare italico che ho analizzato, Carlo Magno conceda alla Chiesa la parte di un tesoro di cui nessuno possa rivendicare la proprietà, qualora esso sia rinvenuto in terre proprie, esattamente come faceva lo Stato, nei propri possessi fondiari, fin dall'epoca romana. La Chiesa in questo modo viene riconosciuta come persona giuridica con diritti di proprietà che nel mondo romano non deteneva, da cui poi il tentativo federiciano, di cui ho parlato nell'introduzione, di reclamare degli stessi all'autorità imperiale, sulla base della legislazione romana di epoca giustiniana.

Parallelamente infine, per quanto riguarda la legislazione contro la violazione delle sepolture, va evidenziato che se nel mondo romano alto imperiale la stessa si concentrava sulla difesa delle strutture sepolcrali, progressivamente poi, dal IV secolo, e nei regni romano – barbarici fino all'VIII secolo, l'attenzione delle leggi va spostandosi verso la protezione dei corpi defunti e della loro quiete, per poi rarefarsi. Soprattutto l'aspetto del rispetto del riposo dei defunti, ritengo sia un evidente *link* con le credenze cristiane relative al *post mortem*. Non a caso infatti, tra V e VIII secolo, parallelamente alla definizione delle prerogative della Chiesa nella società, si intensifica la produzione scritta di matrice ecclesiastica in materia di protezione di tombe, sotto forma di disposizioni conciliari, penitenze, maledizioni e minacce contro i potenziali violatori e un cospicuo *corpus* di narrazioni miracolistiche in cui (non a caso) i santi proteggono le tombe dai tentativi di furto dei malintenzionati. In questo senso ritengo utile mettere in parallelo questa produzione scritta con quanto detto poc'anzi riguardo alla legislazione contro i preti violatori di sepolture.

Con quest'ultimo passaggio ritorno quindi al IX secolo quando, a mio parere, la Chiesa prende nelle sue mani, per usare le parole di Agostino, le chiavi della “stanza della memoria”.

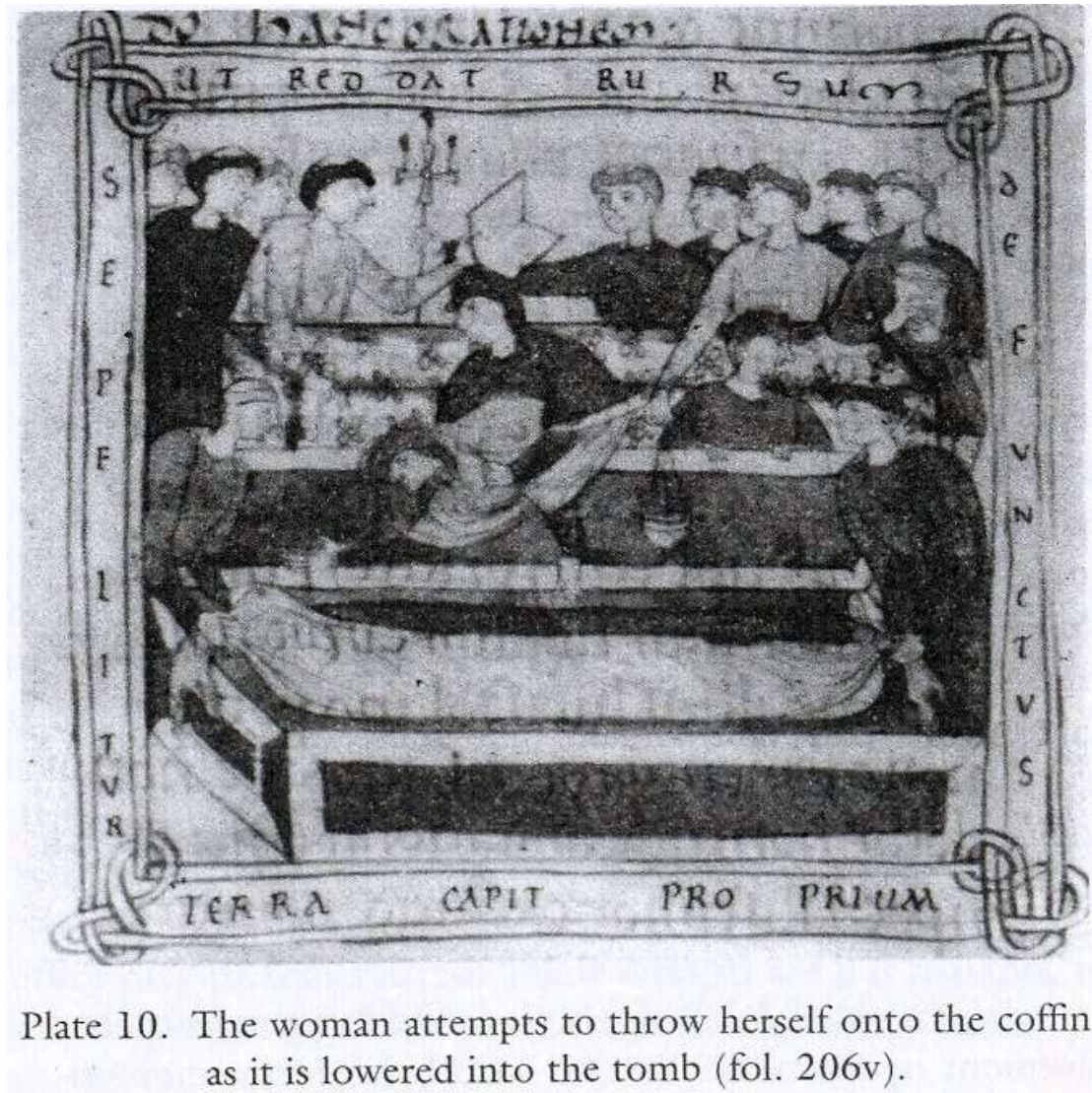


Fig. 13: deposizione del corpo morto, mentre la donna cerca di gettarsi nella fossa (*Ordo in agenda mortuorum*, in Geary, *Phantoms of remembrance*, p. 59)

