



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
FIRENZE

DOTTORATO DI RICERCA IN  
STUDI STORICI

CICLO XXXI

Coordinatore: Prof. Rolando Minuti

TITOLO DELLA TESI:

*Observatio paganorum:*

pratiche e comportamenti religiosi nella Gallia tardoantica  
(IV-VI secolo d.C.)

Settore scientifico disciplinare: L-ANT/03 \_ Storia romana

Dottorando

Dott. Carlo Ferrari

Tutore

Prof. Giovanni Alberto Cecconi

Coordinatore:

Prof. Rolando Minuti

Anni 2015/2018

## *Indice*

Introduzione	p. 3
Capitolo I. <i>“Numquam tu, Romane, consuetudines nostras evellere poteris” Cristianesimo e paganesimo delle campagne</i>	p. 18
Capitolo II. <i>Orsi a cavallo</i>	p. 55
Capitolo III. <i>Il sacrificio di Arras</i>	p. 93
Capitolo IV. <i>La tomba e i cavalli di Childerico</i>	p. 126
Capitolo V. <i>Santi e sciamani</i>	p. 163
Capitolo VI. <i>La maschera del cervo</i>	p. 198
Conclusioni	p. 242
Immagini	p. 244
Bibliografia	p. 258

## Introduzione

Al principio del III secolo, in uno scritto contro gli ebrei, Tertulliano osservava con soddisfazione che la fede in Cristo si stava affermando in maniera naturale e inesorabile tra tutti i popoli della terra: Getuli, Mauri, Ispani, Britanni, Germani, *et Galliarum diversae nationes*, solo per citarne alcuni<sup>1</sup>. Più o meno negli stessi anni Ireneo di Lione faceva eco alle parole di Tertulliano parlando delle numerose chiese fondate, oltre che in Oriente, anche in *Germania*, in *Hiberis* e in *Celtis* – le quali, pur *dissimiles per loquela*, erano tutte ugualmente illuminate dalla luce della predicazione di Cristo<sup>2</sup>.

Queste rapide testimonianze possono aiutare a chiarire la natura del problema da affrontare quando l'oggetto della ricerca incroci il tema della cristianizzazione dell'impero romano. Nella stragrande maggioranza dei casi abbiamo infatti a che fare con una produzione letteraria apertamente schierata, con testi, cioè, che sono espressione del monopolio culturale che la Chiesa andò esercitando in maniera sempre più stringente a partire dalla fine del IV secolo: salvo rare eccezioni, le voci dissonanti furono messe a tacere – alcune subito, altre nei secoli successivi – ovvero non trovarono posto nelle pagine dei codici che venivano ricopiati negli *scriptoria* dei monasteri medievali. Quella che è arrivata fino a noi è dunque una narrazione fortemente idealizzata, dagli accenti trionfalistici, che descrive il passaggio dal politeismo al cristianesimo come un evento guidato dalla Provvidenza stessa e realizzatosi in maniera ineluttabile, lineare e metodica – dalle grandi persecuzioni di II e III secolo, fino alla svolta costantiniana e poi di lì alla generale conversione dell'orbe romano alla vera religione<sup>3</sup>. Si trattò effettivamente di un processo di portata epocale nelle sue linee fondamentali e si può capire l'entusiasmo di chi vedeva quella che per molti era poco più che una bizzarra variante dell'ebraismo conquistare a poco a poco strati sempre più consistenti della popolazione dell'impero, fino a raggiungere il vertice stesso dello stato romano. La messa al bando dei culti pagani e di tutte le eresie voluta da Teodosio rappresentò il coronamento di un processo che con eccezionale rapidità, in meno di un secolo a partire dall'Editto di Milano, fece dell'imperatore il primo e più convinto assertore di quella religione cristiana che era stata prima strenuamente combattuta.

Questa narrazione – parziale e ideologicamente orientata – di un impero divenuto inesorabilmente e globalmente cristiano nel corso del IV secolo ha finito per imporsi e ha mantenuto una posizione dominante in tutte le letture storiche successive – fino ai nostri giorni; i tentativi di discostarsi da

---

<sup>1</sup> Tert., *Adv. Iud.* 7.4.

<sup>2</sup> Iren., *Adv. Haer.* 1.10.2. Su queste testimonianze, cfr. Ch. Pietri, *Aux origines du christianisme en Gaule (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup>) siècle*, in Id., *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Roma 1997, pp. 395-396.

<sup>3</sup> Cfr. R. MacMullen, *La diffusione del cristianesimo nell'impero romano* (trad. it.), Roma-Bari 1989, pp. 95-96.

essa – abbassando per esempio la cronologia al V secolo, o ponendo l'accento sulla gradualità e disomogeneità del processo a seconda delle regioni in cui ebbe luogo – non hanno sostanzialmente incrinato l'idea di una cristianizzazione capillare e precoce della società tardoromana, ottenuta mediante l'azione congiunta e complementare della legislazione imperiale da una parte e dell'opera di evangelizzazione messa in campo dalla Chiesa cattolica dall'altra, con i suoi missionari e le sue parrocchie. Secondo questo racconto, i culti pagani, ancora vivi e diffusi durante il IV secolo, sarebbero scomparsi in maniera rapida e improvvisa dal momento in cui cominciarono a essere perseguitati tanto nella loro forma pubblica che in quella privata, sostituiti nel volgere di pochi anni dalla nuova religione ufficiale. Quello che di essi è ancora possibile rintracciare nelle poche fonti successive non sarebbero che sopravvivenze, innocue pratiche di aggregazione sociale prive ormai di qualsiasi significato religioso.

Si tratta di un'interpretazione che dipende ancora molto dal discorso retorico elaborato nel corso del IV e V secolo da una pletera di agguerriti scrittori cristiani: privo di alternative e ripetuto sempre uguale a se stesso per più di mille anni, questo discorso ha condizionato in maniera profonda la percezione di quei secoli, a tal punto che è difficile immaginare che le cose non siano andate effettivamente così. In realtà, come ha sottolineato Peter Brown, è necessario sforzarsi per cercare di cogliere, dietro la «rassicurante familiarità» di una storia raccontata molte volte, i limiti considerevoli di quel processo che le fonti cristiane non hanno soltanto rappresentato in maniera distorta – ma addirittura «reso per buona parte invisibile»<sup>4</sup>.

In effetti, un'interrogazione più critica e consapevole dei documenti non è impossibile e si può cercare di raccogliere la sfida lanciata dallo studioso esaminando più da vicino quelle linee così nette tracciate dalle narrazioni antiche; a uno sguardo più attento i confini tra ciò che era cristiano e ciò che non lo era si rivelano meno nitidi di quanto apparissero in lontananza, dal fondo del quadro emergono figure più ambigue di quelle monolitiche che le agiografie e le storie ecclesiastiche hanno scolpito: «we must attempt to do this – to evoke the more elusive, but enduring mental structures which the majority of Christians shared with their contemporaries»<sup>5</sup>.

La Gallia rappresenta un punto di osservazione privilegiato per questo tipo di analisi, soprattutto per la quantità di fonti che è possibile utilizzare – più numerose rispetto a qualunque altro luogo dell'Occidente romano. Finora queste fonti sono state in prevalenza utilizzate per confermare l'immagine di una «Gallia cristiana», come recita il titolo dell'importante lavoro di Élie Griffe,

---

<sup>4</sup> P. Brown, *Christianization and Religious Conflict*, in *CAH XIII* (1998), p. 636.

<sup>5</sup> Brown, *Christianization*, p. 636.

pubblicato tra gli anni Quaranta e Sessanta del secolo scorso<sup>6</sup>; ancora recentemente lo storico israeliano Yitzhak Hen ha sostenuto l'idea di una rapida cristianizzazione della società gallica, realizzatasi in maniera pressoché completa nel corso del VI secolo, poco dopo la conversione della dinastia merovingia alla religione cattolica<sup>7</sup>.

A ben vedere non siamo molto lontani dal racconto di Tertulliano: una cristianizzazione tutto sommato agevole, un superamento più o meno immediato dei culti e delle credenze precedenti, dei quali viene fatta sostanzialmente *tabula rasa*. Certo, Hen sposta di tre secoli in avanti la datazione ma non cambia la ricostruzione complessiva, l'idea cioè di un percorso in qualche modo inevitabile; né avanza alcun dubbio sull'efficacia dell'intervento delle autorità – civili ed ecclesiastiche – nell'imposizione della nuova religione. Gli edifici di culto che si andavano costruendo dalla fine del IV secolo in molte città della Gallia<sup>8</sup>, la presenza di vescovi colti e intraprendenti (come Sidonio Apollinare o Remigio di Reims), i racconti agiografici come quello, famosissimo, relativo all'attività missionaria di san Martino di Tours – tutto sembra in effetti concorrere a testimoniare in modo univoco la progressione inarrestabile del cristianesimo, con gli ultimi pagani assorbiti nel nuovo ordine o relegati in poche aree periferiche – elementi ormai residuali che non costituivano più una minaccia all'integrità religiosa.

Ma le cose non andarono esattamente così. Nonostante l'entusiasmo di Tertulliano e Ireneo per la fulminea espansione del cristianesimo, in Gallia la nuova religione rimase a lungo confinata alle poche aree cittadine dotate di una qualche organizzazione vescovile, concentrate per lo più nella parte meridionale del paese<sup>9</sup>. Questa situazione non mutò in misura significativa neppure dopo la svolta teodosiana: solo in alcune zone e grazie per lo più all'intervento di personalità eccezionali – come il già citato Martino di Tours – venne infatti intrapresa la fondazione di edifici di culto anche fuori dai principali centri urbani e poté così avviarsi un lento processo di inclusione delle masse rurali rimaste ancora largamente escluse dal processo di cristianizzazione. Bisognerà comunque attendere l'VIII secolo per il completamento di un primo reticolo parrocchiale dotato di una certa coerenza e sistematicità, sorto anche per far fronte alle nuove esigenze del regno carolingio – tra le

---

<sup>6</sup> É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 3 voll., Paris-Toulouse 1947-1965.

<sup>7</sup> Cfr. Y. Hen, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, A.D. 481-751*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 154-206; Id., *Paganism and Superstitions in the Time of Gregory of Tours: une question mal posée!*, in K. Mitchell, I. Wood (eds.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 229-240; Id., *La repressione dei pagani nell'agiografia merovingia*, in P. Golinelli (a cura di), *Agiografia e culture popolari. In ricordo di Pietro Boglioni*, Bologna 2012, pp.193-206.

<sup>8</sup> Cfr. N. Gauthier, B. Beaujard, F. Prévot (éd.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule, des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle*, 15 voll., Paris 1986-2007.

<sup>9</sup> P.-A. Février, *Religiosité traditionnelle et christianisation (jusqu'au milieu du VII<sup>e</sup> siècle)*, in J. Le Goff, R. Rémond (eds.), *Histoire de la France religieuse*, I, *Des origines aux XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1988, pp. 69-79.

quali la riscossione della decima; fino ad allora si può dire che non vi fu in Gallia un sistema di controllo ecclesiastico in grado di raggiungere l'intera popolazione rurale<sup>10</sup>.

Non che fossero mancati tentativi di evangelizzazione dei *rustici*, ma l'opera di proselitismo di vescovi e missionari non poteva spesso andare molto al di là della semplice imposizione del battesimo; la mancanza di un clero stabile e istruito, unita alla carenza di edifici di culto, rendeva queste conversioni quanto mai fragili. I riti e le credenze cancellati simbolicamente al fonte battesimale non scomparivano affatto: essi costituivano una parte integrante e irrinunciabile del modo di vivere e di pensare dei singoli e delle comunità, a cui il cristianesimo poteva sovrapporsi ma non era ancora in grado di sostituirsi. È in questa condizione di fragilità organizzativa e di diffusione ancora precaria della nuova fede che nascono – come si vedrà – forme religiose ibride, culti che poco o nulla avevano a che fare con la dottrina della Chiesa e che erano piuttosto espressione di una mentalità pragmatica, per la quale l'esclusivismo cristiano non aveva un grande significato<sup>11</sup>: era preferibile affidarsi a una combinazione di pratiche ed elementi eterogenei – con una parte dei quali la familiarità era ben più antica – piuttosto che abbandonare le pratiche che si erano dimostrate nel tempo affidabili: tutto sommato, la convivenza poteva dare maggiori garanzie di efficacia – in questo mondo e nell'altro.

In assenza di una rete parrocchiale omogenea e strutturata, la Chiesa era spesso costretta a delegare ai *possessores*, cioè ai proprietari terrieri, il controllo della popolazione rurale, affidando a costoro l'incarico di reprimere e sradicare eventuali, perduranti pratiche pagane. Ma la collaborazione era tutt'altro che scontata: non tutti i *possessores* erano infatti ferventi cristiani; tra quelli di origine franca, poi, alcuni si mantennero fedeli alle loro tradizioni anche dopo la conversione ufficiale della dinastia merovingia, addirittura fino al VII secolo. Per di più, anche tra la maggioranza cristiana, non molti erano inclini a intervenire nelle pratiche dei propri sottoposti, in parte per timore di provocarne la partenza dalle loro tenute, in parte perché essi stessi avevano potuto constatare che l'opera di convincimento era per lo più fatica sprecata, e che «era più facile batterli a morte che dissuaderli da quell'immane delitto»<sup>12</sup>, come qualcuno di loro si era espresso.

---

<sup>10</sup> Cfr. M. Lauwers, *Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur parochia dans les textes latins du Moyen Âge*, in *Médiévales* 49 (2005), p. 18; P.J. Geary, *Peasant Religion in Medieval Europe*, in *Cahiers d'Extrême-Asie* 12 (2001), pp. 188-189.

<sup>11</sup> Cfr. J. Van Engen, *The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem*, in *The American Historical Review* 91/3 (1986), pp. 549-550; V. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991, *passim*; R. Fletcher, *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity, 371-1386*, London 1998, pp. 285-298; P. Brown, *La formazione dell'Europa cristiana: universalismo e diversità, 200-1000 d.C.*, (trad. it.), Roma-Bari 2006, pp. 104, 188-189; J. Smith, *L'Europa dopo Roma: una nuova storia culturale, 500-1000* (trad. it.), Bologna 2008, pp. 289, 304-305; L.K. Bailey, *The Religious Worlds of the Laity in Late Antique Gaul*, London 2016, pp. 68, 73.

<sup>12</sup> *Vita Hilari episcopi Gavalitani* 25 (AASS Oct. XI, p. 639): *Ille facilius eos morte prosterni quam ab immani scelere revocari*. Secondo L. Duchesne, *Faste épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 voll., Paris 1894-

Il risultato fu che mentre la città veniva posta saldamente sotto la tutela del vescovo, le campagne rimasero per lungo tempo i luoghi del compromesso: intanto perché esse continuarono ad ospitare comunità che non avevano ancora ricevuto il battesimo e che in mancanza dei mezzi necessari alla conversione dovevano necessariamente essere tollerate; ma soprattutto perché, anche quando riusciva a insediarsi nelle aree più remote, la religione cristiana, priva com'era del supporto di un'azione organizzata, finiva per modificare alcuni dei suoi tratti, acquisendo una conformazione nuova, originale. La convivenza con tradizioni e culti diversi diede vita a qualcosa di inedito, qualcosa di completamente diverso dalla religione dei teologi ma di comprensibile e adatto alle esigenze della popolazione rurale.

È necessario a questo punto fare una precisazione relativamente all'utilizzo nel presente lavoro del termine pagano, la cui problematicità non è necessario sottolineare. Sembra che in origine il significato del termine facesse leva sulla metafora militare della *militia Christi*, essendo i *pagani* i "civili" (letteralmente "gli appartenenti a un villaggio") che non combattevano per il trionfo della vera fede. Ben presto, tuttavia, il sostantivo passò a indicare gli abitanti delle campagne, tra i quali le vecchie credenze erano maggiormente diffuse – per poi essere applicato, di lì a poco, a tutti i non-credenti in generale<sup>13</sup>.

Quando usato dalla critica moderna, dunque, il termine "pagano" risulta senza dubbio inappropriato: non soltanto perché esso costringe in qualche modo ad assumere il punto di vista della parte che lo ha inventato a fini polemicici (nessun pagano si sarebbe infatti mai definito tale), ma anche perché le maglie del concetto risultano talmente larghe da non riuscire a trattenere le molteplici differenze e sfumature presenti nel vasto campo di quanti non avevano ricevuto il battesimo e non erano intenzionati a farlo. Non stupisce dunque che qualcuno si sia addirittura spinto a negare che il termine sia in grado di riferirsi ad alcuna realtà concreta, ma vada inteso piuttosto come una pura categoria retorica usata per semplificare e ridurre a unità il multiforme universo spirituale romano<sup>14</sup>.

---

1915 (qui vol. 2, p. 54), la *Vita* risalirebbe al VI secolo, ma forse è da preferire una redazione più tarda, anche se basata su un originale più antico (cfr. B. Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2005, p. 726). In ogni caso si tratta di una testimonianza di cui tenere conto.

<sup>13</sup> Sulla storia e l'uso del termine *paganus*, cfr. N. McLynn, *Pagans in a Christian Empire*, in Ph. Rousseau (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Chichester 2009, pp. 572-587; C.P. Jones, *Between Pagan and Christian*, Cambridge Mass.-London 2014, pp. 5-8; J.R. Stenger, *The "Pagans" of Late Antiquity*, in J. Lössl, N.J. Baker Brian (eds.), *A Companion to Religion in Late Antiquity*, Malden, MA, 2018, pp. 391-409, con bibliografia precedente.

<sup>14</sup> Cfr. ad esempio K. Dowden, *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, London-New York 2000, p. 3: «*Paganism*, a singular religious environment, is a word invented by the fourth-century Christians so that they can talk about 'it' in the same breath that they talk about Christianity

Tutte queste obiezioni sono certamente importanti e andranno tenute presenti nelle diverse situazioni affrontate. Tuttavia, in mancanza di alternative lessicali valide – politeista, ad esempio, è una definizione che non tiene conto della tendenza, accentuata nel periodo tardoantico, all'enteismo – e per evitare l'uso di faticose perifrasi, continueremo qui a utilizzare i termini pagano/paganesimo per riferirci a persone o credenze non riconducibili alla religione cristiana (ebrei esclusi). Si tratta del resto di una scelta che ha alle sue spalle una lunga tradizione storiografica, oltre che una qualche giustificazione in riferimento alla realtà dell'epoca: in effetti, per quanto sia evidente la componente ideologica insita nel concetto di paganesimo, è altrettanto vero che dovette certamente esistere «un gruppo relativamente coeso di non-cristiani ... che avevano in comune una visione del mondo e comportamenti sociali diversi da quelli della maggioranza dei cristiani, e che erano provvisti di rituali tra loro associabili e compatibili»<sup>15</sup>.

In Gallia il paganesimo aveva un suo carattere specifico. Se infatti l'aristocrazia e i ceti urbani si conformarono piuttosto rapidamente alle direttive emanate in campo religioso da Teodosio e dai suoi successori<sup>16</sup>, il resto della popolazione – o almeno buona parte di essa – rimase a lungo fedele al patrimonio di riti e credenze precedenti l'introduzione del cristianesimo. Come cercheremo di dimostrare, questo patrimonio non si componeva soltanto degli apporti, del tutto scontati, provenienti dalla tradizione ellenistico-romana, ma traeva una parte della propria forza – soprattutto tra gli strati rurali e nel Nord meno romanizzato – da un universo culturale di matrice celtica, mai del tutto scomparso durante i tempi della conquista e che tornò vigorosamente a riemergere nei secoli tardoantichi.