Abbreviazioni

ILCV =	<i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i>
PLRE =	<i>Prosopography of the later Roman Empire</i>
SRM =	<i>Scriptores Rerum Merovingicarum</i>

Bibliografia e fonti

Fonti

Aethelstani. Leges ecclesiasticae, Auctores incerti anni, Turnholti, Brepols, rist. anast. 1970 (Patrologia Latina, CXXXVIII);

Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia, a cura di J. M. HANSSENS, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948 – 50;

Ambrose De Officiis, a cura di I. J. DAVIDSON, Oxford, Oxford University Press, 2001;

Anselmi Episcopi Lucensis. Collectio cononum una cum collectione minore, I, a cura di F. THANER, Innsbruck, 1906 – 1915 (1965²);

Capitula episcoporum, I, a cura di P. BROMMER, in MGH, *Capitula Episcoporum*, Hannoverae, 1984;

Capitularia Regum Francorum, I, a cura di A. BORETIUS, Hannoverae, 1883 (MGH, Legum sectio II/I);

Cassiodori Senatoris Variarum, a cura di T. MOMMSEN, Hannoverae, 1961 (MGH, Auctorum Antiquissimorum, XII);

Cicero, Philippics 3 – 9, I – II, a cura di G. MANUWALD, Berlin – NY, Walter de Gruyter, 2007;

Concilia aevi Karolini, I – II, a cura di A. WERMINGHOFF, Hannoverae et Lipsiae, 1908 (MGH, Legum sectio III/II-2);

Concilia Galliae. A. 314 – A. 506, a cura di C. MUNIER, Turnholti, Brepols, 1963 (Corpus christianorum. Series latina, CXLVIII);

Concilia Galliae. A. 511 – A. 695, a cura di C. DE CLERQ, Turnholti, Brepols, 1963 (Corpus christianorum. Series latina, CXLVIII A);

Concilios visigoticos e hispano – romanos, a cura di VIVÈS, Madrid, 1963 (España Cristiana Textos, I);

Corpus Iuris Civilis, a cura di P. KRUEGER, Berlin, Weidmann, 1954;

DEUSDEDIT PRESBYTERI CARDINALIS, *Libellus contra invasores et symoniacos*, a cura di E. SACKUR, in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum. Saeculis XI. et XII. conscripti*, II, Hannoverae, 1892, pp. 358 – 60;

Die "Honorantiae civitatis Papie", a cura di C. VIOLANTE, C. BRÜHL, Köln – Wien, Bohlau, 1983;

Die Kanonessammlung des Kardinalis Deusdedit, a cura di V. W. VON GLANVELL, Paderborn, 1905;

Die konzilien der Karolingischen Teilreiche 843 – 859, a cura di W. HARTMANN, in MGH, *Concilia Aevi Karolini DCCCXLII – DCCCLIX*, Hannoverae, 1984 (MGH, *Concilia*, III);

Digesta Iustiniani Augusti, a cura di P. BONFANTE, C. FADDA, C. FERRINI, S. RICCOBONO, V. SCIALOIA, Milano, 1931;

"Edictum Theoderici", a cura di G. VISMARA, in *Scritti di storia giuridica, I: Fonti del diritto nei regni germanici*, Milano, 1987, pp. 1 – 338;

Friderici I. Diplomata inde ab a. MCLVIII. usque ad a. MCLXVII, a cura di H. APPELT, Hannoverae, 1979 (MGH, *Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae*, X/II);

Gerardi I Cameracensis episcopi. Acta synodi Atrebat, Paris, 1890 (Patrologia Latina, CXLII);

Gregori Episcopi Turonensis. Miracula et opera minora, a cura di B. KRUSCH, Hannoverae, 1885 (MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, I/II);

Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum Libri X, a cura di B. KRUSCH, Hannoverae, 1937 (MGH, *Scriptores rerum Merovingicarum*, I/I);

Gregorio di Tours. La storia dei Franchi, II (libri VI – X), a cura di M. OLDONI, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1981;

Hincmari Rhemensis archiepiscopi. Opera omnia, Turnholti, Brepols, rist. anast. 1969 (Patrologia Latina, CXXV);

Honorii Augustodunensis. Opera omnia, Paris, 1895 (Patrologia Latina, CLXXII);

HUGUCCIO PISANUS, *Summa Decretorum*, in *Monumenta Iuris Canonici*, Ser. A, Corpus Glossatorum, 6, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2006;

I capitolari italici. Storia e diritto della dominazione carolingia in Italia, a cura di C. AZZARA, P. MORO, Milano, Editrice la Storia, 1998;

Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti, a cura di E. BELLINI, Milano, Jaca Book, 1981;

L. Annaeus Seneca Maior. Oratorum et rhetorum sententiae, divisiones, colores, a cura di L. HÅKANSON, Leipzig, BSB B. G. Teubner, 1989 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana);

Leges Alamannorum, a cura di K. A. ECKHARDT, in MGH, *Legum sectio I*, Hannoverae, 1966 (MGH, Legum nationum Germanicarum, V/I);

Leges Burgundionum, a cura di L. R. DE SALIS, in MGH, *Legum sectio I*, Hannoverae, 1892 (rist. anast. 1973) (MGH, Legum nationum Germanicarum, II/I);

Leges Langobardorum, a cura di F. BLUHME, in MGH, *Legum*, IV, Hannoverae, 1868 (rist. anast. 1965), a cura di G. H. Pertz, pp. 1 – 225;

Leges Visigothorum, a cura di K. ZEUMER, in MGH, *Legum sectio I*, Hannoverae et Lipsiae, 1902 (rist. anast. 1973) (MGH, Legum nationum Germanicarum, I);

Les «Libri Paenitentiales», a cura di C. VOGEL, Turnholti, Brepols, 1978 (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, 27);

Lex Baiuvariorum, a cura di I. MERKEL, in MGH, *Legum sectio I*, Hannoverae, 1926 (MGH, Legum nationum Germanicarum, V/II);

Lex Ribuaria, a cura di F. BEYERLE, R. BUCHNER, in MGH, *Legum sectio I*, Hannoverae, 1954 (MGH, Legum nationum Germanicarum, III/II);

Lex Romana Raetica Curiensis, a cura di K. ZEUMER, in MGH, *Legum*, V, Hannoverae, 1875 – 1889 (rist. anast. 1965), a cura di G. H. Pertz, pp. 289 – 452;

Lex Salica, a cura di K. A. ECKHARDT, in MGH, *Legum sectio I*, Hannoverae, 1969 (MGH, Legum nationum Germanicarum, IV/II);

Magni Aurelii Cassiodori. Variarum libri XII, Magni Aurelii Cassiodori Senatoris opera, I, a cura di Å. J. FRIDH, Turnholti, Brepols, 1973 (Corpus christianorum. Series latina, XCVI);

Marco Tullio Cicerone. I doveri, a cura di E. NARDUCCI, A. RESTA BARRILE, Milano, BUR, 1987;

Marco Tullio Cicerone. Le leggi, a cura di F. CANCELLI, Arnoldo Mondadori Editore, 1969;

Opere di Gregorio Magno, IV, Dialoghi (I – IV), a cura di B. CALAT, A. STENDARDI, Roma, Città Nuova Editrice, 2000;

Pactus Legis Salicae, a cura di K. A. ECKHARDT, in MGH, *Legum sectio I*, Hannoverae, 1962 (MGH, Legum nationum Germanicarum, IV/I);

Paenitentia minora Franciae et Italiae. Saeculi VIII – IX, I, a cura di R. KOTTJE, in *Paenitentia Franciae, Italiae et Hispaniae. Saeculi VIII – IX*, Turnholti, Brepols, 1997 (Corpus christianorum. Series latina, CLVI);

Paolo Diacono. Storia dei Longobardi, a cura di L. CAPO, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2008⁸;

PAPIAS VOCABULISTA, *Vocabularium*, Torino, Bottega d'Erasmus, rist. anast. 1966;

Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot, a cura di B. KRUSCH, Hannoverae, 1896 (MGH, Scriptores rerum Merovingicarum, III);

Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot, a cura di B. KRUSCH, Hannoverae et Lipsiae, 1902 (MGH, Scriptores rerum Merovingicarum, IV);

Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima, a cura di J. H. WASZINK, in *Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language*, 100, Leiden – Boston, Brill, 2010;

RUFINUS, *Die "Summa Decretorum" des Magister Rufinus*, a cura di H. SINGER, Paderborn 1902,

Saint Augustine Confessions, a cura di H. CHADWICK, Oxford – New York, Oxford University Press, 1992;

Sancti Augustini. Confessionum libri XIII, Sancti Augustini Opera, a cura di L. VERHEIJEN, Turnholti, Brepols, 1981 (Corpus christianorum, Series latina, XXVII);

Sancti Ivonis Carnotensis Episcopi. Opera omnia, Paris, 1889 (Patrologia Latina, CLXI);

S. Bonifati et Lulli epistolae, a cura di M. TANGL, in MGH, *Epistolae selectae in usum scholarum*, I, Berlin, 1916, pp. 49 – 52;

Seneca il Vecchio. Controversie/libro II – estratti dei libri III – VI, a cura di A. ZANON DAL BO, Bologna, Zanichelli Editore, 1986 (Oratori e retori);

Sénèque le Rhéteur. Controverses et Suasoirs, I, a cura di M. H. BORNECQUE, Paris, Garnier Frères;

Sidoine Apollinaire. Lettres (livres I – V), II, a cura di A. LOYEN, Paris, Les Belles Lettres, 1970;

Summa «Elegantius in iure divino» seu Coloniensis, a cura di G. FRANSEN, S. KUTTNER, in *Monumenta iuris canonici*, Ser. A, 1, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1986;

The Institutes of Justinian. Text, translation and commentary, a cura di J. A. C. THOMAS, Amsterdam – Oxford, NHPC, 1975;

The Letters of Cassiodorus, a cura di T. HODGKIN, London, Henry Frowde, 1886;

The Minor Declamations ascribed to Quintilian, a cura di M. WINTERBOTTOM, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1984;

Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes, I – II, a cura di T. MOMMSEN, P. M. MEYER, P. KRUEGER, Berolini, 1954²;

Theodulfi Aurelianensis episcopi. Capitula ad presbyteros parochiae suae, Turnholti, Brepols (Patrologia Latina, CV);

The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions, a cura di C. PHARR, NJ, Princeton University Press, 1952;

Studi

ALLARA A., *Corpus et cadaver, la “gestion” d’un nouveau corps*, in *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé par l’Université de Paris IV (Paris – Sorbonne 7 – 9 octobre 1993)*, a cura di F. Hinard, M. F. Lambert, Paris, De Boccard, 1995, pp. 69 – 79;