I segnali della capacità di resistenza di questo universo non erano del resto mancati fin dai primi tempi della dominazione romana: nel 69 d.C., ad esempio, nei momenti di incertezza seguiti alla morte di Nerone, un tale Maricco, *e plebe Boiorum*, ispirato direttamente dagli dèi, si proclamò egli stesso *deus e adsertor Galliarum*, riuscendo a raccogliere in questo modo un esercito di ben ottomila uomini, per lo più contadini<sup>17</sup>. Più di un secolo dopo, Ireneo di Lione (come abbiamo visto in apertura) ci informa che la lingua celtica è parlata correntemente da larghi strati della

---

and Judaism»; J.T. Palmer, *Anglo-Saxons in a Frankish World, 690-900*, Turnhout 2009, p. 114: «'Paganism' as a category is simply a Christian construct established to create a dichotomy between civilized, urban Christianity and the beliefs and practices of people in the countryside».

<sup>15</sup> G.A. Cecconi, *Pagani e cristiani nell'Occidente tardoantico. Quattro studi*, Roma 2012, pp. 11-12; su posizioni simili, cfr. già B. Filotas, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*, Toronto 2005, pp. 12-20.

<sup>16</sup> Con qualche eccezione notevole, come dimostra il caso del poeta Rutilio Namaziano, cfr. *Red.* 1.439-452.

<sup>17</sup> Tac., *Hist.* 2.61.

popolazione e da altre testimonianze apprendiamo che essa continuò a essere utilizzata in territorio gallico ancora sul finire del IV e addirittura nel V secolo<sup>18</sup>.

Ma furono in particolare gli eventi del III secolo a contribuire in maniera decisiva al riemergere di questo fondo pre-romano: le invasioni e la grave crisi economica e militare che esse comportarono costituirono in effetti un vero e proprio punto di rottura nella storia di questa parte dell'impero, innescando meccanismi sociali e psicologici di vasta e durevole portata. Nelle regioni settentrionali (in particolare nell'area belgica e armoricana), dove gli attacchi barbarici colpirono con maggiore intensità, le conseguenze di questa situazione investirono e modificarono la fisionomia stessa della vita quotidiana – tanto di quella individuale che di quella associata. Qui le esigenze difensive, fattesi assolutamente pressanti dopo il crollo del *limes* e il tentativo di riorganizzazione dell'impero da parte di Diocleziano, finirono per assorbire la parte di gran lunga maggiore delle risorse non soltanto economiche della popolazione e condussero a una radicale trasformazione dei costumi. La percezione del pericolo e la condizione di crescente insicurezza portarono al progressivo abbandono delle ville, una delle forme caratteristiche del modo di vivere romano; e anche quando non furono del tutto abbandonate esse persero molto del loro antico splendore, divenendo delle pallide imitazioni delle grandi residenze (quelle sì ancora fiorenti) sparse un po' dappertutto nella Gallia meridionale<sup>19</sup>. Dal canto loro le città, esposte ormai a ripetuti attacchi, dovettero provvedersi in tutta fretta di una cinta muraria, adoperando all'occorrenza materiale di reimpiego proveniente da edifici già danneggiati o non strettamente indispensabili come i templi, andando così ad intaccare un altro dei simboli emblematici della romanizzazione della regione<sup>20</sup>.

In questi territori, poi, in particolar modo nella Gallia nord-orientale, nel corso del III e soprattutto del IV secolo una retorica orientata decisamente verso i valori della guerra si sostituì all'esaltazione dei valori civili dominante nei primi due secoli della conquista: la massiccia presenza di truppe lungo la frontiera renana e la preoccupazione difensiva diventata preminente giustificano il cambiamento di sensibilità dei gruppi dirigenti, ora più inclini a esibire simboli di inequivocabile significato militare piuttosto che a celebrare virtù ireniche o a esaltare i valori dell'arte. Le armi che a partire dalla seconda metà del IV secolo fanno la loro comparsa nei corredi funebri delle personalità più in vista illustrano bene questo cambio di atteggiamento: in un mondo in cui l'incolumità personale e la sicurezza pubblica non potevano più essere garantite, l'*élite* cominciò ad assumere direttamente le funzioni di difesa del territorio, dedicandosi all'organizzazione di eserciti

---

<sup>18</sup> Cfr. Hier., *Comm. ad Gal.* 2.3.9; Sulp. Sev., *Dial.* 1.27.4.

<sup>19</sup> Cfr. E. Louis, *A De-romanized Landscape in Northern Gaul: The Scarpe Valley from the Fourth to the Ninth Century A.D.*, in W. Boden, L. Lavan, C. Machado (eds.), *Recent Research on the Late Antique Countryside*, Leiden-Boston 2004, p. 489.

<sup>20</sup> Cfr. A. Rousselle, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990, pp. 60-61.

personali o alla fortificazione delle proprie dimore e fornendo così un contributo essenziale alla militarizzazione della società gallica tra IV e V secolo<sup>21</sup>.

Il terreno perso da Roma non rimase naturalmente vacante: tra le crepe che si aprirono sulla liscia superficie del sogno imperiale riapparvero, come fantasmi del passato, riferimenti e richiami provenienti da una cultura diversa, da un mondo che il successo economico e l'ottimismo romanocentrico dei ceti dirigenti aveva relegato ai margini ma non cancellato. Le alternative che erano state proposte – e più spesso imposte – dai vincitori potevano durare finché il sistema sociale e culturale di cui erano espressione manteneva intatti prestigio e forza: quando, nel corso del III secolo, esso cominciò a manifestare i primi, allarmanti segni di cedimento, dal passato celtico, pre-romano – di cui non si era evidentemente persa la memoria – riemerse un sedimento di riti, un deposito attivo di miti e valori che il contatto prolungato con Roma aveva in parte modificati, ma che non erano andati perduti; essi tornavano ora in superficie, legittimati dal fallimento di un modello in via di esaurimento<sup>22</sup>.

Il fondo celtico poté dunque tornare a riemergere, a orientare l'orizzonte mentale degli abitanti della Gallia e a caratterizzare la loro esperienza religiosa; ma per decifrare compiutamente questa esperienza è necessario portare in piena luce anche un'altra componente, il cui peso nella storia della Gallia tardoantica non è stato ancora del tutto riconosciuto. Si tratta di quel vero caleidoscopio di miti, riti e tradizioni che si riversò sulla Gallia in seguito alla nuova ondata di invasioni del V secolo – ben più consistenti e dagli effetti ben più duraturi rispetto a quelle del III. Questi apporti si innestarono sul patrimonio di credenze preesistenti – celtiche, romane o cristiane che fossero – e produssero risultati sorprendenti<sup>23</sup>.

In realtà, perché avvenisse l'incontro tra la vecchia società provinciale e l'irrequieto universo barbarico non fu necessario attendere il definitivo crollo di Roma: già nel corso del IV secolo, infatti, la lunga frontiera renana aveva visto nascere e svilupparsi – soprattutto nell'area belgica –

---

<sup>21</sup> Cfr. S. Esmonde Cleary, *The Roman West, AD 200-500: An Archaeological Study*, Cambridge 2013, pp. 79-90; Ch. Wickham, *Un pas vers le Moyen Âge? Permanences et mutations*, in P. Ouzoulias et al. (éd.), *Les campagnes de la Gaule à la fin de l'Antiquité*, Antibes 2001, p. 560.

<sup>22</sup> Sul riemergere, soprattutto a partire dal III secolo, di culti e tecniche caratteristici dell'età del Ferro, cfr. J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, (trad. it.), Torino 1977, p. 107 e pp. 196-198; P.S. Wells, *The Barbarians Speak: How the Conquered Peoples Shaped Roman Europe*, Princeton-Oxford 1999, pp. 196-198; R. Barcellona, *Una società allo specchio: la Gallia tardoantica nei suoi concili*, Soveria Mannelli 2012, p. 192. Sui limiti della romanizzazione del mondo celtico, cfr. A. Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975, pp. 50-73, mentre sul mantenimento della propria identità peculiare da parte delle province dell'impero e della scarsa integrazione di ampie frange della popolazione al sistema globale di Roma, cfr. M. Humphries, *The Shapes and Shaping of the Late Antique World: Global and Local Perspectives*, in Rousseau, *Companion to Late Antiquity*, pp. 100-104.

<sup>23</sup> Cfr. Cecconi, *Pagani e cristiani*, pp. 163-167.

un tipo di civiltà nuova, nella quale stili locali o tipicamente romani si combinavano con specifici apporti oltrerenani, nell'uso, ad esempio, di particolari unità abitative, nella produzione di manufatti, gioielli, ceramiche, armi. La presenza stessa di soldati di origine barbarica sul suolo gallico non doveva essere del resto esigua, tenuto conto del vasto impiego da parte del governo imperiale di mercenari e federati<sup>24</sup>. Le invasioni e gli stanziamenti di popolazioni barbariche nel corso del V secolo fecero il resto.

La distinzione tra mondo celtico e mondo germanico, che era stata introdotta *manu militari* dalla conquista romana, tornò a farsi incerta<sup>25</sup>: il crollo finale della frontiera renana sul finire del 405<sup>26</sup> e la massiccia immissione di *gentes* barbariche in territorio gallico resero possibile la ricostituzione di quello che sotto vari aspetti era un unico grande insieme culturale, nel quale – come vedremo – gli scambi e le interazioni potevano avvenire senza eccessive difficoltà.

La ricostituzione di questo campo culturale, tuttavia, risulta pienamente comprensibile soltanto quando la si interpreti come un episodio di quella lunga catena di movimenti che superano di molto lo spazio propriamente germanico e che sono riassunti nell'espressione “Grandi Migrazioni”: un processo storico di enorme portata, nel quale furono coinvolte anche popolazioni nomadiche provenienti da luoghi lontanissimi – dal cuore stesso dell'Asia. L'arrivo in Occidente di Unni, Sarmati e Alani costringe perciò l'osservatore che voglia esplorare i caratteri originali della cultura religiosa della Gallia tardoantica ad allargare il proprio sguardo, a spostare la linea dell'orizzonte molto più in là.

Come noto, l'adozione di una prospettiva eurasiatica e di un metodo comparativo di ricerca per interpretare fenomeni che ricorrono in spazi e tempi vastissimi fu suggerito da Carlo Ginzburg nella ricerca sull'origine dello stereotipo del sabba<sup>27</sup>; si tratta di una prospettiva e di un metodo di ricerca che presentano evidentemente molte difficoltà – prima di tutto linguistiche – ma che appaiono in qualche modo necessari quando si affrontino le importanti questioni poste dagli imponenti movimenti migratori che sono il tratto distintivo dei secoli tardoantichi.

---

<sup>24</sup> Cfr. M. Kazanski, *Les Germains de l'Elbe-Oder-Vistule et la Gaule au Bas-Empire*, in *Antiquités Nationales* 22/23 (1990/1991), pp. 111-127; Id., *La Gaule et le Danube à l'époque des Grandes Migrations*, in J. Tejral, H. Friesinger, Id. (Hrsg.), *Neue Beiträge zur Erforschung der Spätantike im mittleren Donauraum*, Brno 1997, pp. 285-302.

<sup>25</sup> H. Schutz, *The Prehistory of Germanic Europe*, New Haven 1983, pp. 337-347; P.S. Wells, *Beyond Celts, Germans and Scythians: Archaeology and Identity in Iron Age Europe*, London 2001, pp. 114-118; B. Maier, *The Celtic and Germanic West and North*, in Lössl, Baker-Brian, *Companion to Religion*, p. 99.

<sup>26</sup> E non del 406, come in genere si ritiene in base a un passo famoso della *Cronaca* di Prospero di Aquitania (1230, ed. Th. Mommsen, MGH AA 9); cfr. M. Kulikowski, *Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain*, in *Britannia* 31 (2000), pp. 325-331, per la data del 405.

<sup>27</sup> C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989 (Milano 2017<sup>2</sup>).

Le popolazioni nomadiche giunte in Europa sono state a lungo oggetto di giudizi storiografici sbrigativi – in particolare agli Unni non è stato riconosciuto altro ruolo che di aver sconvolto in maniera irreversibile gli equilibri tra Roma e le altre popolazioni barbariche, creando così le condizioni per il crollo della *pars Occidentis*. Gli Unni hanno certamente giocato un ruolo non marginale nella fine dell'impero romano, ma l'egemonia militare che per circa ottant'anni seppero imporre a barbari e romani dovrebbe indurre a maggiore cautela nel formulare giudizi sul loro grado di civiltà e organizzazione sociale e a riconsiderare l'idea che gli scambi culturali tra mondo romano e mondo nomadico siano avvenuti in un'unica direzione.

Un tentativo di modificare questo approccio, evidenziando il ruolo decisivo che il mondo nomadico delle steppe avrebbe avuto nella creazione della società feudale europea (in particolar modo del regno franco) è stato fatto di recente dallo storico neozelandese Hyun Jin Kim. Malauguratamente, se alcune delle osservazioni contenute in *The Huns, Rome and the Birth of Europe* (2013) rappresentano senza dubbio delle avvertenze metodologiche condivisibili (come quella che invita a includere la storia dell'impero romano e della sua fine in Occidente all'interno di una narrazione "globale", che coinvolga Cina, India, impero persiano e imperi nomadici<sup>28</sup>), il desiderio da parte dell'autore di dimostrare ad ogni costo l'importanza dell'impero unno nella formazione dell'Europa medievale lo porta a sbilanciare l'opera in direzione opposta e a trarre conclusioni spesso inaccettabili<sup>29</sup>.

Non sono comunque mancate, anche prima del tentativo di Kim, opere che abbiano cercato di rintracciare – con un metodo però più convincente – influssi e apporti nomadici nella storia dell'Europa occidentale (soprattutto in Gallia) tra la fine dell'antichità e l'inizio del Medioevo. Nel suo libro *A History of the Alans in the West*, apparso nei primi anni Settanta del secolo scorso, ad esempio, Bernard Bachrach, oltre a richiamare l'attenzione sull'importanza che questo popolo ebbe nelle vicende politiche della Gallia del V secolo, dedicò alcune significative pagine alle influenze che gli Alani avrebbero esercitato anche in campo artistico e militare<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> H.J. Kim, *The Huns, Rome and the Birth of Europe*, Cambridge 2013, p. 2; cfr. anche M. Humphries, *Late Antiquity and World History: Challenging Conventional Narratives and Analyses*, in *Studies in Late Antiquity* 1/1 (2017), pp. 8-37, e il recente volume a cura di N. Di Cosmo, M. Maas, *Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity: Rome, China, Iran, and the Steppe, ca. 250-750*, Cambridge 2018.

<sup>29</sup> Ad esempio, poiché la dimensione sacrale della regalità rappresenterebbe un tratto tipico di molti imperi nomadi dell'Asia centrale, tra cui quello unno, Kim afferma che il carattere sacro della dinastia merovingia deriverebbe in ultima analisi dalla concezione nomadica del potere – ben più importante, a suo dire, di quella romana o germanica. Per una critica di questo e altri passaggi del libro di Kim, cfr. l'equilibrata recensione di D. Forsman in *Journal of Late Antiquity* 7/2 (2014), pp. 367-369.

<sup>30</sup> B.S. Bachrach, *A History of the Alans in the West: From Their First Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages*, Minneapolis 1973, pp. 74-119. Quello stesso anno vide anche la pubblicazione dell'importante studio, edito postumo, di Otto Maenchen-Helfen, *The World of the Huns: Studies in Their History and Culture*, Berkeley-Los Angeles-London.

Ma è stato l'archeologo francese Edouard Salin a individuare con chiarezza i termini della questione. Nel quarto volume della sua monumentale *Civilisation mérovingienne* egli rintracciò, già nel 1959, la presenza massiccia di temi e motivi originari delle steppe asiatiche o addirittura dell'estremo Oriente in molti dei manufatti prodotti in Gallia nel corso dell'età merovingia<sup>31</sup>. Il suo acume e la conoscenza straordinaria dei materiali portarono inoltre Salin ad affermare che nei temi e nelle rappresentazioni diffuse dall'arrivo di popolazioni nomadiche quali Unni ed Alani era addirittura possibile percepire una certa qual aria di familiarità con analoghi motivi già presenti nell'arte celtica prima della conquista romana: tradizioni artistiche legate ad antiche narrazioni mitologiche e a rituali arcaici, marginalizzati ma non scomparsi durante i primi secoli dell'era volgare, tornavano in primo piano nell'epoca delle invasioni. Secondo Salin il sottofondo euroasiatico era lo stesso: ad esso era riconducibile tanto la cultura celtica ancora attiva e vitale in Gallia dopo secoli di dominazione romana quanto quella delle popolazioni nomadiche provenienti da est<sup>32</sup>.

La strada aperta da Salin, e in parte anche da Bachrach, non è stata però, ad oggi, ancora sufficientemente esplorata: in particolare, è mancato uno studio che indagasse – come Salin aveva fatto con i manufatti artistici – le influenze che i nomadi dell'Asia esercitarono in campo religioso tanto sulla popolazione gallo-romana che su altri gruppi barbarici presenti in Gallia nei secoli tardoantichi. Anche l'invito fatto dal grande studioso delle civiltà centro-asiatiche Jean-Paul Roux a considerare «la richesse des substrats laissés en France par les nomades asiatiques»<sup>33</sup> è caduto sostanzialmente nel vuoto o si è arrestato a qualche semplice suggestione, priva però di reale approfondimento storico<sup>34</sup>. È chiaro che si tratta di una questione tutt'altro che oziosa e niente affatto limitata al solo periodo tardoimperiale: si tratta, tra l'altro – come Clive Tolley ha sottolineato<sup>35</sup> – di ricercare l'anello di congiunzione con le successive, innegabili attestazioni di culti e rituali a sfondo sciamanico presenti nella cultura popolare europea, medievale e moderna<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> E. Salin, *La civilisation mérovingienne*, IV, *Les croyances*, Paris 1959, ad es. p. 186: «Il est certain que les mouvements d'est en ouest opérés par les Huns et plus tard par les Avars ont facilité la venue en Occident de traditions nées dans la plus lointaine Asie».

<sup>32</sup> Salin, *Civilisation mérovingienne*, IV, p. 23.

<sup>33</sup> J.-P. Roux, *La religion des peuples de la steppe*, in *Popoli delle steppe: Unni, Avari, Ungari*, Settimane CISAM 35, Spoleto 1988, pp. 524-525.

<sup>34</sup> Una luminosa eccezione è rappresentata dall'articolo di M. Bertolotti, *Le ossa e la pelle dei buoi: un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, in *Quaderni storici* 41 (1979), pp. 470-499, su cui ritorneremo.

<sup>35</sup> C. Tolley, *Shamanism in Norse Myth and Magic*, 2 voll., Helsinki 2009, I, pp. 1-2.

<sup>36</sup> Il caso più celebre è senza dubbio quello indagato da Carlo Ginzburg ne *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966, poi ripreso e ampliato dallo stesso Ginzburg nel già citato *Storia notturna* e in numerosi altri saggi, tra cui segnaliamo in particolare: *Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia*, in P. Jackson (ed.), *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, Stockholm 2016, pp. 35-51. Ma gli esempi potrebbero moltiplicarsi: cfr. G. Klaniczay, *Shamanistic Elements in Central European Witchcraft*, in B.P. Levack (ed.), *New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology*, vol. 5: *Witchcraft, Healing, and Popular Diseases*, New

Il presente lavoro si propone dunque di indagare le alchimie religiose che presero forma nel crogiolo umano e culturale che fu la Gallia dei secoli tardoantichi. Si tratta di una prospettiva quasi del tutto inedita: la specificità di questa regione all'interno dell'impero romano d'Occidente è stata qui riconosciuta e ricondotta all'interazione di tradizioni molto diverse, che trovarono punti di contatto molteplici producendo risultati assolutamente originali – alcuni dei quali, particolarmente significativi, saranno singolarmente analizzati nei capitoli che seguono.

Come noto, la retorica imperiale si sforzò, attraverso un'imponente operazione ideologica, di costruire l'immagine di una perfetta omogeneità culturale all'interno dei confini di Roma, e l'operazione ebbe un successo particolare in Gallia grazie all'entusiastica adesione delle classi colte e dell'aristocrazia: ma si trattava di un racconto parziale, che trascurava deliberatamente difficoltà e resistenze. Tuttavia queste non mancarono, e quando si provi a sondare con più attenzione la superficie del discorso ufficiale è possibile intuirne l'ampiezza.

È necessario prendere coscienza dei limiti del processo di romanizzazione. La conquista non riuscì a spazzare via il fondo culturale celtico: in parte lo assorbì, in parte lo marginalizzò; ma quando, a partire dal III secolo, e in modo ancor più evidente nel corso del V, l'impalcatura su cui si reggeva il progetto universale di Roma s'incrinò fino a spezzarsi, questo fondo tornò a rifluire con forza<sup>37</sup>. Le difficoltà di funzionamento del sistema vennero in effetti amplificate dalle fortissime pressioni alle frontiere: le popolazioni barbariche che si affacciarono, dapprima in piccoli gruppi, e poi in numero sempre maggiore sul suolo gallico, prendendone possesso, contribuirono in modo decisivo all'esplosione delle vecchie contraddizioni.

Si trattava di popolazioni germaniche, certo; alcune di queste avevano già ufficialmente aderito al cristianesimo (per lo più ariano<sup>38</sup>) prima del loro stanziamento in Gallia, senza però per questo

---

York-London 2001, pp. 267-292; W. Behringer, *Chonrad Stoecklin und die Nachtschar: Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit*, München 1994; E. Pócs, *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest 1999; E. Wilby, *Cunning Folk and Familiar Spirits: Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*, Brighton-Portland 2005; Ead., *The Visions of Isobel Gowdie: Magic, Witchcraft and Dark Shamanism in Seventeenth-Century Scotland*, Brighton 2010.

<sup>37</sup> Cfr. J. Webster, *At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements in Post-Conquest Gaul and Britain*, in *Britannia* 30 (1999), pp. 1-20; Wells, *The Barbarians Speak*, p. 95; Id., *How Ancient Europeans Saw the World: Vision, Patterns, and the Shaping of the Mind in Prehistoric Times*, Princeton-Oxford 2012, pp. 222-224, oltre che le fondamentali osservazioni espresse a questo proposito da S. Mazzarino, *La democratizzazione della cultura nel 'Basso Impero'* (1960), rist. in Id., *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, 2 voll., Roma 1974-80, I, pp. 74-98 (sul concetto di "democratizzazione della cultura", cfr. il volume 9 (2001) di *Antiquité Tardive*).

<sup>38</sup> Scelgo di utilizzare il tradizionale termine "ariano", invece di "omeo" (da ὅμοιος, in quanto il Figlio è "simile" al Padre), per designare il tipo di cristianesimo – codificato nel doppio concilio di Rimini/Seleucia del 359 e approvato nel sinodo di Costantinopoli del 360 – a cui si convertirono i Visigoti al momento del loro ingresso nell'impero (e, dopo di loro, anche altre *gentes* barbariche; cfr. cap. 2). Per quanto si trattasse

spezzare i profondi legami con il proprio passato pagano. Ma si trattava anche di popoli di ben altra provenienza, che recavano con sé culti e tradizioni di un mondo più lontano – eppure, per certi versi, assai vicino: nella loro corsa verso occidente, le popolazioni nomadiche dell’Asia portarono con sé rituali e credenze che si innestarono su un fondo di pratiche e comportamenti non del tutto dissimile – come se le parti di una preesistente unità culturale tornassero a ricomporsi. L’incontro tra lo strato culturale celtico che aveva resistito alla colonizzazione di Roma e il patrimonio di miti provenienti dal mondo barbarico creò un ambiente religioso tenace, capace di resistere a lungo all’attività di evangelizzazione e di modificare almeno in parte le forme che il cristianesimo assunse in Gallia nei secoli tardoantichi e altomedievali.

I sei capitoli in cui si articola il presente lavoro permetteranno di seguire il percorso sopra descritto attraverso l’analisi di diverse situazioni, dalla Gallia meridionale – più aperta agli influssi della romanizzazione e, conseguentemente, della successiva cristianizzazione – al settentrione, maggiormente barbarizzato e deromanizzato.

Nel primo capitolo verranno messe in luce le difficoltà che la Chiesa cattolica incontrò nella sua attività di evangelizzazione al di fuori degli spazi urbani. Attraverso l’analisi di fonti di natura e provenienza diversa – come racconti agiografici, canoni sinodali, capitolari regi e opere letterarie – si cercherà di documentare come in mancanza di uomini e di mezzi adeguati alla missione le campagne della Gallia abbiano continuato a mantenere a lungo una propria fisionomia religiosa, ben distinta da quella della città, e a conservare pratiche di culto peculiari, del tutto incompatibili con gli obblighi della fede cristiana.

Nel secondo capitolo saranno analizzati alcuni dei fattori che determinarono un rallentamento nel processo di cristianizzazione nella Gallia meridionale, regione nella quale vennero formandosi nel corso del V secolo il regno visigoto e quello burgundo. Qui una larga parte della popolazione barbarica dovette infatti restare a lungo legata alle proprie tradizioni pagane, favorita in questo dallo scarso spirito di proselitismo della Chiesa ariana dei due regni e dall’adozione di una legislazione assai più accomodante, rispetto a quella imperiale, in campo religioso. L’interpretazione inedita di un manufatto risalente al VI secolo potrà contribuire a documentare la perdurante commistione di elementi pagani ed elementi cristiani in questa zona della Gallia.

Nel terzo capitolo la ricerca si sposterà più a nord, nello specifico ad Arras, nella *Belgica Secunda*. Partendo da una scoperta archeologica recente, si cercherà di spiegare un rito, eseguito sul finire del

---

in sostanza di una formula solo moderatamente subordinazionista (ben lontana, quindi, dall’insegnamento originale di Ario), i fautori del credo niceno continuarono a riferirsi ad essa come a una forma di arianesimo fino ad epoca piuttosto tarda (VI secolo), cosa che ne giustifica di fatto l’uso anche in questa sede, oltre che per motivi di chiarezza espositiva (cfr. i diversi contributi raccolti in G.M. Berndt, R. Steinacher (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham 2014).

IV secolo, che prevedeva l'esposizione e la manipolazione di cadaveri – umani e animali – all'interno di un recinto sacro. L'attribuzione di un tale rito alla sola presenza di federati germanici non sembra in grado di dare conto delle numerose e profonde analogie con un altro rituale, diffuso nella Gallia nord-orientale e sicuramente riconducibile alla tradizione celtica della regione. È probabile, come si cercherà di dimostrare, che il rito di Arras non sia il risultato di una semplice importazione di culti dai territori d'oltreoceano, ma sia piuttosto il singolare prodotto dell'incontro tra mondi religiosi affini e afferenti a un medesimo linguaggio mitico e rituale risalente a un tempo precedente la conquista romana.

Il quarto capitolo tornerà sulla spettacolare tomba di Childerico a Tournai, non lontano da Arras, cuore del primo nucleo insediativo del *regnum Francorum*. Vedremo come nel suo monumento funebre il padre di Clodoveo abbia adottato un linguaggio simbolico capace di rivolgersi contemporaneamente alle diverse componenti della società della Gallia nord-orientale sul finire dell'impero: insieme a una tradizione romana e a una altrettanto evidente tradizione germanica, nella tomba sono infatti ravvisabili anche elementi propri di una cultura nomadica orientale, oltre che il recupero di una tradizione locale celtica. Si tenterà inoltre di dimostrare che, contrariamente a quanto si è cercato di suggerire ultimamente, uno dei caratteri distintivi e peculiari della tomba di Childerico – la sepoltura cioè, insieme col re, della sua cavalcatura personale – non possa essere interpretata in alcun modo come un semplice elemento del corredo funerario, ma vada intesa, in maniera complementare, come espressione di una specifica credenza religiosa legata al ruolo psicopompo dell'animale nella cultura germanica.

Nel quinto capitolo ci sposteremo più ad ovest, nella regione della Gallia dove forse con maggior tenacia si era conservato il patrimonio culturale celtico nei secoli di dominazione romana – ovvero l'Armorica. Questa regione fu uno dei centri principali delle rivolte contadine, note con il termine di *Bagauda*, che interessarono la Gallia e la Spagna nel corso del III e V secolo e furono caratterizzate da un'opposizione netta alla dominazione romana, oltre che da un recupero delle tradizioni celtiche locali. Vedremo inoltre come l'arrivo e lo stanziamento in quest'area di popolazioni barbariche – in particolare centroasiatiche, come gli Alani – abbia comportato, insieme con un'accelerazione del fenomeno di recupero del sottofondo celtico, anche l'innesto, su di esso, di temi e motivi provenienti dalle steppe, che in alcuni casi poterono perfino confluire in leggende e racconti relativi a santi cristiani.

Il sesto capitolo, infine, prenderà le mosse dall'analisi di un rito ampiamente documentato per il periodo tardoantico, in particolare per l'area gallica – ovvero le mascherate animalesche per l'inizio del nuovo anno. Una di queste maschere, quella del cervo – talmente caratteristica da diventare parte di un'espressione idiomatica per riferirsi a questi travestimenti (*cervulum facere*) – potrebbe

essere il risultato di una tradizione molto più antica, riconoscibile in diverse aree del continente eurasiatico, nella quale questo animale aveva un ruolo essenziale nei riti propiziatori delle comunità di cacciatori. È possibile, inoltre, che l'arrivo in Gallia di popolazioni asiatiche ancora strettamente legate a quel patrimonio simbolico abbia potuto dare nuova forza alla simbologia connessa con l'antico culto del cervide, rivificando così tradizioni autoctone più antiche.

Quelle che vescovi e missionari registravano e denunciavano con accenti accorati nelle loro omelie e nei libri penitenziali non erano dunque pratiche estemporanee, divertimenti innocui o semplici sopravvivenze culturali – ma, spesso, un vero e proprio «act of worship»<sup>39</sup>: per Cesario di Arles, i cui sermoni rappresentano una delle fonti più importanti per questo periodo, queste tradizioni erano pericolosi lasciti del passato pagano, *quia ista consuetudo ... de paganorum observatione remansit*<sup>40</sup>. Cinque secoli dopo gli farà eco Burcardo di Worms condannando le pratiche e i festeggiamenti per l'inizio del nuovo anno, le tanto vituperate calende di gennaio: *omnis haec observatio paganorum est*<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to the Eighth Centuries*, New Haven-London 1997, p. 38; cfr. anche J.-C. Schmitt, “*Religion populaire*” et culture folklorique, in *Annales ESC* 31 (1976), p. 946: «[R]ien n'est “survécu” dans une culture, tout est vécu ou n'est pas. Une croyance ou un rite ne sont pas la combinaison de reliquats et d'innovations hétérogènes, mais une expérience n'ayant de sens que dans sa cohésion présente».

<sup>40</sup> Cfr. *Serm.* 13.4; 33.4; 46.8 (ed. G. Morin, Turnholti 1953).

<sup>41</sup> *Decretum* 10.15 (PL 140.835D).

## I.

### “*Numquam tu, Romane, consuetudines nostras evellere poteris*”

#### Cristianesimo e paganesimo delle campagne

##### I.

Una terribile pestilenza sta devastando le campagne: il morbo dilaga senza che nulla possa fermarlo, l'arte medica è impotente, gli animali muoiono uno dopo l'altro. I pastori Egone e Bucolo se ne disperano, stanno perdendo tutte le loro bestie, mentre osservano increduli che quelle di Titiro vengono inspiegabilmente risparmiate: *Dic age, Tityre, / quis te surripuit cladibus his deus?* (vv. 101-102), chiedono al pastore fortunato.

La risposta non si fa attendere: a salvare il gregge è stato il segno della croce, tracciato sulla fronte di ogni animale (vv. 109-110: *Hoc signum, mediis frontibus additum, / cunctarum pecudum certa salus fuit*). Il dio che ha reso possibile questo prodigio è il Dio dei cristiani, il Cristo, per onorare e pregare il quale – spiega Titiro – non serve macchiare gli altari con il sangue delle vittime, ma è sufficiente la fede e una semplice *purificatio* dell'anima (vv. 114-120: *Si tamen hunc Deum / exorare velis, credere sufficit: / votum sola fides iuvat. / Non ullis madida est ara cruoribus, / nec morbus pecudum caede reppellitur: / sed simplex animi purificatio / optatis fruitur bonis*). Di fronte alla facilità della conversione prospettata da Titiro – e agli strabilianti vantaggi che essa offre – Egone e Bucolo abbracciano senza indugio la nuova fede (vv. 121-122: *Haec si certa probas, Tityre, nil moror, / quin veris famuler religionibus*) con la speranza, naturalmente, che la devastante pestilenza si arresti e risparmi le loro bestie; i tre decidono infine di mettersi in cammino, per raggiungere una chiesa o una cappella poco distante (v. 126: *summi templa Dei*).

Questo edificante racconto costituisce l'unica opera superstite di Severo Santo Endelechio – un breve componimento di 33 strofe asclepiadee (per un totale di 132 versi), noto con il titolo *De mortibus boum*<sup>42</sup>. L'autore è per noi oggi poco più che un nome: sappiamo soltanto che era di origine gallica (forse aquitanica) e che svolse a Roma la sua attività di maestro di retorica sul finire del IV secolo, intrattenendo rapporti di amicizia con alcuni rappresentanti di quella fiorente intellettualità gallo-romana di cui egli stesso poteva dirsi membro<sup>43</sup>. L'alto grado di letterarietà e

---

<sup>42</sup> Per il testo del poema si veda l'edizione in *Anthologia Latina sive Poesis Latinae supplementum*, ediderunt F. Buecheler et A. Riese, *Fasciculus II: Reliquorum librorum carmina*, Lipsiae 1906<sup>2</sup>, pp. 334-339.

<sup>43</sup> Paolino di Bordeaux, il futuro vescovo di Nola, riconosce di dovere proprio a Endelechio la stesura del suo panegirico in onore di Teodosio (*Ep.* 28.6). Per l'identificazione di questo Endelechio con l'autore del *De mortibus boum*, cfr. W. Schmid, *Tityrus Christianus: Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 96 (1953), pp. 120-122 (ora in K. Garber (Hrsg.), *Europäische Bukolik und Georgik*, Darmstadt 1976, pp. 44-121); F. Corsaro, *L'autore del de mortibus boum*, *Paolino da Nola e la politica religiosa di Teodosio*, in *Orpheus* 22 (1975), pp. 3-26; I. Warburg, *Proposals for the Textual Tradition of the Poem De mortibus boum by Severus Sanctus Endelechius*, in *Rheinisches Museum* 158 (2015), pp. 186-187.

stilizzazione dell'opera non impedisce di rintracciare in essa dei riferimenti a un contesto storico preciso; in particolare, l'accenno ai *summi templa Dei* è molto interessante: la presenza di una chiesa o di una cappella nelle vicinanze del luogo in cui i tre pastori s'incontrano (v. 127: *non longam ... viam*) potrebbe infatti essere un indizio – prezioso – della diffusione materiale del cristianesimo nelle campagne della Gallia tra IV e V secolo. Che tuttavia si tratti ancora di un fenomeno ai suoi inizi sarebbe dimostrato proprio dalla definizione del Dio cristiano che Titiro fornisce ai due amici: *magnis qui colitur solus in urbibus* (v. 106). Il Dio cristiano è, prima di tutto, un dio cittadino.

Il passaggio va ovviamente letto con prudenza dal momento che appare fin troppo evidente la dipendenza del dialogo dal modello virgiliano della prima *Ecloga*<sup>44</sup>. Ma come alla base del canto di Titiro e Melibeo ci sono, come noto, le espropriazioni di terre decretate da Ottaviano all'indomani delle guerre civili, allo stesso modo sembra che anche nel *carmen* di Endeleshio si possa intravedere un accadimento assolutamente reale, vale a dire lo scoppio di una violenta epizoozia che, manifestatasi dapprima in territorio pannonico, è giunta poi attraverso l'Illirico fino in Gallia, dove il poema è quasi certamente ambientato<sup>45</sup>. Non si può allora escludere che anche l'accenno alla dimensione pressoché esclusivamente cittadina della religione cristiana contenuto nel *De mortibus boum* faccia riferimento alla situazione della Gallia sul finire del IV secolo: un arcipelago di città più o meno conquistate alla causa cristiana – specie dopo gli effetti della legislazione teodosiana – con le campagne ancora in larga misura estranee al messaggio della nuova religione.

Un ulteriore elemento s'impone poi all'attenzione e riguarda il tipo di cristianesimo di cui Titiro si fa promotore. È difficile dire se l'estrema semplificazione dei gesti e dei significati messi in scena rispecchiasse l'idea che della nuova religione si era fatto lo stesso Endeleshio, o se quest'ultimo abbia piuttosto cercato di riprodurre, in maniera mimetica, le concezioni religiose di un gruppo di pastori illetterati. Sta di fatto che l'immagine che si ricava dal dialogo è quella di una religione banalizzata, i cui simboli – nello specifico il segno della croce – non sono intesi nel loro significato anagogico e figurale, bensì come amuleti capaci di proteggere dai pericoli e garantire sicurezza a uomini e animali in virtù di un loro intrinseco potere speciale. Lo stesso Dio cristiano sembra

---

<sup>44</sup> Sugli aspetti letterari del *carmen* di Endeleshio, cfr. T. Alimonti, *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel De mortibus boum di Endeleshio*, Torino 1976.

<sup>45</sup> Cfr. Schmid, *Tityrus Christianus*, p. 122; A.D. Lee, *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Sourcebook*, London-New York 2016<sup>2</sup>, p. 134; C. White, *Early Christian Latin Poets*, London-New York 2000, p. 70. I versi di Endeleshio sembrano in effetti fare riferimento a un avvenimento realmente accaduto: cfr. vv. 21-24: *Haec iam dira lues serpere dicitur. / Pridem Pannonicos, Illyricos quoque / et Belgas graviter stravit, et impio / cursu nos quoque nunc petit.*

assumere i tratti di una divinità della vegetazione, un “Signore degli animali” da invocare nei momenti di necessità e da cui attendersi un aiuto immediato ed efficace<sup>46</sup>.