ARNALDI G., *Gregorio Magno e la giustizia*, in *La giustizia nell’Alto Medioevo (secoli V - VIII) 7 – 13 aprile 1994*, I, Spoleto, 1995 (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull’Alto Medioevo, XLII), pp. 57 – 102;

BARBIERA I., *Changing lands in changing memories. Migration and Identity during the Lombard Invasions*, Firenze, Edizioni All’Insegna del Giglio, 2005;

BARBIERA I., *Le dame barbare e i loro invisibili mariti: le trasformazioni dell’identità di genere nel V secolo*, in *Le trasformazioni del V secolo. L’Italia, i barbari e l’Occidente romano. Atti del Seminario di Poggibonsi, 18 – 20 ottobre 2007*, a cura di P. Delogu, S. Gasparri, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 123 – 55;

BARROW J., *Urban cemetery location in the high Middle Ages*, in *Death in Towns. Urban Responses to the Dying and the Dead (100-1600)*, a cura di S. Bassett, Leicester – London – New York, Leicester University Press, 1992, pp. 78 – 100;

BEATRICE P. F., *The Treasures of the Egyptians. A Chapter in the History of Patristic Exegesis and Late Antique Culture*, in *Studia Patristica*, XXXIX, a cura di F. Young, M. Edwards, P. Parvis, Leuven – Paris – Dudley, Peeters, 2006, pp. 159 – 83;

BEAUJARD B., *Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l’époque romaine*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome «La Sapienza»*. Rome, 27-29 octobre 1988, Rome, École Française de Rome, 1988, pp. 175 – 191;

BIERBRAUER V., *Die ostgotischen grab – und schatzfunde in Italien*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1975¹;

BJORNLIE S., *What have elephants to do with sixth – century politics? A reappraisal of the “official” governmental dossier of Cassiodorus*, “Journal of Late Antiquity”, 2 (I), Baltimore, John Hopkins University Press, 2009, pp. 143 – 71;

BOUGARD F., *Tesori e mobilia italiani dell'alto medioevo*, in *Tesori. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V – XI)*, a cura di S. Gelichi, C. La Rocca, Roma, Viella, 2004, pp. 69 – 122;

BOURDIEU A., SCHEID J., *Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue*, in *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, a cura di A. Vauchez, École française de Rome, 2000, pp. 59 – 80;

BOYD W. K., *The ecclesiastical edicts of the Theodosian Code*, NY, AMS Press, 1969;

BROWN P., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino, Einaudi, 2002;

BUCHET L., LORREN C., *Dans quelle mesure la nécropole du haut Moyen Âge offre-t-elle une image fidèle de la société des vivants?*, in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 6^e congrès*, Strasbourg, 1975, pp. 27 – 48;

BULLOUGH D., *Burial, Community and Belief in the Early Medieval West*, in *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, a cura di P. Wormald, D. Bullough, R. Collins, Oxford, Basil Blackwell, 1983, pp. 177 – 201;

BURNETT A., *Naples and south Italy: coinage and prosperity, ca. 300 B.C.*, in *La monetazione di Neapolis nella Campania antica. Atti del VII convegno del Centro Internazionale di Studi Numismatici – Napoli 20 – 24 aprile 1980*, Napoli, Centro Internazionale di Studi Numismatici, 1986, pp. 23 – 51;

BURNS T. S., *The ostrogoths: kingship and society*, “Historia”, Einzelschriften, H. 36, Wiesbaden, Steiner, 1980;

CANETTI L., *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, Viella, 2002;

CANETTI L., *Il passero spennato. Riti, agiografia e memoria dal Tardoantico al Medioevo*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2007;

CANETTI L., *La città dei vivi e la città dei morti. Reliquie, doni e sepolture nell'Alto Medioevo*, “Quaderni Storici”, 100 (I), anno XXXIV, Roma, 1999, pp. 207 – 237;

CANTILENA R., *Il gruzzolo di denari da Paestum. Un rinvenimento di età augustea*, Roma, Istituto Italiano di Numismatica, 2000 (Studi e Materiali, 7);

CARCOPINO J., *Encore le rescrit impérial sur les violations de sépulture*, “Revue Historique”, CLXVI, Paris, Librairie Félix Alcan, 1931, pp. 77 – 92;

CARTRON I., CASTEX D., *Identité et mémoire d'un groupe aristocratique du haut Moyen Âge: le site de «La Chapelle» à Jau-Dignac et Loirac (Gironde)*, in *Inhumations de prestige ou prestige de l'inhumation? Expressions du pouvoir dans l'au-delà (IV^e-XV^e s.)*, a cura di A. Alduc le Bagousse, CRAHM, 2009, pp. 151 – 173;

CARVER M., *Burial as poetry: the context of treasure in Anglo – Saxon graves*, in *Treasure in the Medieval West*, a cura di E. M. Tyler, York Medieval Press, 2000, pp. 25 – 48;

CRACCO RUGGINI L., *Economia e società nell'«Italia annonaria». Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d.C.*, Milano, Giuffré, 1961;

CUMONT F., *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, “Revue Historique”, CLXIII, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930, pp. 241 – 266;

CUNEO P., *La législation du Bas – Empire sur les tombeaux et la pensée de F. De Visscher*, in *Le monde antique et les droits de l'homme. Actes de la 50eme Session de la Société internationale Fernand de Visscher pour l'Histoire des Droits de l'Antiquité (Bruxelles, 16 – 19 septembre 1996)*, Bruxelles, 1998, pp. 25 – 38;