Modelli letterari a parte, non può in ogni caso sfuggire la componente allegorica del testo di Endeuchio, evidentemente costruito sulla base della metafora evangelica del buon pastore, con il gregge dei fedeli contrapposto alla massa dei non credenti, esposta all’azione mortifera del peccato. Tuttavia, le concezioni espresse dai pastori del dialogo non dovevano essere troppo distanti dal modo d’intendere la religione cristiana di una buona parte dei fedeli del tempo, se è vero che le stesse credenze compaiono – al di fuori di ogni allegoria – anche in alcuni componimenti di Paolino di Nola, scritti in onore del patrono della città, san Felice. Anche Paolino mette in scena eventi e situazioni in cui l’invocazione al santo da parte dei *rustici* è immediatamente efficace in situazioni di pericolo per gli animali e la gratitudine per l’intervento miracoloso si esprime poi anche con il sacrificio di alcuni di essi<sup>47</sup>. Come è stato acutamente osservato, Paolino cercava qui di reindirizzare verso un orizzonte cristiano forme di devozione e pratiche di culto che dovevano essere profondamente radicate nella pratica e nella mentalità contadina. Un semplice divieto non sarebbe servito a estirparle, sarebbe stato cioè necessario ridisegnare da capo i rapporti tra l’uomo e il divino e del divino con il mondo naturale<sup>48</sup> – un processo evidentemente di portata epocale; per il momento appariva più conveniente ed efficace un intervento di pratico buonsenso, che si limitasse ad adattare il vecchio linguaggio rituale pagano alle esigenze del nuovo discorso cristiano<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> In termini non dissimili veniva ritratto più o meno in quegli stessi anni anche san Martino, l’apostolo delle Gallie, di cui si raccontava l’esorcismo su una vacca posseduta da un demone (Sulp. Sev., *Dial.* 2.9); oppure di quando, preso dalla compassione per una povera lepre in fuga, aveva immobilizzato la muta di cani che la inseguiva (*ibid.*); o infine come, su richiesta degli abitanti di un villaggio devastato ogni anno dalla grandine, avesse posto fine al flagello (3.7; ma la grandine ritorna puntualmente alla morte di Martino – quando cioè il potere apotropaico del santo s’interrompe).

<sup>47</sup> In un componimento del gennaio del 400, ad esempio, è raccontata nel dettaglio la storia di un contadino a cui vengono sottratti due buoi: il contadino se ne lamenta presso il santuario del santo e quella stessa notte i due buoi vengono miracolosamente restituiti al loro proprietario (Paul. Nol., *Carm.* 18.210-468). Niente tuttavia in confronto al *carmen* 20, composto per il *natalicium* del 406, in cui ben tre episodi con protagonisti degli animali (un cavallo, un maiale e una giovenca) sono narrati in successione per circa quattrocento versi; ben due di questi episodi, poi (quelli riguardanti il maiale e la giovenca) terminano significativamente con il sacrificio dell’animale in onore del san Felice, dopo che lo stesso animale ha dato il suo assenso con gesti e comportamenti quasi umani (Paul. Nol., *Carm.* 20.62-444).

<sup>48</sup> Cfr. P. Brown, *Il culto dei santi. L’origine e la diffusione di una nuova religiosità* (trad. it.), Torino 2002 (1983<sup>1</sup>), p. 169: «La posta in gioco [...] è né più né meno che un conflitto di concezioni sul rapporto tra uomo e natura»; J. Howe, *The conversion of the physical world: The creation of a christian landscape*, in J. Muldoon (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Miami 1997, pp. 63-78; S.J.B. Barnish, *Religio in stagno: Nature, Divinity, and the Christianization of the Countryside in Late Antique Italy*, in *Journal of Early Christian Studies* 9/3 (2001), pp. 387-402.

<sup>49</sup> Cfr. D. Trout, *Christianizing the Nolan Countryside: Animal Sacrifice at the Tomb of St. Felix*, in *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), pp. 281-298; Id., *Town, Countryside, and Christianization at Paulinus’ Nola*, in R.W. Mathisen, H.S. Sivan (eds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996, pp. 175-186; G. Otranto, *Cristianizzazione del territorio, comunità locali e culti fino a Gregorio Magno fra sviluppi spontanei e spinte centralizzatrici*, in *Chiese locali e chiese regionali nell’Alto Medioevo*, Settimane CISAM

2.

Con le necessarie cautele di cui si è detto, il testo di Endelechio può dunque fornire qualche spunto di riflessione circa la situazione del cristianesimo in Gallia tra la fine del IV e l'inizio del V secolo: si tratta – come i testi di Endelechio e Paolino suggeriscono – di una religione ancora sconosciuta a gran parte della popolazione rurale e, quando non sconosciuta, fraintesa o soltanto giustapposta a credenze più antiche, integrate al ritmo e ai bisogni della vita contadina. Il cristianesimo continuava ad essere una religione – quasi esclusivamente – urbana<sup>50</sup>: *magnis qui colitur solus in urbis*.

In effetti, sebbene non si possa certo sostenere che le città dell'Occidente romano fossero già divenute interamente cristiane alla fine del IV secolo – ci sono anzi fondati motivi per ritenere che i cristiani costituissero anche in esse una minoranza<sup>51</sup> – è in ogni caso fuor di dubbio che la percentuale di convertiti doveva risultare qui di gran lunga superiore a quella riscontrabile negli

---

61, Spoleto 2014, p. 97. Qualcosa di simile avviene anche in un celebre episodio raccontato da Gregorio di Tours (*Glor. Conf.* 2, ed. B. Krusch, MGH SRM 1.2): per sradicare l'usanza di un gruppo di contadini consistente nel gettare offerte nel lago *Helarius* per ottenere la pioggia, un prete fonda sulle rive dello stesso lago una chiesa dedicata a sant'*Hilarius*, al quale vengono reindirizzate le offerte; su questo cfr. P. Boglioni, *Du paganisme au christianisme. La mémoire des lieux et des temps*, in *Archives de sciences sociales des religions* 144 (2008), pp. 75-92. All'inizio del VII secolo questo modo di procedere avrebbe trovato la più compiuta teorizzazione nelle celebri parole che papa Gregorio Magno rivolse in una lettera all'abate Mellito, inviato a diffondere il verbo di Dio tra le popolazioni pagane della Britannia anglosassone: «Non si distruggano i luoghi di culto di quel popolo, ma soltanto gli idoli che vi si trovano ... Poiché poi essi hanno la consuetudine di immolare molti buoi in sacrificio agli dèi, anche in questo caso è opportuno che la vecchia festa pagana si trasformi in una festa cristiana. ... non sacrificheranno più gli animali al diavolo, ma lo faranno per mangiarli a lode di Dio» (Beda, *HE* 1.30, trad. P. Chiesa, in *Beda. Storia degli Inglesi*, a cura di M. Lapidge, Milano 2010<sup>3</sup>); cfr. su questo I.N. Wood, *Some Historical Re-identifications and the Christianization of Kent*, in G. Armstrong, Id. (eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout 2000, pp. 27-35; B. Judic, *Le courbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises. Études de cas*, in L. Mary, M. Sot (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris 2002, pp. 97-125.

<sup>50</sup> Cfr. M. Aubrun, *La paroisse en France des origines aux XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1986, p. 14: «ce que l'on doit retenir ... c'est que les premiers chrétiens ... se situaient tout naturellement là où les idées nouvelles avaient la possibilité de parvenir et qu'en revanche les campagnes, reculées comme on dit, ne connurent le christianisme que bien longtemps après. Autrement dit, c'est là où la romanisation, sous sa forme urbaine principalement a marqué le pays ... que s'installèrent les premières églises alors que la Gaule "profonde" et rurale restait en dehors du courant de conversion»; P. Audin, *Césaire d'Arles et le maintien de pratiques païennes dans la Provence du VI<sup>e</sup> siècle*, in *La patrie gauloise d'Agrippa au VI<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque (Lyon 1981)*, Lyon 1983, p. 327; C. Delaplace, *J. France, Histoire des Gaules (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C./VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, Paris 1995, p. 145; ma per alcuni casi in cui l'impianzazione del cristianesimo sembra avvenire prima in contesti rurali, cfr. A. Ferdière, *Les cités de Chartres et d'Orléans au Bas-Empire: et les campagnes?*, in B. Beaujard (éd.), *La naissance de la ville chrétienne. Mélanges en hommage à Nancy Gauthier*, Tours 2002, pp. 107-117.

<sup>51</sup> Cfr. R. Lizzi, *Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy*, in *Journal of Roman Studies* 80 (1990), pp. 161-164; L. Cracco Ruggini, *La cristianizzazione nelle città dell'Italia settentrionale (IV-VI secolo)*, in W. Eck, H. Galsterer (Hrsg.), *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches*, Mainz 1991, pp. 235-249; B. Beaujard, *La topographie chrétienne des cités de la Gaule: bilan et perspectives*, in H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris 2010, p. 213: «la christianisation du cadre urbain apparaît comme un phénomène lent, de très longue durée ... au seuil de l'époque carolingienne, elle est encore inachevée».

stessi anni nelle aree rurali<sup>52</sup>. Ciò del resto non stupisce se si considera che il processo di formazione delle diocesi ecclesiastiche aveva generalmente fatto leva sui confini delle antiche *civitates* romane, il cui capoluogo era diventato così sede del potere episcopale; la religione cristiana ebbe dunque fin dall'inizio del IV secolo, cioè a partire dalla svolta costantiniana, il suo centro propulsore nella città<sup>53</sup> e nei territori direttamente dipendenti da essa<sup>54</sup>.

La città è la sede del vescovo, capo indiscusso della comunità di fedeli, patrono dei poveri<sup>55</sup>, “impresario” del nascente culto dei santi<sup>56</sup>, ispiratore di un vasto programma edilizio volto a fornire il proprio gregge di un insieme adeguato di luoghi di culto e di preghiera. Spalleggiato da una serie di costituzioni che finirono con l'attribuire alla dignità episcopale le medesime prerogative riservate prima di allora alle sole magistrature civili, il vescovo cominciò a estendere la propria influenza a tutti gli ambiti della vita cittadina, non soltanto quelli religiosi<sup>57</sup>.

Al pari di quanto avveniva nelle altre regioni in Occidente, anche in Gallia le città presero a dotarsi – nel corso del IV e ancor più del V secolo – di una struttura vescovile, ma il procedimento avanzò con lentezza, segno che il numero dei cristiani non era tale da richiedere ovunque la presenza del vescovo. Se infatti è senz'altro vero che le sedi episcopali crebbero in Gallia in maniera esponenziale (passando da diciassette nel 314, a trentaquattro nel 346, a ottanta verso la metà del V

---

<sup>52</sup> R. MacMullen, *The Second Church: Popular Christianity, AD 200-400*, Atlanta 2009, p. 101, 112.

<sup>53</sup> E. James, *The Origins of France: From Clovis to the Capetians, 500-1000*, New York 1982, pp. 49-63; Aubrun, *Paroisse en France*, p. 12; M. Lauwers, ‘*Territorium non facere diocesim*’. *Conflits, limites et représentation territoriale du diocèse, V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle*, in F. Mazel (éd.), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rennes 2008, p. 23; G.I. Halfond, *The Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511-768*, Leiden-Boston 2010, p. 5; Otranto, *Cristianizzazione del territorio*, pp. 55-56.

<sup>54</sup> Questa specificazione risulta necessaria perché, come spiega L. Pietri, *La Gaule chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, in *Vita Latina* 172 (2005), p. 61, «une *civitas* n'est pas une cité au sens où nous employons ce terme pour désigner une ville, mais un territoire en gran partie rural, comptant aussi des agglomérations secondaires (*vici* ou villes de moindre importance), territoire administré par les autorités municipales siégeant au chef-lieu de la *civitas*».

<sup>55</sup> Cfr. Pietri, *Origines du christianisme*, p. 404; P. Brown, *Povertà e leadership nel tardo impero romano*, Roma-Bari 2003, pp. 67-109.

<sup>56</sup> Brown, *Il culto dei santi*; cfr. anche C. Freeman, *Sacre reliquie. Dalle origini del cristianesimo alla Controriforma* (trad. it.), Torino 2012, pp. 56-71.

<sup>57</sup> Si pensi, ad esempio, all'istituzione dell'*episcopalis audientia* voluta da Costantino (*C.Th.* 1.27.1, a. 318 o 321) o alla norma, promulgata da Onorio nel 408, secondo cui ai vescovi era data facolt  di riscattare i prigionieri romani, equiparando cos  i loro poteri in materia a quelli di *curiales* e *rectores* (*C.Th.* 5.7.2), cfr. Lizzi, *Ambrose's Contemporaries*, p. 163; Ead., *The Late Antique Bishop: Image and Reality*, in Rousseau *Companion to Late Antiquity*, pp. 525-538; sul potere del vescovo nella citt  tardoantica cfr. in generale F. Prinz, *Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert*, in *Historische Zeitschrift* 217 (1974), pp. 1-35; I.N. Wood., *Early Merovingian devotion in town and country*, in D. Baker (ed.), *The Church in Town and Countryside*, Oxford 1979, pp. 75-76; G. Barone-Adesi, *L'urbanizzazione episcopale nella legislazione tardoimperiale*, in *L' v que dans la cit  du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle. Image et autorit . Actes de la table ronde de Rome*, Rome 1998, pp. 49-58; A. Di Berardino, *La legislazione ecclesiastica e la citt  tardoantica*, in  . Rebillard, C. Sotinel ( d.), *Les frontières du profane dans l'Antiquit  tardive*, Rome 2010, pp. 127-149.

secolo), si trattava ancora, tutto sommato, di numeri abbastanza modesti<sup>58</sup>: la *Notitia Galliarum* (un documento civile redatto sul finire del IV secolo e utilizzato successivamente per fini ecclesiastici<sup>59</sup>) elenca, intorno all'anno 400, un totale di centoquattordici *civitates* – un numero molto superiore, come si vede, a quello delle sedi episcopali censite circa cinquant'anni dopo<sup>60</sup>.

Limitate nella diffusione, le sedi vescovili della Gallia erano inoltre distribuite in maniera assai disomogenea. Mentre nel meridione – in particolare nel Sud-est della Gallia di più antica romanizzazione e dalla concentrazione urbana più marcata<sup>61</sup> – le sedi episcopali sono collocate a una distanza relativamente contenuta l'una dall'altra (con alcuni casi eccezionali come quello di Avignone, distante appena trenta chilometri da Orange e venticinque da Cavailon), altrove la situazione appare ben diversa, con la distanza media che si allunga moltissimo da una sede all'altra. In Normandia – l'antica *Lugdunensis Secunda* – si conta un solo vescovado, quello di Rouen, mentre in Novempopulana due terzi delle città risultano sprovviste di vescovi<sup>62</sup>; nella regione renana poi – la più colpita dalle invasioni del V secolo – alcune sedi risultano vacanti per periodi di tempo anche molto prolungati, come avviene a Colonia, Magonza, Tongeren, Spira e Strasburgo, dove pare ci sia stata un'effettiva interruzione nelle successioni episcopali<sup>63</sup>.

Può capitare così che un solo vescovo si ritrovi ad amministrare un territorio immenso, esteso per parecchie migliaia di km<sup>2</sup>: il vescovo di Poitiers, ad esempio, doveva sovrintendere un'area di circa 15.000 km<sup>2</sup>, corrispondente grosso modo a tre dipartimenti francesi attuali<sup>64</sup>, mentre è stato calcolato che la superficie media di una singola diocesi nell'area composta dalle province di

---

<sup>58</sup> Cfr. Pietri, *Origines du christianisme*, pp. 398-399; J. Fontaine, L. Pietri, *Les grandes Églises missionnaires: Hispanie, Gaule, Bretagne*, in *Histoire du christianisme*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1995, p. 833.

<sup>59</sup> Cfr. E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 3 voll., Paris 1947-1965, II, pp. 113-117; J. Harries, *Church and State in the Notitia Galliarum*, in *Journal of Roman Studies* 68 (1978), pp. 26-43.

<sup>60</sup> Fontaine, Pietri, *Églises missionnaires*, p. 834. Il numero scende addirittura da ottanta a settanta nel caso in cui non si tengano in considerazione le sedi dubbie.

<sup>61</sup> Pietri, *Gaule chrétienne*, p. 62. Sull'urbanizzazione della Gallia, cfr. T. Derks, *Gods, Temples and Ritual Practices: The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam 1998, pp. 66-72; G. Woolf, *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge 1998, pp. 106-141: Woolf riconosce (p. 136) che «even by the standards of the ancient world, Gaul was under-urbanized», con 1/2 milioni di abitanti residenti nelle città su un totale di 12 milioni di abitanti (appena il 10%).

<sup>62</sup> Fontaine, Pietri, *Églises missionnaires*, p. 834.

<sup>63</sup> Cfr. E. Ewig, *Les missions dans les pays rhénans*, in *Revue d'histoire de l'Église de France* 62 (1976), pp. 37-44; Harries, *Notitia Galliarum*, p. 30; N. Gauthier, *L'évangélisation des pays de la Moselle: la province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen-Âge, III<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1980, pp. 128-136, 235; C. Brühl, *Studien zu den Bischofslisten der rheinischen Bistümer*, in H. Ludat, R.Ch. Schwinges (Hrsg.), *Politik, Gesellschaft und Geschichtsschreibung. Giessener Festgabe für František Graus zum 60. Geburtstag*, Köln-Wien 1982, pp. 39-48; M.-P. Terrien, *La christianisation de la région rhénane di IV<sup>e</sup> au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle*, Besançon 2007, pp. 71-72.

<sup>64</sup> Fontaine, Pietri, *Églises missionnaires*, p. 834.

Aquitania, Novempopulana e Narbonense Prima intorno alla metà del V secolo era all'incirca di 8.000 km<sup>2</sup> (in Italia si conta all'epoca un vescovo ogni 3.000 km<sup>2</sup>)<sup>65</sup>.

3.

La vastità dei territori da amministrare non dispensava naturalmente i vescovi della Gallia dall'obbligo missionario, dal tentativo cioè di estendere il proprio controllo fuori dalla città, *in partibus rusticorum*. Nella biografia del vescovo Martino di Tours le campagne sono rappresentate come spazi inquietanti, luoghi in cui è facile per un cristiano fare incontri spiacevoli, sia che si tratti di un corteo funebre sia che si abbia a che fare con più articolate processioni<sup>66</sup> o con veri e propri santuari pagani provvisti di ministri del culto. Le aree rurali si conservavano imperturbabilmente fedeli alla religione tradizionale, tanto che il santo deve ingegnarsi in molti modi per cercare di distogliere i *rustici* dai loro insensati culti e convincerli allo stesso tempo ad accettare il battesimo: miracoli, certo, come quando un pino sacro, abbattuto dai pagani con l'intento di schiacciare Martino cambia improvvisamente direzione e finisce per cadere dalla parte opposta; ma anche forza brutale, come quella impiegata per incendiare e abbattere i templi disseminati nello spazio extracittadino, senza disdegnare all'occorrenza il valido aiuto apportato dai rappresentanti dalle schiere angeliche – figure dietro le quali (come ha suggerito con brillante intuizione Jacques Fontaine) potrebbe nascondersi, trasfigurata dalle convenzioni del genere agiografico, l'immagine di soldati imperiali, accorsi in aiuto del santo in ottemperanza delle nuove disposizioni teodosiane<sup>67</sup>. A volte lo scontro poteva farsi tanto aspro da suggerire a qualche temerario il ricorso all'assassinio per difendere i propri venerabili culti aviti: uccidere un santo, però, poteva rivelarsi un'operazione tutt'altro che agevole<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> Cfr. K. Bowes, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge 2008, pp. 181-182. È pur sempre vero che la situazione della Gallia appare migliore di quella della Spagna, dove la superficie media delle diocesi si aggira intorno ai 16.000 km<sup>2</sup> – con alcuni casi eccezionali: per il IV e il V secolo sembra che l'intera Lusitania meridionale potesse contare solo su tre vescovi (di Emerita, Ossonoba e Olisipo), i quali erano perciò incaricati di monitorare un'area di circa 52.000 km<sup>2</sup>: cfr. K. Bowes, "... *Nec sedere in villam.*" *Villa-Churches, Rural Piety, and the Priscillianist Controversy*, in T.S. Burns, J.W. Eadie (eds.), *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, East Lansing 2001, p. 337. Sulla scarsa cristianizzazione delle campagne della Spagna, cfr. M. Sotomayor, *Penetración de la iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenza*, Settimane CISAM 28, Spoleto 1982, pp. 639-670.

<sup>66</sup> Cfr. ad esempio l'episodio raccontato da Gregorio di Tours (*Glor. Conf.* 76, cit.) con protagonista Simplicio di Autun: imbattutosi in un corteo che trasportava nei campi la statua della dea Berecinzia, il santo riesce a distruggere l'idolo con un segno della croce e a inchiodare al suolo gli animali che lo trasportavano. Benché chiaramente costruito su un analogo episodio della *Vita Martini* (12), l'accento alla *lustratio* per garantire la fertilità dei campi sembra più che verosimile.

<sup>67</sup> Cfr. Sulp. Sev., *V. Mart.* 12-14; J. Fontaine, *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, 3 voll., Paris 1967-1969, II, p. 784.

<sup>68</sup> Cfr. Sulp. Sev., *V. Mart.* 15: *Ubi dum templum itidem everteret, furens gentilium rusticorum in eum irruit multitudo. Cumque unus audacior ceteris stricto eum gladio peteret, reiecto pallio nudam cervicem*

Questi episodi costituiscono qualcosa di più che semplici espedienti narrativi e sono rivelatori della reazione che poteva suscitare la comparsa di una fede esclusivista in una società abituata a convivere per lunga consuetudine con un'offerta religiosa molteplice, conformata sulle esigenze pratiche non meno che su quelle spirituali dei praticanti. Le difficoltà del dialogo tra mondi così distanti sono confermate dalla tragica fine cui andarono incontro nel maggio del 397 tre missionari della diocesi di Trento nel tentativo di guadagnare alla religione cristiana alcuni gruppi di pagani residenti nella Val di Non. Quando i tre sacerdoti ruppero l'equilibrio religioso della comunità cercando di impedire ad alcuni neofiti di prendere parte a una processione di purificazione, la reazione dei pagani fu particolarmente violenta: i tre missionari vennero catturati, legati ai pali che erano serviti per le travature della chiesetta che avevano costruito e bruciati vivi *in conspectu Saturni*. L'episodio suscitò una grande emozione nel mondo cristiano e venne raccontato nel dettaglio dal vescovo di Trento, Vigilio<sup>69</sup>, che si sforzò di rappresentare il luogo del martirio come una contrada remota e inaccessibile, abitata da feroci orde di pagani. Un'analisi più accurata dei documenti, tuttavia, sembra suggerire che lo scopo primario dei tre missionari non fosse quello di evangelizzare *ex nihilo* le popolazioni pagane della zona, ma organizzare le comunità cristiane già presenti<sup>70</sup>.

Città e campagna non costituivano – del resto – due sistemi chiusi e incomunicabili e anche se dovevano esistere, sparse per l'Occidente, comunità particolarmente isolate, in generale si può dire che le occasioni per cui gli abitanti dell'una e dell'altra potevano entrare in contatto erano molte – sia che fossero i *rustici* ad affluire in città, sia che fossero i facoltosi *domini* accompagnati dalla *familia* a spostarsi nelle loro proprietà extraurbane, le quali fungevano da veri e propri centri di aggregazione per la popolazione delle campagne<sup>71</sup>. Erano dunque molti i modi e le occasioni che consentivano agli abitanti delle zone rurali di venire a conoscenza dei principi fondamentali della religione cristiana, inglobando e adattando eventualmente alcuni di essi al proprio sistema di credenze.

Ma alla Chiesa questo non poteva bastare: per diffondere il più possibile il messaggio evangelico anche in aree poste a una certa distanza dalla sede episcopale e imporre il proprio controllo sulle poco remissive popolazioni delle campagne, iniziò progressivamente a prendere forma quello che nei secoli successivi sarebbe diventato il reticolo parrocchiale.

---

*percussuro praebuit. Nec cunctatus ferire gentilis, sed cum dexteram altius extulisset, resupinus ruit, consternatusque divino metu veniam precabatur. Nec dissimile huic fuit illud. Cum eum idola destruentem cultro quidam ferire voluisset, in ipso ictu ferrum ei de manibus excussum non comparuit.*

<sup>69</sup> Vigil., *Epp.* 1-2 (PL 13.549-558).

<sup>70</sup> Cfr. Lizzi, *Ambrose's Contemporaries*, p. 171.

<sup>71</sup> Cfr. Y. Codou, M.-G. Colin, *La christianisation des campagnes (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.)*, in *Gallia* 64 (2007), p. 81; D. Riggs, *The Continuity of Paganism between the Cities and Countryside of Late Roman Africa*, in Burns, Eadie, *Urban Centers and Rural Contexts*, pp. 285-300.

4.

Sul finire del IV secolo venne intrapresa in Gallia la fondazione delle prime chiese extracittadine (le parrocchie, appunto) destinate a servire le comunità cristiane residenti in territorio rurale e a svolgere il ruolo di avamposti nella complessa e graduale opera di evangelizzazione delle popolazioni contadine. Si trattava nello specifico di edifici che dovevano rappresentare, in un certo senso, un'estensione fisica e tangibile dell'autorità vescovile al di fuori del perimetro urbano: la loro fondazione era infatti dovuta all'iniziativa personale del vescovo, così come la scelta dei *presbyteri* (preti e diaconi) incaricati di celebrarvi la messa e impartirvi il battesimo<sup>72</sup>.

Grazie al capitolo conclusivo delle *Storie* di Gregorio, conosciamo l'andamento delle fondazioni rurali nella diocesi di Tours a cominciare dai tempi di san Martino, che sembra essere stato una sorta di apripista<sup>73</sup>: si passa così da un totale di sei chiese rurali alla morte di Martino (397) a quasi il doppio (undici) alla fine dell'episcopato del suo successore Brizio, nel 442, per giungere poi, alla morte di Volusiano nel 496, a ventitré chiese parrocchiali e cinque monasteri. La mappa delle fondazioni rurali della diocesi di Tours elaborata da Luce Pietri secondo il racconto di Gregorio mostra che questa diocesi poteva già contare alla fine del V secolo su una distribuzione abbastanza capillare di parrocchie, in grado di coprire quasi completamente l'intero territorio diocesano<sup>74</sup>. Tuttavia, un confronto tra il numero di chiese erette in ambito urbano e in ambito rurale nel corso di un secolo dà un'idea di quanto il rapporto tra città e campagna pendesse ancora nettamente in favore della prima: se infatti intorno al 500 vi erano a Tours quattro chiese mentre ve n'erano ventitré sparse per i *vici* della diocesi, intorno al 600 gli edifici ecclesiastici in città sono quadruplicati (passando a sedici, tra chiese, oratori e monasteri), mentre quelli dei *vici* non sono neppure raddoppiati (quarantadue in tutto)<sup>75</sup>.

Un documento di valore eccezionale ha permesso di ricostruire in maniera piuttosto precisa la situazione della diocesi di Auxerre, non molto distante da Tours, sul finire del VI secolo, al tempo

---

<sup>72</sup> Cfr. C. Violante, *Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (secoli V-X)*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica*, p. 980; M. Lauwers, *Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur paroquia dans les textes latins du Moyen Âge*, in *Médiévales* 49 (2005), p. 14; M. Ronzani, *L'organizzazione spaziale della cura d'anime e la rete delle chiese (secoli V-IX)*, in *Chiese locali e chiese regionali*, pp. 538; 546-547.

<sup>73</sup> Greg. Tur., *HF* 10.31.4-6 (ed. B. Krusch, MGH SRM 1).

<sup>74</sup> L. Pietri, *La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle: naissance d'une chrétienté*, Rome 1983, pp. 793-795; cfr. anche Ch. Delaplace, *Les origines des églises rurales (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles). À propos d'une formule de Grégoire de Tours*, in *Histoire et Société Rurales* 18 (2002), pp. 11-40.

<sup>75</sup> Cfr. C.E. Stancliffe, *From town to country: the christianization of the Touraine, 370-600*, Baker, *The Church in Town and Countryside*, p. 51; Ch. Pietri, *Chiesa e comunità locali nell'Occidente cristiano (IV-VI d.C.): l'esempio della Gallia*, in A. Giardina (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, III: *Le merci, gli insediamenti*, Roma-Bari 1986, p. 779. Cfr. in generale F. Monfrin, *La christianisation de l'espace et du temps: A. L'établissement matériel de l'Église aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles*, in J.-M. Mayeur et al. (éd.), *Histoire du christianisme*, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris 1998, pp. 961-986.

dell'episcopato di Aunarius, che la resse dal 569 al 604. I *Gesta Pontificum Autissiodorensium*, un insieme di biografie di vescovi della diocesi di Auxerre redatto nel IX secolo, riportano infatti la notizia della decisione di Aunarius di destinare l'intero mese di gennaio alla celebrazione di una serie di processioni *tam in civitate Autissiodoriensi quam per parochias ipsius pagi*. A partire dal primo gennaio, giorno in cui si sarebbe dovuta celebrare la prima processione all'interno della *civitas, cum clero et populo*, ci si sarebbe poi spostati, dal giorno seguente e fino al 30, in ognuna delle trentasei località extraurbane sedi, a quell'epoca, di altrettante parrocchie. Una conferma di questo numero è fornita dai documenti relativi al sinodo di Auxerre, riunitosi per volere di Aunarius in un anno compreso tra il 585 e il 592: gli atti del sinodo, infatti, risultano sottoscritti da trentasette preti e diaconi, numero pressoché identico a quello delle località raggiunte dalle processioni di gennaio. Come osserva Christine Delplace, il percorso che è possibile ricostruire dall'elenco delle località toccate dalle *rogationes* istituite da Aunarius «disegna un vero e proprio periplo» che diringendosi dapprima verso nord e declinando poi verso sud copre in tutta la sua estensione l'intero territorio della diocesi di Auxerre<sup>76</sup>.

Tours e Auxerre rappresentano tuttavia dei casi isolati: per nessun'altra diocesi della Gallia è infatti possibile disporre di informazioni altrettanto precise riguardanti la progressiva formazione delle reti parrocchiali tra IV e VI secolo e bisogna fare affidamento soltanto su pochi accenni sparsi contenuti nelle fonti letterarie oltre che ovviamente sui dati – non sempre abbondanti – ricavabili dall'analisi archeologica.

Per la diocesi di Arles, ad esempio, quello che è possibile ricostruire dall'ampio *corpus* di sermoni pronunciati dal vescovo Cesario è ben poca cosa e anche le informazioni provenienti dalla ricerca archeologica non riescono a sopperire alla mancanza di informazioni scritte<sup>77</sup>. Tuttavia, all'epoca dell'episcopato di Cesario la rete di parrocchie della diocesi di Arles doveva avere già raggiunto uno sviluppo considerevole stando a quello che si può arguire dalle parole dello stesso Cesario, che in un sermone pronunciato verosimilmente in una delle chiesa rurali della sua diocesi lamenta di

---

<sup>76</sup> Ch. Delplace, *L'articulation entre les sources archéologiques et les sources écrites pour la période de l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge: l'exemple du diocèse d'Auxerre. I – Le corpus des documents écrits*, in Ead. (éd.), *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale, IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles*, Paris 2005, p. 38; cfr. anche Pietri, *Origines du christianisme*, p. 405; Ronzani, *L'organizzazione spaziale della cura d'anime*, pp. 551-553.

<sup>77</sup> J. Guyon, M. Heijmans, *Des années 400 au milieu du VI<sup>e</sup> siècle*, in J.-M. Rouquette (éd.), *Arles: histoire, territoires et cultures*, Paris 2008, pp. 245-246; cfr. in generale J. Guyon, *L'église en Provence aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles*, in C. De Dreuille (éd.), *L'église et la mission au VI<sup>e</sup> siècle. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les Églises de la Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand*, Paris 2000, pp. 213-241; E. Vanneufville, *L'église en Provence du V<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècles*, in *Mélanges de science religieuse* 52 (1996), pp. 61-81.

poter visitare soltanto una volta l'anno i suoi parrocchiani<sup>78</sup>; e per alcune parrocchie anche mantenere questo impegno si rivela per il vescovo un'impresa particolarmente difficile<sup>79</sup>.

Ben diversa appare invece la situazione nella Gallia sud-occidentale: abbiamo già visto come in quest'area, di gran lunga meno urbanizzata rispetto alla sua controparte orientale, la superficie di una singola diocesi risulti mediamente molto estesa, nell'ordine degli 8.000 km<sup>2</sup>. Il quadro parrocchiale sembra qui essersi sviluppato con una certa lentezza: in Aquitania, ad esempio, è soprattutto a partire dalla metà del VII secolo che vengono costruiti edifici religiosi capaci di accogliere un numero consistente di fedeli; prima di allora i battisteri rurali nella regione sono quasi completamente assenti, a riprova che la diffusione capillare del cristianesimo nelle campagne si deve essere realizzata soltanto a cominciare da una data piuttosto tardiva (alla fine del VII o all'inizio dell'VIII secolo)<sup>80</sup>, come del resto anche nella vicina Alvernia, dove bisogna attendere il periodo carolingio per veder nascere un reticolo parrocchiale organizzato, con la fondazione di un numero sufficiente di chiese rurali capaci di inquadrare l'intero territorio<sup>81</sup>.

Per quanto riguarda la Gallia settentrionale, poi, «la plupart des églises rurales ... sont érigées au cours du VII<sup>e</sup> siècle ou en tous les cas pas avant un VI<sup>e</sup> siècle avancé»<sup>82</sup>.

## 5.

I risultati raggiunti al prezzo di durissimi sforzi nel corso della seconda metà del IV secolo dai primi vescovi missionari potevano inoltre essere rimessi in discussione o anche completamente spazzati via dall'arrivo di popolazioni barbariche non ancora convertite, o convertite soltanto di recente e in maniera superficiale.

In una lettera del 398, Paolino di Nola racconta in toni entusiastici l'impresa missionaria di Vittricio di Rouen, spintosi quasi “alla fine del mondo”, *in remotissimo Nervici littoris tractu*, al fine di

---

<sup>78</sup> Caes. Arel., *Serm.* 6.1.

<sup>79</sup> Caes. Arel., *Serm.* 19.1. Cfr. W.E. Klingshirn, *Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge 1994, p. 232; M.-J. Delage, *Vie de Césaire d'Arles*, Paris 2010, p. 84.

<sup>80</sup> Cfr. Codou, Colin, *La christianisation des campagnes*, p. 74; M.-G. Colin, *Christianisation et peuplement des campagnes entre Garonne et Pyrénées (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*, in *Archéologie du Midi Médiéval*, Suppl. 5 (2008), pp. 46; 220; Delaplace, France, *Histoire des Gaules*, p. 140. Il ritardo nell'istituzione parrocchiale nel V secolo è dovuta anche alla presenza dei Visigoti nella regione, cfr. S. Faravel, D. Barraud, *Bilan des recherches sur les origines de la paroisse en Aquitaine*, in Delaplace, *Aux origines de la paroisse rurale*, pp. 150-153. Stesso ritardo registrato anche in Linguadoca, cfr. G. Barrauol, *L'Église en Languedoc méditerranéen aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles*, in De Dreuille, *L'église et la mission*, p. 252: «Dans les campagnes, la christianisation a été, ici comme ailleurs, tardive et lente».

<sup>81</sup> P. Vergain et al., *Enquêtes sur les premières paroisses rurales d'Auvergne*, in Delaplace, *Aux origines de la paroisse rurale*, p. 130.

<sup>82</sup> J. Terrier, *L'apport des fouilles des églises rurales de la région genevoise à la connaissance de la christianisation des campagnes*, in M. Gaillard (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*, Turnhout 2014, p. 417. Cfr. anche P. Demolon, *Les Francs et le christianisme à l'époque mérovingienne dans le nord de la France*, in M. Rouche (éd.), *Clovis. Histoire et mémoire*, 2 voll, Paris 1997, p. 835: «Les seules traces bien identifiées et probablement incontestables de la foi chrétienne sont celles des abbayes».

evangelizzare le popolazioni pagane – Morini e Nervii – presenti nella parte occidentale della provincia della *Belgica Secunda*, tra Arras e Boulogne. Secondo Paolino, queste terre abitate da briganti e genti barbare, in seguito all'azione di san Vittricio si sarebbero dotate in poco tempo di chiese e monasteri<sup>83</sup>. Abbiamo però fondati motivi per ritenere che questo quadro non corrisponda del tutto alla realtà. Infatti, l'opera di Vittricio, oltre ad essere stata di portata verosimilmente assai più modesta rispetto a quanto raccontato dal vescovo di Nola, era destinata a rivelarsi anche alquanto precaria. Pochi anni dopo la morte del santo, i disordini provocati dalle invasioni del 405/6 e lo stanziamento di popolazioni barbariche dovettero verosimilmente porre un freno allo sviluppo di una solida comunità cristiana nella regione, e forse perfino cancellare più o meno completamente i risultati dell'opera missionaria: proprio in quelle zone dove si era concentrata maggiormente la campagna di evangelizzazione di Vittricio – e che si trovarono ad essere tra le più esposte al momento delle invasioni – il culto del santo non è infatti attestato per i secoli successivi<sup>84</sup>.

Una situazione per molti aspetti sovrapponibile si ritrova anche in nelle aree orientali a ridosso del Reno (come le province della *Germania Prima* e *Secunda*), che nel corso del V secolo – a causa delle invasioni e del clima di insicurezza generale – videro una riduzione del numero delle sedi episcopali oltre che un drastico ridimensionamento dell'attività pastorale<sup>85</sup>. Qui la fondazione di un reticolo parrocchiale paragonabile a quello delle diocesi meridionali non poté essere intrapresa per molto tempo, almeno fino al VII secolo inoltrato, quando una nuova generazione di vescovi missionari del calibro di Eligio di Noyon e Audoeno di Rouen non riprese, con l'appoggio della monarchia franca, l'evangelizzazione dell'intera area renana, riorganizzando le strutture ecclesiastiche che le devastazioni barbariche avevano messo a dura prova<sup>86</sup>. Molto significativa a questo proposito appare la descrizione, contenuta nella *Vita Vedastis*, dello stato materiale in cui versa la cattedrale di Arras alla fine del V secolo: abbandonata e in rovina a causa delle devastazioni di Attila, ricoperta di rovi ed erbacce, è divenuta nel frattempo una tana per animali<sup>87</sup>.