CUNEO P., *La legislazione tardo – imperiale in materia di sepolcri*, in *Studi in memoria di Giambattista Impallomeni*, Milano, Giuffré, 1999, pp. 133 – 55;

CUQ É., *Un rescrit d'Auguste sur la protection des res religiosae dans les provinces*, “Revue Historique de Droit Français et Étranger”, série 4, année 9, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1930, pp. 383 – 410;

D'ANGELA, *L'obolo a Caronte. Usi funerari medievali tra paganesimo e Cristianesimo*, “Quaderni Medievali”, 15 (giugno 1983), Bari, Edizioni Dedalo, 1983, pp. 82 – 91;

DE CLERQ C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Louvain – Paris, 1936;

DELMAIRE R., *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV^e au VI^e siècle*, École française de Rome, 1989;

DELMAIRE R., *Les institutions du Bas-Empire romain, de Constantin à Justinien*, Paris, CERF, 1995;

DELMAIRE R., *Les responsables des finances impériales au Bas-Empire romain (IV^e – VI^e s.)*, Bruxelles, Latomus, 1989;

DELMAIRE R., ROUGÉ J., *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312 – 438)*, II, Paris, CERF, 2009 (Sources chrétiennes, 531);

DE VISSCHER F., *Le droit des tombeaux romains*, Milano, Giuffré Editore, 1963;

DUCOS M., *Le tombeau, locus religiosus*, in *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris – Sorbonne 7 – 9 octobre 1993)*, a cura di F. Hinard, M. F. Lambert, Paris, De Boccard, 1995, pp. 135 – 44;

EFFROS B., *Beyond cemetery walls: early medieval funerary topography and Christian salvation*, “Early Medieval Europe”, 6 (I), Oxford – Malden, Blackwell Publishers, 1997, pp. 1 – 23;

EFFROS B., *Caring for Body and Soul. Burial and the Afterlife in the Merovingian World*, Pennsylvania State University Press, 2002;

EFFROS B., *De partibus Saxoniae and the Regulation of Mortuary Custom: A Carolingian Campaign of Christianization or the Suppression of Saxon Identity?*, “Revue Belge de Philologie et d'Histoire”, 75 (II), Société Pour le Progrès des Études Philologiques et Historiques, 1997, pp. 267 – 286;

EFFROS B., *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2003;

ENSSLIN W., *Teoderich der Grösse*, München, 1947;

ESTIEZ O., *La translatio cadaveris, le transport des corps dans l'antiquité romaine*, in *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris – Sorbonne 7 – 9 octobre 1993)*, a cura di F. Hinard, M. F. Lambert, Paris, De Boccard, 1995, pp. 101 – 8;

FÉVRIER P. A., *La mort chrétienne*, in *Segni e riti nella chiesa altomedievale occidentale. 11-17 aprile 1985*, II, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1987, pp. 881 – 942;

FÉVRIER P. A., *La tombe chrétienne et l'au-delà*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. III^e-XIII^e siècles*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, pp. 163 – 183;

GALINIÉ H., *Le passage de la nécropole au cimetière: les habitants des villes et leur morts, du début de la christianisation à l'an Mil*, in *Archéologie du Cimetière Chrétien. Actes du 2^e colloque A.R.C.H.E.A. (Orléans, 29 septembre – 1^{er} octobre 1994)*, a cura di H. Galinié, E. Zadora – Rio, Tours, Féacf-La Simarre, 1996, pp. 17 – 22;

GARRAFFO S., *Riconiazioni e cronologie in Magna Grecia*, in *Kraay – Mørkholm essays. Numismatic studies in memory of C. M. Kraay and O. Mørkholm*, a cura di G. Le Rider, K. Jenkins, N. Waggoner, U. Westermark, Publications d'Histoire de l'Art et d'Archéologie de l'Université Catholique de Louvain, LIX, Louvain, 1989, pp. 59 – 69 (Numismatica Lovaniensia, 10);

GASPARRI S., *Il tesoro del re*, in *Tesori. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V – XI)*, a cura di S. Gelichi, C. La Rocca, Roma, Viella, 2004, pp. 47 – 67;

GASPARRI S., *Le tradizioni germaniche nell'Italia dei Goti*, in *Teoderico il Grande e i Goti d'Italia. Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Milano, 2 – 6 novembre 1992)*, I, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1993, pp. 201 – 26;

GEARY P. J., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1994;

GEARY P. J., *Phantoms of remembrance. Memory and oblivion at the end of the first millennium*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994;

GELICHI S., *Condita ab ignotis dominis tempore vetustiore mobilia. Note su archeologia e tesori tra la tarda antichità e il medioevo*, in *Tesori. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V – XI)*, a cura di S. Gelichi, C. La Rocca, Roma, Viella, 2004, pp. 19 – 45;

GIARDINA A., *Cassiodoro politico*, Roma, “L’Erma” di Bretschneider, 2006;

GIORGI G., *Le molte sepolcrali in diritto romano*, Bologna, Beltrami, 1910;

GIOVÈ MARCHIOLI N., *I libri del tesoro*, in *Tesori. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V – XI)*, a cura di S. Gelichi, C. La Rocca, Roma, Viella, 2004, pp. 257 – 88;

HALSALL G., *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul. Selected studies in History and Archaeology, 1992-2009*, Leiden – Boston, Brill, 2010;

HARDT M., *Royal treasures and representation in the early middle ages*, in *Strategies of distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300 – 800*, a cura di W. Pohl, H. Reimitz, Leiden – Boston – Köln, Brill, 1998, pp. 255 – 80;