---

<sup>83</sup> Paul. Nol., *Ep.* 18.4. Sulla particolare realtà culturale e religiosa di questa regione, cfr. cap. 3.

<sup>84</sup> E. De Moreau, *Saint Victrice de Rouen, apôtre de la "Belgica Secunda"*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 5 (1926), p. 79.

<sup>85</sup> La città di Treviri fu messa a sacco per ben quattro volte: cfr. L. Pietri, *Le sort des Églises de l'extrême Occident: B. La Gaule*, in *Histoire du christianisme*, III, pp. 210, 228. Cfr. anche M.-P. Terrien, *Romanité et germanité dans la région rhénane aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Les témoignages des inscriptions chrétiennes*, in R. Compatangelo-Soussignan, Ch.-G. Schwentzel (éd.), *Étrangers dans la cité romaine. "Habiter une autre patrie": des incolae de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire*, Rennes 2007, pp. 239-258, e C. Brühl, *Réflexions sur les débuts du christianisme dans les civitates rhénanes*, in *Journal des savants* 1991, p. 90, sulle conseguenze delle invasioni e delle interruzioni delle successioni episcopali: «Au cours de ce siècle [V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup>], il faut envisager ... un fort processus de retour au paganisme».

<sup>86</sup> Cfr. P. Fouracre, *The work of Audoenus of Rouen and Eligius of Noyon in extending episcopal influence from the town to the country in seventh-century Neustria*, in Baker, *The Church in Town and Countryside*, pp. 77-91; O. Pontal, *Die Synoden im Merowingerreich*, Paderborn 1986, p. 266.

<sup>87</sup> *Vita Vedastis episcopi Atrebatensis* 6 (ed. B. Krusch, MGH SRM 3): *Pervenit ergo, ut ecclesiam introiret. Quam cernens incultam ac neglegentiam civium paganorum praetermissam, veprium densitatem oppletam,*

Ma la fine delle invasioni non comportò la fine delle devastazioni a danno degli edifici ecclesiastici. Le progressive divisioni del regno attuate alla morte dei sovrani merovingi (a cominciare dalla prima, quella tra i quattro figli di Clodoveo, nel 511) e gli odi feroci che alimentavano le rivalità tra le parti potevano infatti condurre allo scoppio di lunghe e sanguinose guerre, durante le quali non venivano risparmiate neppure le chiese e i monasteri: i libri delle *Storie* di Gregorio di Tours riportano non pochi episodi relativi ai saccheggi e alle distruzioni degli edifici di culto, circostanze drammatiche che dovettero rallentare non poco il processo di diffusione del cristianesimo nelle campagne – così come l’istituzione e il rafforzamento del quadro parrocchiale<sup>88</sup>.

6.

Per tornare ancora brevemente su quest’ultimo punto, è necessario tenere presente che quando si parli di parrocchia e istituzione parrocchiale in età tardoantica e altomedievale non ci si riferisce a una realtà territoriale rigidamente definita: questa prenderà forma soltanto più avanti, a partire dall’VIII secolo, quando con l’introduzione del sistema della decima (capitolare di Herstal, 779)<sup>89</sup> le zone di prelievo furono direttamente collegate ai luoghi di culto e si cominciò così a disegnare con maggior precisione il territorio di cui ogni chiesa poteva disporre per richiedere il pagamento<sup>90</sup>. Prima di allora, parrocchie e diocesi non erano definite secondo un criterio territoriale ma piuttosto secondo un criterio di vincoli personali: la parrocchia era intesa essenzialmente come un’assemblea (*conventus*) di fedeli legata ad un vescovo da rapporti di dipendenza spirituale, senza ulteriori specificazioni riguardanti l’appartenenza o meno ad un dato *territorium*. Alla fine del V secolo,

---

*stercorum ac bestiarum habitaculum pollutam, merore corda subdit omnique tristitia colla submittit.* Sebbene non si possa certo escludere che con questa immagine l’autore della *Vita* (da identificare forse con Giona di Bobbio, vissuto nella prima metà del VII secolo: cfr. Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 730) abbia voluto fornire *in primis* una rappresentazione – metaforica, diremmo noi – dello stato di desolazione morale della città di Arras prima dell’arrivo di san Vedasto, tuttavia il riferimento storicamente plausibile alle devastazioni attiliane in una regione che dovette subire gravi perdite negli anni delle invasioni spinge a ritenere che l’episodio non sia semplicemente un espediente letterario ma descriva con un certo realismo lo stato di profondo abbandono in cui dovevano trovarsi molte delle fondazioni ecclesiastiche del Nord della Gallia: cfr. P. Leman, *Topographie chrétienne d’Arras au VI<sup>e</sup> siècle: la Vita Vedasti et les données de l’archéologie*, in *Revue du Nord* 77 (1995), pp. 169-184. Una tradizione locale attesta la fondazione della sede episcopale di Arras all’inizio del V secolo, «seventy-four years before the election of the first named bishop, Vedastus, towards the end of the century». Tuttavia, «Vedastus ... was bishop of both Arras and Cambrai *propter locorum solitudinem*», cfr. Harries, *Notitia Galliarum*, p. 31, e Ch. Pietri, *Remarques sur la christianisation du Nord de la Gaule (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, in *Revue du Nord* 66 (1984), pp. 61-63.

<sup>88</sup> Greg. Tur., *HF* 3.12-13; 4.47-48; 6.31; 7.12; 7.24; 7.38; 8.30, cit. Sulla pratica e l’ideologia del saccheggio nella Gallia merovingica, cfr. D. Jäger, *Plündern in Gallien 451-592: Eine Studie zu der Relevanz einer Praktik für das Organisieren von Folgeleistungen*, RGA-E Band 103, Berlin-Boston 2017.

<sup>89</sup> Aubrun, *Paroisse en France*, p. 36. Pare tuttavia che l’istituzione della decima fosse già stata sperimentata in alcune parti della Gallia, come in Provenza, dove venne introdotta da Cesario di Arles nella prima metà del VI secolo o forse già dal suo predecessore Pomerio; si trattava tuttavia di un semplice obbligo morale e non ancora giuridico: cfr. Delaplace, *Églises rurales*, p. 17; R. Godding, *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles 2001, p. 346.

<sup>90</sup> Lauwers, *Paroisse, paroissiens et territoire*, p. 18.

papa Gelasio I, invitando i vescovi italici a non modificare lo *statum paroeciarum*, definì significativamente queste ultime come assemblee «di un popolo devoto (*plebs devota*) in vista della rigenerazione [ovvero del battesimo] e della *consignatio* [del santo crisma]». Per Gelasio non era il territorio a costituire la parrocchia o la diocesi ma piuttosto l'assemblea dei fedeli, facente capo a un vescovo<sup>91</sup>.

Il primato del criterio personale su quello territoriale nell'individuazione di una *parochia* rivela, da un lato, la forza dei legami di dipendenza che potevano instaurarsi tra i membri della gerarchia ecclesiastica e i fedeli<sup>92</sup>; dall'altro lo stato deficitario delle strutture ecclesiastiche extraurbane, in numero ancora insufficiente per garantire a tutti gli abitanti di un determinato territorio la presenza di una chiesa nelle vicinanze. Il senso delle disposizioni gelasiane sembra infatti essere stato quello di assicurare una certa mobilità e una certa libertà di scelta ai fedeli di una diocesi allo scopo di agevolarne il processo di cristianizzazione: «se alla fine del V secolo le chiese battesimali non avevano ancora – generalmente – un proprio popolo di fedeli fisso, si può ritenere che esse fossero – allora – di costituzione abbastanza recente e non avessero completato il proprio sviluppo istituzionale»<sup>93</sup>. Ma la mancanza di un popolo di fedeli fisso e determinato per ciascuna parrocchia voleva altresì dire che «il numero di coloro che dovevano farsi battezzare nelle singole chiese battesimali restava indeterminato»<sup>94</sup>: chi non voleva farsi battezzare aveva buone probabilità di sfuggire all'attenzione delle istituzioni ecclesiastiche e allo stesso modo poteva sottrarsi alla partecipazione al servizio domenicale.

L'aleatorietà del criterio personale nel determinare l'appartenenza di una parrocchia a una determinata diocesi fu anche all'origine delle numerose contese che videro contrapposti, tra IV e VI secolo, i vescovi della Gallia. Dalla documentazione relativa a tali dispute (come quella riguardante il concilio di Torino del 398, convocato per ricomporre la lite tra il vescovo di Marsiglia e quello di Aix) risulta che gli stessi vescovi non avevano un'idea precisa dei confini delle proprie diocesi e questo non poteva naturalmente che favorire l'insorgere di abusi e prevaricazioni. La frequenza con cui si verificavano liti e tensioni circa l'ordinazione di preti e la rivendicazione di luoghi di culto e

---

<sup>91</sup> Cfr. frg. 17, in A. Thiel, *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, I, Brannenberg 1868, pp. 492-493: *Territorium etiam non facere diocesim olim noscitur ordinatum*; frg. 19 *ibid.*, pp. 493-494: *Non enim terminis aut locis aliquibus convenit [diocesim] definiri*. Per un'interpretazione della dottrina gelasiana sull'istituzione parrocchiale e diocesana, cfr. Violante, *Strutture organizzative*, pp. 972-983; Lauwers, *Paroisse, paroissiens, territoire*, pp. 15-16; Otranto, *Cristianizzazione del territorio*, p. 75. Si noti che all'epoca di Gelasio non esisteva una netta differenziazione semantica tra i termini *diocesis* e *parochia*, che potevano essere utilizzati in maniera pressoché interscambiabile, cosa che aumenta non poco la difficoltà d'interpretazione: cfr. V. Saxer, *Les paroisses rurales de France avant le IX<sup>e</sup> siècle: peuplement, évangélisation, organisation*, in *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxà* 30 (1999), p. 10; Lauwers, *Paroisses, paroissiens, territoire*, p. 15.

<sup>92</sup> Lauwers, *Territorium non facere diocesim*, p. 30.

<sup>93</sup> Violante, *Strutture organizzative*, p. 982.

<sup>94</sup> Violante, *Strutture organizzative*, p. 980.

parrocchie dimostra quanto incerta e approssimativa fosse ancora la geografia ecclesiastica della Gallia, cosa che doveva certamente avere ripercussioni anche sull'istituzione del reticolo parrocchiale: infatti, così come abbiamo notizia delle rivalità sorte per il sovrapporsi di interessi in aree al confine tra due o più ambiti diocesani, allo stesso modo si può legittimamente supporre che esistessero zone in cui, proprio per quella stessa incertezza riguardante l'estensione effettiva delle diverse diocesi, era possibile si creassero dei vuoti di potere, cosa che non poteva che ostacolare il processo di evangelizzazione<sup>95</sup>.

Per rimarcare la propria autorità sulle parrocchie appartenenti, almeno in linea di principio, alla sua diocesi e verificare così l'estensione effettiva del suo potere, al vescovo non restava che recarsi personalmente nelle varie chiese locali e, quando fosse il caso, imporre nuovamente l'obbedienza che gli era dovuta. Del resto, a partire dal VI secolo, gli stessi concili gallici presero a raccomandare sempre più spesso ai vescovi di percorrere regolarmente i luoghi facenti capo alla loro autorità (con espressioni del tipo *circumire / circuire parochiam* o *per parochias*) al fine di adempiere ai loro obblighi di predicazione e insegnamento, sanzionare eventuali abusi e, soprattutto, sorvegliare l'ortodossia dei fedeli<sup>96</sup>. C'è tuttavia da ritenere – a giudicare almeno dall'immagine non proprio edificante che il vescovo Gregorio di Tours ha lasciato di un buon numero di suoi colleghi all'interno delle *Storie*<sup>97</sup> – che molti di loro avessero preoccupazioni diverse da quella di affannarsi per raggiungere le varie comunità sparse nel territorio della loro diocesi.

C'è poi da chiedersi se la visita annuale del vescovo potesse incidere davvero nella vita religiosa delle comunità rurali, o non fosse piuttosto un evento sostanzialmente formale, privo di reali effetti nella pratica quotidiana, dopo il quale le abitudini potevano riprendere senza grandi cambiamenti. Comunque sia, la visita pastorale costituiva spesso l'unico strumento di controllo efficace dell'operato del clero da parte del vescovo<sup>98</sup>, che non poteva certo disporre di una rete di informatori affidabili e solerti come quella che si venne organizzando molto tempo dopo – in Italia, ad esempio – con l'istituzione dei vicariati foranei<sup>99</sup>.

Riusciamo a cogliere un'immagine dei rapporti difficili (e talvolta apertamente conflittuali) che potevano stabilirsi tra un vescovo e i suoi sottoposti in due significativi passaggi della *Vita* di sant'Eligio di Noyon: nel primo episodio il santo, in visita pastorale, decide di scomunicare un prete dalla coscienza poco pulita e ne fa interdire la chiesa; il prete si rifiuta tuttavia di obbedire ad Eligio

---

<sup>95</sup> Cfr. Lauwers, *Territorium non facere diocesim*, pp. 24-25.

<sup>96</sup> Lauwers, *Paroisse, paroissiens et territoire*, p. 17; Id., *Territorium non facere diocesim*, p. 31.

<sup>97</sup> Cfr. L. Pietri, *L'Église du Regnum Francorum*, in *Histoire du christianisme*, III, pp. 770-771.

<sup>98</sup> A questo scopo dovevano in realtà servire anche i sinodi diocesani, ma la loro riunione non era un fatto istituzionalizzato, dipendendo piuttosto dalla volontà del vescovo, per cui potevano passare anche anni tra la convocazione di un sinodo e l'altro: cfr. Godding, *Prêtres*, pp. 278; 282-284.

<sup>99</sup> Cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 323-324.

e suona come al solito la campana della chiesa, la quale però resta muta e tale rimane per i successivi tre giorni, nonostante i ripetuti tentativi del prete scomunicato. A questi non rimane dunque che piegarsi alla volontà del vescovo e far penitenza, dopo di che la campana della chiesa riprende a suonare<sup>100</sup>. Nel secondo episodio, un altro sacerdote, anch'egli scomunicato da Eligio per la sua cattiva condotta, si appresta ugualmente a celebrare l'eucarestia, ma crolla al suolo morto per intervento divino<sup>101</sup>. Evidentemente, anche un vescovo del calibro di Eligio aveva qualche difficoltà a far riconoscere la propria autorità tra i preti della sua diocesi<sup>102</sup>; in alcuni casi si ha addirittura notizia di veri e propri complotti orditi dai preti contro il proprio vescovo<sup>103</sup>.

È necessario poi sottolineare che la semplice presenza di un edificio di culto non significava di per sé che il territorio fosse stato evangelizzato una volta per tutte. A parte l'eventualità – non così rara, come si evince dall'epistolario di papa Gregorio Magno – che le chiese locali e le stesse chiese cattedrali si trovassero sprovviste del clero necessario per svolgere le proprie funzioni – perfino quelle più basilari, come la somministrazione del battesimo<sup>104</sup> – c'era poi sempre il rischio, assai concreto, che lo stesso clero si rivelasse del tutto inadeguato a ottemperare i propri obblighi pastorali, vuoi per dichiarato disprezzo verso i doveri dell'ufficio ecclesiastico, vuoi per mancanza di preparazione liturgica e scritturale. Numerosi canoni dell'epoca fanno in effetti riferimento alla negligenza o alla cattiva condotta dei preti: alcuni rifiutano di partecipare alle *rogationes*, altri di recarsi alla chiesa per l'ufficio mattutino, altri ancora – cosa ben più grave – di celebrare la messa<sup>105</sup>.

---

<sup>100</sup> *Vita Eligii episcopi Noviomagensis*, 2.21 (ed. B. Krusch, MGH SRM 4).

<sup>101</sup> *Vita Eligii*, 2.25; cfr. Godding, *Prêtres*, pp. 280-281.

<sup>102</sup> Cfr. Fouracre, *Audoenus and Eligius*, pp. 81-82.

<sup>103</sup> Cfr. Conc. Orléans III (538), can. 24; Conc. Clichy (626-7), can. 3; Aubrun, *Paroisse en France*, p. 26; Godding, *Prêtres*, pp. 289-290.

<sup>104</sup> Nel gennaio 591 Gregorio chiese al vescovo di Roselle di ordinare alcuni preti nella vicina diocesi di Populonia, nella quale non era più ormai nemmeno possibile amministrare l'estrema unzione e neppure celebrare i battesimi; tutto quello che si riuscì a fare, però, fu ordinare un prete cardinale e due diaconi nella cattedrale e solo tre preti nelle chiese battesimali (*Ep.* 1.15). Nell'agosto dello stesso anno Gregorio ordinò al vescovo Leone di recarsi in Corsica, nella diocesi di Saona, in stato di abbandono da molti anni, al fine di ordinare preti e diaconi nella chiesa cattedrale e nelle chiese locali (*Ep.* 1.76). Nel giugno del 599 alcuni chierici di Bevagna informarono il pontefice che mancavano sacerdoti sia nella cattedrale che nelle chiese battesimali, al che Gregorio chiese al vescovo di Spoleto di consacrarvi alcuni preti (*Ep.* 9.166); cfr. per questi esempi Violante, *Strutture organizzative*, pp. 1007-1010, soprattutto p. 1007: «a causa delle frequenti vacanze delle Sede vescovile o di impedimenti del vescovo diocesano, accadeva anche che mancasse o fosse molto scarso il clero delle chiese battesimali, sicché queste potevano ormai funzionare in un numero assai ridotto ed erano – comunque – ancora molto poche».

<sup>105</sup> Conc. Vannes (465), can. 14; Orléans I (511), can. 28; Orléans II (533), can. 14; Orléans III (538), can. 22; cfr. Godding, *Prêtres*, p. 285; Pietri, *Le sort des Églises*, p. 231: «À la lecture des textes conciliaires, on pourrait dresser une liste affligeante des vices et manquements imputables aux clercs gaulois».

7.

Per quanto riguarda la formazione del clero, non sembra che, in generale, ci si potesse aspettare molto: la preparazione del futuro chierico si fondava essenzialmente sull'apprendimento a memoria di alcune parti della Sacre Scritture, generalmente il Salterio; san Cesario, più esigente da questo punto di vista, pretendeva dai futuri diaconi la lettura integrale della Bibbia per almeno quattro volte, ma si trattava di un caso eccezionale, circoscritto all'iniziativa personale del vescovo di Arles<sup>106</sup>. San Gaugerico, vissuto tra il VI e il VII secolo, venne ordinato diacono dal vescovo di Treviri, Magnerico, perché aveva saputo recitare a memoria il libro dei Salmi<sup>107</sup>, impresa che per gli standard dell'epoca era più che sufficiente a giustificare la consacrazione.

Va da sé che in questo programma di formazione lo spazio dedicato alle questioni teologiche risultava di solito ridotto e la dottrina rimaneva in genere su un piano assai elementare; a giudicare però da alcune prescrizioni contenute nei canoni dei concili non doveva essere quello il problema principale. Il canone 16 del secondo concilio di Orléans (533) afferma perentoriamente che nessuno possa essere ordinato prete o diacono nel caso in cui risulti illetterato o non conosca il rito del battesimo. Può darsi – come suggerisce Robert Godding – che il moltiplicarsi degli edifici di culto avesse spinto alcuni vescovi a ordinazioni precipitose o che all'origine di queste ordinazioni ci fossero dei casi di simonia<sup>108</sup>; ad ogni modo, è lecito supporre che la formazione religiosa di quei preti o diaconi non differisse poi molto da quella dei *rustici* che essi avrebbero dovuto, almeno in teoria, guidare e istruire.