HÄRKE H., *Cemeteries as places of power*, in *Topographies of power in the early middle ages*, a cura di M. De Jong, F. Theuws, C. Van Rhijn, Leiden – Boston – Köln, Brill, pp. 9 – 30;

HARRIES J., *Death and the dead in the late Roman West*, in *Death in Towns. Urban Responses to the Dying and the Dead (100-1600)*, a cura di S. Bassett, Leicester – London – New York, Leicester University Press, 1992, pp. 56 – 67;

HILL G., *Treasure trove in law and practice from the earliest time to the present day*, Oxford, Clarendon Press, 1936;

JAMES E., *Burial and status in the early medieval West*, “Transactions of the Royal Historical Society”, 5th s., 39 (1989), London, 1989, pp. 23 – 40;

JANES D., *Treasure, death and display from Rome to the Middle Ages*, in *Treasure in the Medieval West*, a cura di E. M. Tyler, York Medieval Press, 2000, pp. 1 – 10;

JOHANNOWSKY, *L'attività archeologica nelle province di Avellino, Benevento e Salerno*, in *Megale Hellas, nome e immagine. Atti del ventunesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto, 2 – 5 ottobre 1981*, Taranto, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1982, pp. 359 – 65;

LA ROCCA C., *Cassiodoro, Teodato e il restauro degli elefanti di bronzo della Via Sacra*, "Reti Medievali Rivista", XI (2010/2), Firenze University Press, 2010, pp. 1 – 20;

LA ROCCA C., *Donare, distribuire, spezzare. Pratiche di conservazione della memoria e dello status in Italia tra VIII e IX secolo*, in *Sepolture tra IV e VIII secolo. 7° seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia centro settentrionale*, a cura di G. P. Brogiolo, G. Cantino Wataghin, Editrice S.A.P., 1998, pp. 77 – 87;

LA ROCCA C., *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*, a cura di C. Bertelli, G. P. Brogiolo, Skira, Milano, 2000, pp. 45 – 69;

LA ROCCA C., *Le élites, chiese e sepolture familiari tra VIII e IX secolo in Italia settentrionale*, in *Les élites et leur espaces. Mobilité, Rayonnement, Domination (du VI^e au XI^e siècle)*, a cura di P. Depreux, F. Bougard, R. Le Jan, Turnholt, Brepols, 2007, pp. 259 – 271;

LA ROCCA C., *Morte e società. Studi recenti sulle necropoli altomedievali*, "Quaderni medievali", 26, Dedalo, Bari, 1988, pp. 236 – 245;

LA ROCCA C., *Rituali di famiglia. Pratiche funerarie nell'Italia longobarda*, in *Sauver son âme et se perpetuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut moyen âge*, a cura di F. Bougard, C. La Rocca, R. Le Jan, École Française de Rome, 2005, pp. 431 – 457;

LA ROCCA C., *Segni di distinzione. Dai corredi funebri alle donazioni 'post obitum' nel regno longobardo*, in *L'Italia centro-settentrionale in età longobarda*, a cura di L. Paroli, Firenze, Edizioni all'Insegna del Giglio, 1997, pp. 31 – 54;

LA ROCCA C., *Tesori terrestri, tesori celesti*, in *Tesori. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V – XI)*, a cura di S. Gelichi, C. La Rocca, Roma, Viella, 2004, pp. 123 – 41;

LA ROCCA C., *Una prudente maschera "antiqua". La politica edilizia di Teoderico*, in *Teoderico il Grande e i Goti d'Italia. Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Milano, 2 – 6 novembre 1992)*, II, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1993, pp. 451 – 515;

LAUWERS M., *Le cimetière dans le moyen âge latin. Lieu sacré, saint et religieux*, "Annales", 54 (V), Brepols, 1999, pp. 1046 – 1072;

LAUWERS M., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Aubier, 2005;

LAUWERS M., TREFFORT C., *De l'inhumation privilégiée à la sépulture de prestige*, in *Inhumations de prestige ou prestige de l'inhumation? Expressions du pouvoir dans l'au-delà (IV^e-XV^e s.)*, a cura di A. Alduc le Bagousse, CRAHM, 2009, pp. 439 – 450;

LAZZARINI S., *Sepulcra familiaria. Un'indagine epigrafico – giuridica*, Padova, CEDAM, 1991;

LEYSER K., *Early medieval warfare*, in *Communication and power in Medieval Europe: the Carolingian and Ottonian centuries*, a cura di T. Reuter, London, 1994, pp. 29 – 50;

MARTINDALE J. R. (a cura di), *The Prosopography of the later Roman Empire*, II (A.D. 395 – 527), Cambridge, Cambridge University Press, 1980;

MATZKE M., *Il diritto monetario*, in *Le zecche italiane fino all'Unità*, I, a cura di L. Travaini, Roma, Libreria dello Stato, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2011, pp. 213 – 57;

MATZKE M., *L'attività mineraria e la monetazione*, in *Le zecche italiane fino all'Unità*, I, a cura di L. Travaini, Roma, Libreria dello Stato, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 2011, pp. 271 – 91;

MOROSI R., *I saiones, speciali agenti di polizia presso i Goti*, "Athenaeum", vol. 59 (1981), Como, 1981, pp. 150 – 65;

MORRISSON C., *La découverte des trésors à l'époque byzantine*, in *Travaux et Mémoires*, 8, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Paris, De Boccard, 1981, pp. 321 – 43;

NOCK A. D., *Tomb violations and Pontifical Law*, in *Essay on Religion and the Ancient World*, II, Oxford, Clarendon Press, 1972, pp. 527 – 533;

O'DONNELL J. J., *Cassiodorus*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1979;