Da questo punto di vista il concilio di Vaison del 529 è stato indicato da molti come un punto di svolta decisivo, in quanto esso prescrive percorsi di formazione per il clero simili, per certi versi, a quelli moderni: nel primo canone si invitano infatti i parroci delle chiese rurali ad accogliere presso di loro – come è già consuetudine in Italia – dei giovani lettori, per istruirli adeguatamente nelle cose sacre e preparare dei degni successori al sacerdozio. Tuttavia – come ha fatto notare ancora una volta Godding – si può legittimamente dubitare sul fatto che le disposizioni del concilio di Vaison abbiano avuto degli effetti concreti sull'intera Gallia, trattandosi dopo tutto di un semplice concilio provinciale (vi presero parte solo undici vescovi), dominato per di più dalla personalità

---

<sup>106</sup> *Vita Caesarii episcopi Arelatensis*, 1.56 (ed. B. Krusch, MGH SRM 3): *Verum etiam et hoc addidit, ut nec in qualibet maiore aetate umquam ordinaretur, nisi quattuor vicibus in ordine libros veteris testamenti legerit, et quattuor novum.*

<sup>107</sup> *Vita Gaugerici episcopi Camaracensis*, 3-4 (ed. B. Krusch, MGH SRM 3); sull'affidabilità delle informazioni di questa *Vita*, cfr. M. Rouche, *Vie de saint Géry écrite par un clerc de la basilique de Cambrai entra 650 et 700*, in *Revue du Nord* 68 (1986), pp. 281-288.

<sup>108</sup> Godding, *Prêtres*, p. 52.

schiacciante del metropolita di Arles, Cesario: si può anzi ritenere che dopo la sua morte la norma riguardante l'istituzione delle scuole presbiteriali sia presto stata accantonata<sup>109</sup>.

Un'altra disposizione ritenuta in genere di capitale importanza nel processo di diffusione del cristianesimo nelle campagne, frutto anch'essa della legislazione conciliare di Vaison (e, quindi, dello zelo missionario di Cesario), è la norma che autorizza la predicazione dei preti delle parrocchie – un'attività che era stata fino ad allora prerogativa esclusiva del vescovo<sup>110</sup>. Circa un secolo prima, infatti, papa Celestino I aveva vietato ai detentori della carica episcopale di sottrarsi all'obbligo di predicare delegando l'incarico ai semplici sacerdoti; nei primi decenni del VI secolo, tuttavia, constatata ormai l'impossibilità di adempiere in maniera adeguata al compito di ammaestramento di tutti i fedeli della propria diocesi (probabilmente a causa del numero troppo alto di parrocchie), Cesario si risolse – in aperto contrasto con i decreti pontifici – a concedere il permesso di predicare ai preti locali<sup>111</sup>.

È evidente la complementarietà di questi due primi canoni del concilio di Vaison<sup>112</sup>: la possibilità da parte del clero delle parrocchie di rivolgere – proprio come i vescovi – delle prediche all'uditorio riunito in chiesa richiedeva una preparazione culturale adeguata, che le scuole presbiteriali avrebbero dovuto garantire; si tratta di provvedimenti coerenti, nei quali è possibile cogliere la preoccupazione profonda che anima tutta l'attività pastorale di Cesario, cioè il raggiungimento di una società integralmente cristiana. Tuttavia, così come è molto probabile che la norma relativa all'istituzione delle scuole presbiteriali sia stata largamente disattesa nella stessa provincia ecclesiastica di Arles – e che nel resto della Gallia non si sia mai veramente diffusa – allo stesso modo possiamo immaginare che anche l'autorizzazione a predicare concessa da Cesario ai preti delle parrocchie rurali abbia incontrato non poche resistenze, soprattutto dalla parte dei vescovi, che si vedevano così scavalcati in una delle loro prerogative più importanti (un segno di questa

---

<sup>109</sup> Godding, *Prêtres*, p. 62; O. Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris 1989, pp. 82-84.

<sup>110</sup> Can. 2: *Hoc etiam pro aedificatione omnium ecclesiarum et pro utilitate totius populi nobis placuit, ut non solum in civitatibus, sed etiam in omnibus parrociis verbum faciendi daremus presbyteris potestatem ...* Nella *Vita* di Cesario si fa più volte accenno all'importanza che per il vescovo di Arles rivestiva l'attività di predicazione: cfr. 1.54 (*semper in ecclesia praedicavit*); 1.59 (*Praedicationibus incessanter omni dominica omnibusque diebus festis*). A 1.52 esorta i suoi parrocchiani a interrogarlo se non comprendono il senso della Scrittura; cfr. L.K. Bailey, *Scripture in the Sermons of Caesarius of Arles*, in *Early Medieval Europe* 26/1 (2018), pp. 42-60.

<sup>111</sup> Klingshirn, *Caesarius of Arles*, pp. 230-231; Godding, *Prêtres*, pp. 60-63; Pontal, *Conciles*, p. 84. Da una lettera di papa Gregorio Magno (*Ep.* 5.58) al vescovo di Arles Virgilio, scritta più di sessant'anni dopo la riunione del concilio di Vaison, si capisce che per il pontefice la predicazione è ancora una prerogativa riservata esclusivamente al vescovo (cfr. Godding, *Prêtres*, p. 380).

<sup>112</sup> A questi due canoni, i quali miravano a fornire i preti locali di maggiore autonomia rispetto al controllo esercitato su di loro dal vescovo, va poi affiancata un'altra norma, anch'essa da ricollegare all'operato di Cesario, elaborata nel corso del concilio di Carpentras (527), con la quale si assicurava l'autonomia finanziaria delle parrocchie, che diventavano così delle *quasi diocesi*: cfr. J. Guyon, *De la ville à la campagne*, in P. Ouzoulias et al., (éd.), *Les campagnes de la Gaule à la fin de l'Antiquité. Actes du Colloque de MontPELLIER*, Antibes 2001, p. 582; Godding, *Prêtres*, pp. 344-345.

opposizione si può forse scorgere nel fatto che tra i firmatari del concilio di Vaison non compare – in maniera alquanto significativa – lo stesso vescovo di Vaison).

Abbiamo dunque ragione di credere che né l'una né l'altra delle innovative disposizioni volute da Cesario siano riuscite a imporsi, almeno nel breve termine, nell'intero territorio della Gallia, e che per molto tempo ancora l'attività di predicazione sia rimasta una pratica sostanzialmente sconosciuta a larga parte del clero locale, che poteva tutt'al più limitarsi a leggere in chiesa qualcuno dei sermoni presenti nelle raccolte omiletiche dell'epoca (come quella approntata dallo stesso Cesario di Arles o quella tramandata sotto il nome di *Eusebius Gallicanus*)<sup>113</sup>. Il livello di preparazione dei fedeli – soprattutto di coloro che risiedevano nelle aree rurali più remote, solo sporadicamente oggetto di visita pastorale da parte del vescovo – dovette rimanere mediamente piuttosto basso (bassissimo a volte) senza quel minimo di istruzione religiosa che solo un'assidua predicazione avrebbe potuto garantire<sup>114</sup>.

Ma anche nel caso in cui gli abitanti di queste zone fossero stati raggiunti dalla predicazione del vescovo – o, dopo Vaison, del prete locale – è lecito chiedersi quanto di ciò che essi ascoltavano sarebbero stati in grado di recepire e comprendere, in una regione come la Gallia nella quale – ancora nel V secolo inoltrato – i contadini parlavano una lingua che, pur influenzata da secoli di contatto con il latino, rimaneva in gran parte sostanzialmente celtica, soprattutto nel Nord meno romanizzato<sup>115</sup>. Né tutti i predicatori si trovavano del resto nella disposizione di spirito adatta per compiere un reale sforzo di avvicinamento – non soltanto linguistico – nei confronti dei *rustici*<sup>116</sup>: per Sidonio Apollinare, poeta e scrittore raffinato oltre che vescovo di Clermont-Ferrand, ad esempio, c'è tanta differenza tra un uomo colto e un *rusticus* quanta ce n'è tra gli uomini e le

---

<sup>113</sup> Cfr. Godding, *Prêtres*, pp. 380-381; C. Mériaux, *Consacredotes et cooperatores. L'évêque et ses prêtres dans le monde franc (VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*, in *Chiese locali e chiese regionali*, p. 868. Sulla raccolta di sermoni composti in Gallia in epoca tardoantica e attribuiti a *Eusebius Gallicanus*, cfr. L.K. Bailey, *Christianity's Quiet Success: The Eusebius Gallicanus' Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antiquity*, Notre Dame, Ind., 2010.

<sup>114</sup> Cfr. Klingshirm, *Caesarius of Arles*, p. 227: «Without an autonomy of action that allowed clergy to offer ... a "persuasive" commentary on the far from transparent meanings of sacred scripture ... it is doubtful that they could have had much success in inculcating Christian beliefs, let alone in obliterating paganism». Non sembra del resto che gli stessi parrochiani fossero sempre ben disposti nei confronti della predica in chiesa: Cesario doveva spesso far sbarrare le porte della chiesa per evitare che parte del suo uditorio se ne andasse (*Vita Caesarii* 1.27, cit.).

<sup>115</sup> J.M. Wallace-Hadrill, *The Frankish Church*, Oxford 1983, p. 12; W.V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge Mass.-London 1989, pp. 183; Woolf, *Becoming Roman*, p. 93; B. Luiselli, *Il glossario gallo-latino di Endlicher: per la storia del rapporto linguistico celto-latino nella Gallia tardoantica*, in Id., *Romanobarbarica. Scritti scelti*, a cura di A. Bruzzone e M.L. Fele, Firenze 2017, pp. 199-217.

<sup>116</sup> Sul carattere aristocratico dell'episcopato gallico, cfr. M. Heinzelmänn, *Bischofsherrschaft in Gallien*, München 1976; R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley 1985, pp. 133-4, 203-212; P.J. Geary, *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Oxford 1988, pp. 123-135; R.W. Mathisen, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul: Strategies for Survival in Age of Transition*, Austin 1993, pp. 89-104; I.N. Wood, *The Merovingian Kingdoms: 450-751*, London 1994, p. 79.

bestie<sup>117</sup>. È lecito dubitare che ci fosse da parte di personaggi come questi la disponibilità ad abbassare il proprio *sermo* (come chiedeva invece con insistenza Cesario) per rivolgere prediche e ammaestramenti a folle di contadini analfabeti. Ad ogni modo, un livello di cultura idoneo e conforme alle esigenze della missione doveva essere limitato, anche tra gli ecclesiastici, alla sola *élite* urbana e monastica: senza un'adeguata preparazione del clero rurale il diritto alla predica sancito dal concilio di Vaison rimaneva in sostanza lettera morta<sup>118</sup>.

8.

Come abbiamo visto, uno dei motivi principali che spinsero Cesario di Arles a far approvare la norma che autorizzava la predicazione dei preti rurali fu l'aumento del numero delle parrocchie e l'impossibilità per il vescovo di garantire a tutti i fedeli della diocesi una costante e mirata opera di insegnamento religioso. Ma nel VI secolo il reticolo parrocchiale non aveva ancora raggiunto in Gallia un'estensione e una capillarità sufficienti a raggiungere l'intera popolazione; né si può generalizzare e applicare all'intero territorio gallico la situazione parrocchiale propria della provincia ecclesiastica di Arles, nella quale doveva senza dubbio essere presente un maggior numero di chiese extracittadine rispetto, ad esempio, alle diocesi settentrionali o occidentali, di più recente istituzione (con l'eccezione, ben inteso, di Tours).

In generale, le parrocchie erano ripartite in maniera disomogenea all'interno delle diocesi: esse tendevano a infittirsi, com'è logico, nei luoghi di maggior addensamento abitativo e in prossimità delle grandi vie di comunicazione e diventavano di gran lunga più rare là dove prevaleva l'insediamento sparso<sup>119</sup>. In ogni caso, sembra che nelle regioni meglio provviste, la distanza media

---

<sup>117</sup> Sid., *Ep.* 4.17.2 (ed. A. Loyen, Paris 1970): *experiere per dies quanto antecellunt belvis homines, tanto anteferru rustici institutos*. Raccontando di un episodio che ebbe come protagonista uno schiavo fuggitivo che per qualche tempo riuscì a farsi passare come un profeta, raccogliendo intorno a sé vaste folle di contadini, Gregorio di Tours dice che il suo linguaggio era povero e volgare e, per lo più, incomprensibile: cfr. *HF* 9.6: *Erat enim ei et sermo rusticus et ipsius linguae latitudo turpis atque obscoena; sed nec de eo sermo rationabilis procedebat* (su questo e altri episodi simili, cfr. C. Lavarra, "Pseudochristi" e "pseudoprophetae" nella Gallia merovingia, in *Quaderni medievali* 13 (1982), pp. 6-43). Lo stesso Gregorio, poi, di solito così disposto a fornire dettagli a proposito della sua attività pastorale, non accenna mai alla sua attività di predicazione, che non doveva evidentemente essere particolarmente assidua (cfr. Godding, *Prêtres*, p. 381). Sull'elevato livello di competenze letterarie riscontrabile tra l'aristocrazia e l'*élite* ecclesiastica in età merovingica, cfr. I.N. Wood, *Administration, Law, and Culture in Merovingian Gaul*, in R. McKitterick (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge 1990, pp. 63-81.

<sup>118</sup> Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 231.

<sup>119</sup> G. Fournier, *La mise en place du cadre paroissial et l'évolution du peuplement*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica*, pp. 498-499; Pietri, *Chiesa e comunità locali*, p. 785: «La geografia della missione non procede in base a un'analisi calcolata: essa utilizza secondo le circostanze i gruppi di popolazioni più facilmente accessibili». Sembra che nella Gallia continentale e settentrionale l'insediamento sparso fosse di gran lunga quello prevalente: cfr. Woolf, *Becoming Roman*, pp. 140-141; Wickham, *Un pas vers le Moyen Age?*, p. 556.

tra una chiesa parrocchiale e l'altra si aggirasse intorno ai dieci-quindici chilometri<sup>120</sup> – ma essa doveva aumentare di molto nelle altre regioni, costringendo i fedeli a lunghi e faticosi spostamenti (anche trenta o quaranta km in un giorno) per assistere al servizio domenicale. Sul finire del VI secolo i vescovi riuniti a Mâcon, prendendo atto che l'area servita da un singola parrocchia rimaneva in genere ancora molto ampia, nel formulare il consueto obbligo di partecipazione alla messa domenicale si videro costretti a specificare che l'obbligo andava rispettato «se qualcuno ha una chiesa nelle vicinanze»<sup>121</sup>. Evidentemente, si trattava di una situazione tutt'altro che scontata.

Un sistema alternativo e complementare a quello delle parrocchie era quello delle fondazioni private. Un aristocratico cristiano che avesse voluto assicurarsi una ricompensa eterna nell'al di là, oltre che ovviamente fruire su questa terra della riconoscenza riservata ai benefattori della Chiesa, difficilmente avrebbe potuto trovare qualcosa di più adatto che fondare, a titolo privato, un edificio destinato al culto di Dio e dei suoi santi. Questi *oratoria in agro proprio*, come li definiscono di solito le fonti, costituivano un importante sostegno alla missione della evangelizzazione cristiana nelle campagne in tempi in cui il reticolo parrocchiale era poco più che un semplice abbozzo<sup>122</sup>.

Tuttavia, a mano a mano che il potere episcopale usciva dai sobborghi urbani e cominciava a stendere sulle campagne una rete di controllo le cui maglie si andavano progressivamente infittendo con la fondazione delle chiese rurali, gli *oratoria* privati, da avamposti di cristianizzazione favoriti e incoraggiati dalle gerarchie ecclesiastiche, diventarono per queste più un motivo di inquietudine che un sostegno nell'attività pastorale. In effetti, in un panorama punteggiato di fondazioni parrocchiali che avrebbero dovuto, almeno in teoria, prolungare il governo del vescovo su tutto il territorio della diocesi, gli *oratoria* privati costituivano delle zone franche che tendevano a sottrarsi al controllo episcopale, rappresentando una seria minaccia per l'autorità vescovile – oltre che per l'unità della comunità cristiana<sup>123</sup>.

Costruiti dai *potentes* per soddisfare anzitutto le proprie esigenze spirituali, gli *oratoria* divennero infatti ben presto gli edifici religiosi di riferimento anche per la popolazione residente nel *fundus*, che poteva così assolvere all'obbligo domenicale senza essere costretta a recarsi nella lontana chiesa parrocchiale. Il canone 21 del concilio di Agde (506), pur ribadendo che il *legitimus ordinariusque conventus* dei fedeli è quello della *parrocchia*, autorizza tuttavia il proprietario e i suoi servi ad assistere alla messa nell'*oratorium* privato, per risparmiare alla *familia* la fatica del

---

<sup>120</sup> Fournier, *La mise en place du cadre paroissial*, p. 499; intorno ai quindici-venti km alla fine del VI secolo per Aubrun, *Paroisse en France*, p. 19.

<sup>121</sup> Conc. Mâcon (585), can. 1: *Si quis vestrum proximam habet ecclesiam, properet ad eandem et ibi dominico die semetipsum precibus lacrymisque officiat* (cfr. Godding, *Prêtres*, pp. 242-243).

<sup>122</sup> Cfr. L. Pietri, *Évergétisme chrétien et fondations privées dans l'Italie de l'antiquité tardive*, in J.-M. Carrié, R. Lizzi-Testa (éd.), *Humana sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout 2002, p. 253.

<sup>123</sup> Pietri, *Chiesa e comunità locali*, p. 770.

viaggio<sup>124</sup>. Lo stesso canone elenca poi le ricorrenze (Pasqua, Natale, Epifania, Ascensione, Pentecoste, natale di san Giovanni Battista e ogni altra celebrazione maggiore propria del santorale locale) per le quali la partecipazione nella chiesa parrocchiale o in quella cittadina è obbligatoria: i chierici che in occasione di queste festività abbiano intenzione di celebrare la messa *in oratoriis* senza aver prima ricevuto l'ordine o l'autorizzazione da parte del vescovo devono essere scomunicati<sup>125</sup>.

L'obbligo di recarsi in una chiesa parrocchiale o direttamente in città, alla presenza del vescovo, per la celebrazione delle festività più importanti rispondeva all'esigenza di assicurare quel minimo di controllo su comunità che nel corso dell'anno di fatto sfuggivano alla supervisione episcopale: a giudicare dall'insistenza con cui i concili della prima metà del VI secolo ribadiscono tale obbligo, è lecito ipotizzare che i *possessores* avessero normalmente la tendenza a eluderlo, forti di quella sorta di autarchia religiosa che la presenza di un *oratorium* nelle proprie tenute garantiva loro<sup>126</sup>. D'altronde, già nel 511 il concilio di Orléans decise di dimezzare il numero delle festività per le quali era proibita la celebrazione *in villa* (fatta eccezione per i malati), riducendole ad appena tre (Pasqua, Natale e Pentecoste)<sup>127</sup>; i concili successivi, poi, disinteressandosi ormai completamente della popolazione rurale ordinaria, ribadirono l'obbligo di presenza in città soltanto per i grandi proprietari<sup>128</sup>. Ma anche questa norma dopo il 541 non viene più ripetuta, come se i vescovi avessero definitivamente rinunciato a farla rispettare<sup>129</sup>.