PAXTON F. S., *Christianizing Death. The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1990;

PÉRIN P., *Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du Haut-Moyen Âge. Remarques sur la topographie funéraire en Gaule mérovingienne et à sa périphérie*, "Cahiers Archéologiques", 35, Picard, 1987, pp. 9 – 30;

PIETRI C., *L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza». Rome, 27-29 octobre 1988*, Rome, École Française de Rome, 1988, pp. 15 – 36;

PIETRI C., PIETRI L. (a cura di), *Prosopographie Chrétienne du bas – empire*, II, Prosopographie de l'Italie Chrétienne (313 – 604), 2 (L – Z), École Française de Rome, 2000;

PIETRI L., *Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du V^e et du VI^e siècle*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza». Rome, 27-29 octobre 1988, Rome, École Française de Rome, 1988, pp. 353 – 369;

PIETRI L., *Les sépultures privilégiées en Gaule d'après les sources littéraires*, in *L'Inhumation Privilegiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident*. Actes du colloque tenu à Créteil les 16-18 mars 1994, a cura di Y. Duval, J. – C. Picard, De Boccard, 1986, pp. 133 – 142;

POZZI PAOLINI E., *La monetazione di Neapolis nel IV e nel III secolo a.C.*, in *La monetazione di Neapolis nella Campania antica*. Atti del VII convegno del Centro Internazionale di Studi Numismatici – Napoli 20 – 24 aprile 1980, Napoli, Centro Internazionale di Studi Numismatici, 1986, pp. 91 – 101;

REBILLARD É., *Église et sepulture dans l'antiquité tardive (Occident latin, 3^e-6^e siècles)*, “Annales”, 54 (V), Brepols, 1999, pp. 1027 – 1046;

REBILLARD É., KOIMHTRION et COEMETERIUM: *tombe, tombe sainte, nécropole*, “Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité”, 105 (2), 1993, pp. 975 – 1001;

REBILLARD É., *The care of the dead in late antiquity*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2009;

REUTER T., “You can't take it with you”: *testaments, hoards and moveable wealth in Europe, 600 – 1100*, in *Treasure in the Medieval West*, a cura di E. M. Tyler, York Medieval Press, 2000, pp. 11 – 24;

REYNAUD J.-F., *Les morts dans les cités épiscopales de Gaule du IV^e au XI^e siècle*, in *Archéologie du cimetière chrétien*. Actes du 2^e colloque A.R.C.H.E.A. (Orléans, 29 septembre – 1^{er} octobre 1994), a cura di H. Galinié, E. Zadora – Rio, Tours, Féacac-La Simarre, 1996, pp. 23 – 30;

ROVELLI A., *I tesori monetali*, in *Tesori. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V – XI)*, a cura di S. Gelichi, C. La Rocca, Roma, Viella, 2004, pp. 241 – 56;

RUTTER N. K., *Campanian coinages, 475 – 380 BC*, Edinburgh University Press, 1979;

RUTTER N. K., *La monetazione di Neapolis fino al 380 a.C.*, in *La monetazione di Neapolis nella Campania antica*. Atti del VII convegno del Centro Internazionale di Studi

Numismatici – Napoli 20 – 24 aprile 1980, Napoli, Centro Internazionale di Studi Numismatici, 1986, pp. 67 – 91;

SAITTA B., *La civilitas di Teoderico. Rigore amministrativo, “tolleranza” religiosa e recupero dell’antico nell’Italia ostrogota*, Roma, “L’Erma” di Bretschneider, 1993;

SAVINO E., *Campania tardoantica (284 – 604 d.C.)*, Bari, 2005;

SCHÄFER C., *Probleme einer multikulturellen Gesellschaft. Zur Integrationspolitik im Ostgotenreich*, “Klio”, 83/1 (2001), pp. 182 – 97;

SIRAGO V. A., *Puglia e sud Italia nelle “Variae” di Cassiodoro*, Bari, Levante Editori, 1987;

STAFFORD P., *Queens and treasure in the early middle ages*, in *Treasure in the Medieval West*, a cura di E. M. Tyler, York Medieval Press, 2000, pp. 61 – 82;

STAZIO A., *Il problema delle emissioni campano – tarentine*, in *La monetazione di Neapolis nella Campania antica. Atti del VII convegno del Centro Internazionale di Studi Numismatici – Napoli 20 – 24 aprile 1980*, Napoli, Centro Internazionale di Studi Numismatici, 1986, pp. 375 – 407;

STAZIO A., *La monetazione*, in *Storia e Civiltà della Campania. L’Evo Antico*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Napoli, Electa, 1991, pp. 235 – 47;

STEUER H., *Frügeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa: Eine Analyse der Auswertungsmethoden des archäologischen Quellenmaterials*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch – historische Klasse, 3d ser., vol. 128, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982;

SUSSMAN L. A. (a cura di), *The Elder Seneca*, Brill, 1978;

TABATA K., *Città dell’Italia nel VI secolo d. C.*, Roma, Bardi Editore, 2009;

TALIERCIO MENSITIERI M. (a cura di), *Pompei. Rinvenimenti monetali nella Regio IX*, Roma, Istituto Italiano di Numismatica, 2005 (Studi e Materiali, 11);

THOMAS Y., *Corpus aut ossa aut cineres. La chose religieuse et le commerce*, “Micrologus”, 7, Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 73 – 112;

TONYBEE J. M. C., *Death and burial in the roman world*, London, Thames and Hudson, 1971;

TREFFORT C., *Du cimiterium christianorum au cimetière paroissial: évolution des espaces funéraires en Gaule du VI^e au X^e siècle*, in *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du 2^e colloque A.R.C.H.E.A. (Orléans, 29 septembre – 1^{er} octobre 1994)*, a cura di H. Galinié, E. Zadora – Rio, Tours, Féraçf-La Simarre, 1996, pp. 55 – 63;

TREFFORT C., *L'église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1996;

VACCARO M., *I Longobardi in Italia*, Milano, 1982;

VAN DE NOORT R., *The context of Early Medieval barrows in western Europe*, "Antiquity", 67, 1993, pp. 66 – 73;

VERNANT J. P., *Death with two faces*, in *Mortality and Immortality: the anthropology and archaeology of death*, a cura di S. C. Humphreys, H. King, London, 1981, pp. 285 – 92;

VISMARA G., *Il diritto nel regno dei Goti*, in *Teoderico il Grande e i Goti d'Italia. Atti del XIII Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (Milano, 2 – 6 novembre 1992)*, I, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1993, pp. 275 – 315;

VISMARA G., *La giurisdizione civile dei vescovi nel mondo antico*, in *La giustizia nell'Alto Medioevo (secoli V - VIII) 7 – 13 aprile 1994*, I, Spoleto, 1995 (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, XLII), pp. 225 – 51;

WEBSTER L., *Ideal and reality: versions of treasure in the early Anglo – Saxon world*, in *Treasure in the Medieval West*, a cura di E. M. Tyler, York Medieval Press, 2000, pp. 49 – 59;

WOOD I., *Sépultures ecclésiastiques et sénatoriales dans la vallée du Rhône (400-600)*, "Médiévales", 31 (*La mort des grands*), Saint-Denis, PUV, 1996; pp. 13 – 27;

YOUNG B. K., *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, "Archéologie Médiévale", 7, 1977, pp. 5 – 81;

YOUNG B. K., *Quelques réflexions sur les sépultures privilégiées, leur contexte et leur évolutions surtout dans la Gaule de l'est*, in *L'Inhumation Privilegiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident. Actes du colloque tenu à Créteil les 16-18 mars 1994*, a cura di Y. Duval, J. – C. Picard, De Boccard, 1986, pp. 69 – 83;

ZEVI F., *L'attività archeologica nelle province di Napoli e Caserta*, in *Megale Hellas, nome e immagine. Atti del ventunesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto, 2 – 5 ottobre 1981*, Taranto, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, 1982, pp. 325 – 59;

ZIMMERMANN O. J., *The late latin vocabulary of the Variae of Cassiodorus. With a special advertence to the technical terminology of administration*, "Studies in medieval and renaissance latin language and literature", XV, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1944;

ZOZ M. G., *Sepoltura in luogo non consentito: le sanzioni contro l'inferens in luogo destinato ad uso pubblico*, in *Studi in memoria di Giambattista Impallomeni*, Milano, Giuffrè, 1999, pp. 481 – 91;

Ringraziamenti

Desidero ringraziare prima di tutti la mia famiglia, senza la quale oggi non avrei potuto raggiungere un traguardo tanto importante. Mia madre Lorenzina e mio padre Bruno, che mi hanno dato questa grande opportunità, sostenendomi incessantemente, materialmente e psicologicamente, con infiniti affetto e stima, in ogni momento della mia carriera universitaria. Mia sorella Daniela che, allo stesso modo, non ha mai evitato di prodigarsi per darmi qualunque forma di aiuto e che, in un momento di particolare difficoltà, con semplici parole, ha saputo aprirmi la via per ritrovare speranza, entusiasmo e passione per lo studio e la vita, ricordandomi di lottare sempre per i miei sogni: *per aspera ad astra*. Innumerevoli parole non saranno mai sufficienti a spiegare e a quantificare il mio amore, la mia stima, il mio rispetto e la mia riconoscenza nei vostri confronti. Grazie!

Un ringraziamento anche a tutto il resto della mia famiglia e, in particolare tra loro, a nonna Lucia, per avermi accompagnato durante questo percorso con i suoi consigli e le sue preghiere, e a Mauro, cugino, ma anche amico fraterno fin dalla tenera infanzia.

Grazie Carol, protagonista della mia vita nel corso di questi ultimi due anni (e, in fondo, non solo). Una preziosa, unica e inesauribile fonte di amore, entusiasmo, idee, dalla quale ho attinto fondamentali energie (oltre a una dotta citazione) per raggiungere questa meta.

Grazie anche ai miei amici più cari e di vecchia data: Beniamino, Rino, Angelo e Antonio, i quali hanno spesso sopportato i miei monologhi sulla storia e con i quali ho passato infinite ore di spensieratezza. Vi considero preziosi come dei fratelli. E a loro voglio aggiungere Massimo e tutti i ragazzi dell'antica compagnia del Queen's.

Non potrei poi mai dimenticare Matteo e Sandro, miei primi compagni di avventure universitarie, divenuti anch'essi carissimi e fidatissimi amici nella vita. Rimanendo in ambito universitario ringrazio, per il tempo trascorso insieme, i tanti colleghi di Trento e quelli di Padova, tra cui: Valentina, Fedra, Elisa, Giuliana, Andrea, Umberto, Edoardo, Pavel e tutti gli altri compagni di lezione, biblioteca e pause caffè in Tana.

Un saluto e un abbraccio anche a Giuseppe e Stefania, Rossy e Neil, Valentina e Alberto. Voglio concludere con un pensiero speciale per un amico, che da qualche tempo non è più tra noi, con cui ho trascorso tanti bei momenti e che ricordo, con grandissimo affetto e simpatia, insieme a chi ha avuto la fortuna di conoscerlo: ciao Paolo, hai visto che ho finito?