Se in Italia la presenza autorevole della Sede apostolica riuscì infatti a contenere la proliferazione di *oratoria* familiari – la cui consacrazione dipendeva esclusivamente dalla volontà del papa<sup>130</sup> – in Gallia la legislazione conciliare, spesso a valenza regionale, non riuscì a imporre regole altrettanto stringenti, con il risultato che con il passare del tempo i vescovi si videro sfuggire totalmente di

---

<sup>124</sup> Aubrun, *Paroisse en France*, p. 34; M.-G. Colin, *Premiers temps chrétiens dans les campagnes de Novempopulanie (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, in D. Paris-Poulain, S. Nardi Combescure, D. Istria (éd.), *Les premiers temps chrétiens dans le territoire de la France actuelle. Hagiographie, épigraphie et archéologie: nouvelles approches et perspectives de recherche*, Rennes 2009, p. 242.

<sup>125</sup> Conc. Agde, can. 21. L'applicazione delle norme conciliari era però, in genere, largamente disattesa, cfr. Halfond, *Church Councils*, p. 133.

<sup>126</sup> Godding, *Prêtres*, p. 258.

<sup>127</sup> Can. 25: *Ut nulli civium pascae, natalis Domini vel quinquagesimae sollemnitatem in villa liceat celebrare, nisi quem infirmitas probabitur tenuisse.*

<sup>128</sup> Conc. Clermont (535), can. 15: *Quicumque etiam sunt cives natu maiores, pari modo in urbibus ad pontifices suos in praedictis festivitibus [scil. Domini natale, pascha, pentecoste] veniant. Quod si qui inproba temeritate contempserint, hisdem festivitibus, in quibus in civitate adesse despiciunt, communione pellantur*; Conc. Orléans IV (541), can. 3: *Quisquis de prioribus civibus pascha extra civitatem tenere voluerit, sciat sibi a cuncta synodo esse prohibitum; sed principales festivitates sub praesentia episcopi teneat, ubi sanctum decet esse conventum.*

<sup>129</sup> Godding, *Prêtres*, p. 259.

<sup>130</sup> Pietri, *Évergétisme chrétien*, pp. 254-260; Violante, *Strutture organizzative*, pp. 983-1004.

mano il controllo delle fondazioni private<sup>131</sup>. Oltre a procedere alla costruzione di *oratoria* e di altri edifici religiosi sulle proprie terre senza neppure preoccuparsi di chiedere l'autorizzazione del vescovo locale, i *potentes* pretendevano di esercitare sul clero delle loro tenute un'autorità pressoché esclusiva, in aperta concorrenza con il potere episcopale<sup>132</sup>. Agli occhi della gerarchia ecclesiastica, tutto questo poteva avere conseguenze inquietanti.

Così, se il concilio di Epaone dà per scontato che la designazione dei chierici degli *oratoria* rientri tra le prerogative del vescovo<sup>133</sup>, i padri riuniti a Orléans poco più di vent'anni dopo ritengono invece necessario esprimere tale principio in maniera esplicita, pur riconoscendo ai *possessores* il diritto di presentare (*deputare*) dei candidati di loro scelta: evidentemente dovevano essersi nel frattempo verificati degli abusi da parte dei grandi proprietari, che avevano proceduto alla nomina del clero per le proprie fondazioni senza curarsi dell'approvazione del vescovo<sup>134</sup>.

Ma ancora più interessante è quanto denuncia il canone 26 dello stesso concilio di Orléans: notizia infatti era giunta che dei chierici preposti al servizio negli *oratoria* – che fungono ormai da vere e proprie chiese parrocchiali per la popolazione circostante (*parrochiae in potentum domibus constitutae*) – si rifiutano di ottemperare ai loro obblighi facendosi forti della protezione accordata loro dai proprietari del *fundus*, oppure ne sono impediti dagli stessi *possessores*<sup>135</sup>. Un secolo più tardi il concilio di Chalon certifica la perdita di qualunque controllo da parte dei vescovi sulle fondazioni private: non soltanto i proprietari delle tenute hanno la riprovevole abitudine di gestire in totale autonomia le risorse economiche associate di diritto agli *oratoria*, ma esercitano per di più sul clero che vi officia un'autorità superiore a quella del vescovo stesso, sottraendo i chierici colpevoli di qualche infrazione alla punizione dell'arcidiacono incaricato di sorvegliarli<sup>136</sup>.

---

<sup>131</sup> L. Pietri, *Les oratoria in agro proprio dans la Gaule de l'Antiquité Tardive: un aspect des rapports entre potentes et évêques*, in Delaplace, *Aux origines de la paroisse rurale*, p. 238.

<sup>132</sup> È più che probabile, ad esempio, che Sulpicio Severo, il discepolo di San Martino, nel far erigere due basiliche e un battistero sul suo *fundus* a *Primuliacum*, in Aquitania, non abbia chiesto l'autorizzazione del vescovo della sua diocesi: cfr. Pietri, *Chiesa e comunità locali*, p. 770.

<sup>133</sup> Cfr. Conc. Epaone (517), can. 5.

<sup>134</sup> Conc. Orléans IV (541), can. 7: *Ut in oratoriis domini praediorum minime contra votum episcopi, ad quem territorii ipsius privilegium noscitur pertinere, peregrinos clericos intromittant nisi forsitan quos probatos ibidem districtio pontificis observare praeciperit*; e 33; cfr. Pietri, *Oratoria in agro proprio*, p. 239.

<sup>135</sup> Can. 26: *Si quae parrochiae, in potentum domibus constitutae sunt, ubi observantes clerici ab arcidiacono civitatis admoniti secundum qualitatem ordinis sui fortasse, quod ecclesiae debent, sub speciae domini domus implere neglexerint, corrigantur secundum ecclesiasticam disciplinam. Et si ab agentibus potentum vel ab ipsis rei dominis de agendo officio ecclesiae in aliquo prohibentur, auctores niquitiae, a sacris cyremoniis arceantur, donec subsecuta emendatione in pace ecclesiastica revocentur*; cfr. Pietri, *Oratoria in agro proprio*, p. 239.

<sup>136</sup> Conc. Chalon (647-653), can. 14: *De oraturia, quae per villas fiunt. Nonnulli ex fratribus et coepiscopis nostris resedentibus nobis in sancta sinodo in queremonia detulerunt, quod oraturia per villas potentum jam longum constructa tempore et facultatis ibidem collatas ipsi, quorum villae sunt, episcopis contradicant et jam nec ipsus clericus, qui ad ipsa oraturia deserviunt, ab archidiacono cohercere permittant. Quod convenit emendare, ita dumtaxat ut in potestate sit episcopi et de ordinatione clericorum et de facultatem*

9.

I rischi che le autorità ecclesiastiche scorgevano nella tendenza dei grandi proprietari a creare delle enclave religiose non riguardavano soltanto la salvaguardia della coerenza territoriale diocesana: il pericolo che i vescovi della Gallia denunciarono era soprattutto un altro, ben più allarmante, quello cioè di vedersi sottrarre da parte di un gruppo di potenti laici il monopolio della gestione del culto – con tutte le conseguenze che questo poteva comportare. Le lamentele riguardanti i chierici indisciplinati, capaci di sfuggire grazie alla protezione dei *potentes* a qualsiasi tipo di sanzione, o l'arbitrio con cui i *potentes* gestivano il funzionamento dei propri *oratoria*, esprimevano evidentemente la preoccupazione che le tenute dei *possessores* diventassero zone franche, inaccessibili alla sorveglianza ecclesiastica che doveva vigilare sul rispetto dell'ortodossia da parte del *dominus*, della sua famiglia e – soprattutto – dei suoi sottoposti. C'era infatti il rischio che nei possedimenti sottratti alla vigilanza episcopale, tra una popolazione solo di recente convertita, si potesse tollerare la reviviscenza di pratiche e credenze solo apparentemente o superficialmente debellate dai primi missionari, o – ancora più grave – che continuassero, più o meno indisturbati, usi e rituali apertamente pagani<sup>137</sup>.

Anche su questo punto i rapporti tra la Chiesa e i grandi proprietari terrieri risultarono tutt'altro che pacifici: già sul finire del IV e l'inizio del V secolo, infatti, i vescovi cominciarono a delegare ai *possessores* il controllo dei costumi religiosi dei propri dipendenti agricoli, ingiungendo loro di distruggere ogni vestigia di culto pagano (templi, *arae*, *aediculae*, ma anche alberi sacri etc.) che si trovasse ancora sulle loro proprietà. È probabile che in mancanza di un numero adeguato di chierici e missionari in grado di svolgere in maniera sistematica questo compito, oltre che per rispettare il rango e l'autonomia dei grandi proprietari, i vescovi si siano visti costretti ad affidare direttamente a questi ultimi il rilevante onere di ripulire le tenute da qualunque manifestazione di culto pagano che

---

*ibidem collata, qualiter ad ipsa oraturia et officium divinum possit implere et sacra libamina consecrare. Quod qui contradixerit, juxta priscus canones a communione privetur.* Cfr. Godding, *Prêtres*, p. 259: «sans doute, dans la plupart de cas, les prêtres d'oratoire échappaient-ils complètement à leur contrôle [des évêques]»; Pietri, *Oratoria in agro proprio*, p. 239, nota che in un'epoca in cui le parrocchie di fondazione episcopale non hanno ancora formato un reticolo territoriale definito, a cui far corrispondere una popolazione precisa, «l'oratoire in agro proprio ... rassemble de fait tous les habitants du domaine, lequel tend à fonctionner comme une cellule fermée étroitement dépendante du propriétaire». Le conseguenze tragiche che potevano risultare da questa situazione sono ben illustrate da un episodio raccontato da Gregorio di Tours (*HF* 5.3): il *dux* Rauching, venuto a sapere che due dei suoi servi si erano sposati senza il suo permesso in chiesa (probabilmente una sua fondazione privata) e là avevano trovato rifugio, si reca subito dal prete per chiederne la restituzione, impegnandosi con giuramenti che non avrebbe separato i due sposi: i due in effetti vengono, su suo ordine, rinchiusi insieme nel tronco vuoto di un albero e poi sepolti vivi; su intervento del prete la bara viene poi dissepellita, ma la giovane sposa è già spirata.

<sup>137</sup> Cfr. Violante, *Strutture organizzative*, p. 990.

fosse di ostacolo alla conversione della popolazione rurale, all'abbandono dei falsi idoli e alla completa accettazione della ritualità cristiana<sup>138</sup>.

Ma le cose non andarono esattamente nel senso auspicato dalle gerarchie ecclesiastiche. Nell'Italia settentrionale, ad esempio, le voci di alcuni importanti vescovi – Zenone di Verona, Massimo di Torino, Gaudenzio di Brescia e Cromazio di Aquileia – si levarono per denunciare l'inaudita e intollerabile *coniventia* che essi vedevano continuamente instaurarsi tra i *possessores* e i loro sottoposti: non soltanto i primi non facevano nulla per eliminare dalle loro proprietà le numerose tracce di culti pagani che ancora sussistevano sotto forma di elementi architettonici o naturali, ma lasciavano altresì che nelle loro tenute si continuassero a venerare le antiche divinità protettrici, senza intervenire in alcun modo per fermare la celebrazione di culti e riti tradizionali legati indissolubilmente alle esigenze di una società agricola<sup>139</sup>.

Dal punto di vista dei *possessores* si trattava di una inerzia doppiamente giustificata: in primo luogo per garantire la propria autonomia nella gestione dei beni immobili presenti sulle proprie tenute, salvaguardandola da ingerenze tanto da parte della Chiesa che dei poteri pubblici<sup>140</sup>; inoltre, cosa probabilmente assai più importante, prudenza consigliava di astenersi da interventi che alterassero i delicati equilibri, le tacite consuetudini che reggevano i rapporti tra i *domini* e i loro dipendenti, i quali, se si fossero trovati nell'impossibilità di praticare i loro culti e le loro tradizioni, avrebbero potuto anche abbandonare il *fundus*, privando il *dominus* zelante di manodopera preziosa<sup>141</sup>.

---

<sup>138</sup> Una legge di Teodosio dell'8 novembre 392 (*C.Th.* 16.10.12) prescrive che il *possessor* che permetta che si compia un sacrificio sui suoi domini deve essere multato della stessa ammenda del sacrificatore e un'altra legge, emanata nel 399 (*C.Th.* 16.10.16), ordina la distruzione di tutti i templi rurali. Solo con Onorio, tuttavia, con una legge del 415 (*C.Th.* 16.10.19), si afferma in maniera esplicita che mentre i templi costruiti su suolo pubblico devono essere riutilizzati, quelli appartenenti ai *domini* devono essere distrutti dai loro proprietari: cfr. Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 416.

<sup>139</sup> Cfr. F.J. Dölger, *Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter. Ein Ausschnitt aus der religiösen Auseinandersetzung des vierten und fünften Jahrhunderts*, in *Antike und Christentum* 6 (1950), pp. 297-320; P.F. Beatrice, *La christianisation des campagnes pendant l'Antiquité Tardive dans les régions méditerranéennes. Bilan de recherches et questions de méthode*, in J.-P. Massaut, M.-E. Henneau (éd.), *La christianisation des campagnes*, Rome 1996, p. 27; R. Lizzi Testa, *La conversione dei cives, l'evangelizzazione dei rustici: alcuni esempi*, in *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Settimane CISAM 61, Spoleto 2009, pp. 115-145; Ead., *L'église, les domini, les païens rustici. Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, in Inglebert, Destephen, Dumézil, *Le problème de la christianisation*, pp. 95-106.

<sup>140</sup> Cfr. Audin, *Césaire*, p. 337; Lizzi Testa, *L'église, les domini*, pp. 87-95.

<sup>141</sup> Cfr. J.-U. Krause, *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches*, München 1987, pp. 124-126. Quando papa Gregorio Magno (*Ep.* 9.204) diede ordine ai vescovi di Sardegna di aumentare il canone di affitto di quei *rustici* che continuavano ad infestare le terre ecclesiastiche con le loro pratiche pagane, questi andarono a coltivare le proprietà dei privati (*in privatorum possessionibus*), provocando così delle gravi difficoltà economiche alla Chiesa (cfr. Lizzi Testa, *L'église, les domini*, p. 109). Evidentemente quelle pratiche che non erano tollerate dalla Chiesa non disturbavano più di tanto i *potentes* del luogo, in una terra come la Sardegna che all'epoca di Gregorio presentava ancora delle forti sacche di resistenza pagana – il popolo dei *Barbaricini*, ad esempio, non era stato ancora evangelizzato (*Ep.* 4.27), cfr. S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004, pp. 125-128 (con altri esempi).

10.

In Gallia il documento più significativo a questo riguardo è senza alcun dubbio rappresentato dal *Praeceptum* del re franco Childeberto, sul quale lo studioso francese Bruno Dumézil ha scritto alcune pagine importanti.

Il contenuto del documento (che ci è stato tramandato mutilo) può essere riassunto brevemente: il re Childeberto (511-558), uno dei figli di Clodoveo, è venuto a sapere che alcuni proprietari terrieri proteggono le statue degli idoli che si trovano sulle loro tenute impedendo ai vescovi di distruggerle; questo è contrario alla legge e i responsabili devono essere tradotti davanti al tribunale reale per essere puniti. Per giunta, continua il rescritto, alcuni cristiani continuano a tenere comportamenti che non si confanno in alcun modo al loro *status* di battezzati e che risultano per di più sospetti di paganesimo: trascorrono notti nell'ubriachezza, danzano e cantano persino nel giorno di Pasqua, Natale e durante le altre feste; alcuni fanno il giro delle tenute esibendosi in danze. Anche costoro devono ricevere una punizione, differenziata a seconda del loro stato sociale: se si tratta di uno schiavo deve ricevere cento colpi di frusta, se è invece un uomo libero o una persona di rango più elevato probabilmente dovrà pagare una multa o vedersi confiscati i beni – ma a questo punto il testo s'interrompe<sup>142</sup>.

Il valore eccezionale del *Praeceptum* di Childeberto sta nel fatto che si tratta del primo documento redatto nel mondo franco che metta ufficialmente al bando le pratiche pagane – o comunque considerate tali – offrendo alla Chiesa per la prima volta dalla scomparsa dell'autorità imperiale in Gallia la forza del braccio secolare per la realizzazione di una società cristiana<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> *Childeberti I. regis Praeceptum* (ed. Boretius, MGH *Cap.* 1, pp. 2-3): *Credimus hoc, Deo propitio, et ad nostram mercedem et ad salutem populi pertinere, si populus christianus, relictam idolorum culturam, Deo, cui integram promisimus fidem, in quantum inspirare dignatus fuerit, purae deservire debeamus. Et quia necesse est, ut plebs, quae sacerdotes praeceptum non ita ut oportet custodit, nostro etiam corrigatur imperio, hanc cartam generaliter per omnia loca decrevimus emittendam, praecipientes ut quicumque admoniti de agro suo, ubicumque fuerint simulacra constructa vel idola daemonei dedicata ab hominibus factum, non statim abiecerint vel sacerdotibus hoc distrumentibus prohibuerint, datis fideiussoribus non aliter descendant, nisi in nostris obtutebus praesententur. Qualiter in sacrilegiis Dei iniuria vindicetur, nostram est pertractandum, et quia fides nostra, ut verbo de altario sacerdote faciente, quaecumque de evangelio, prophetis vel apostolo fuerit adnuntiatum, in quantum Deus dat intellectum. Ad nos quaeremonia processit, multa sacrilegia in populo fieri, unde Deus ledatur et populos per peccatum declinet ad mortem: noctes pervigiles cum ebrietate, scurrilitate vel cantecis, etiam in ipsis sacris diebus pascha, natale Domini et reliquis festivitibus vel adveniente die domineco bansatrices [scil. dansatrices] per villas ambulare. Haec omnia unde Deus agnoscitur laedi, nullatenus fieri permittimus. Quicumque post commonitionem sacerdotum vel nostro praecepto sacrilegia ista perpetrare praesumpserit, si serviles persona est, centum ictus flagellorum ut suscipiat iubemus; si vero ingenuus aut honoratior fortasse persona est ...*

<sup>143</sup> T.M. Buck, *Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507-814)*, Frankfurt a.M. 1997, pp. 254-262; Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 224; Ceconi, *Pagani e cristiani*, pp. 153-154. Non esatto A. Dierkens, *Christianisme et "paganisme" dans la Gaule septentrionale aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles*, in D. Geuenich (Hrsg.), *Die Franken und die Alemannen bis zur*

Poco si sa circa la data esatta di composizione di questo documento, tramandato da un unico codice proveniente dall'abbazia di Corbie e scritto nel VI o VII secolo. Charles de Clercq accostò il rescritto di Childeberto al canone 20 del concilio di Orléans II (533) – che minacciava la scomunica per i cristiani macchiatisi di apostasia e per quanti, già battezzati, avevano l'ardire di consumare la carne dei sacrifici<sup>144</sup> – ipotizzando che il *Praeceptum* costituisse l'atto di registrazione da parte del potere civile della decisione presa dai padri conciliari riuniti a Orléans<sup>145</sup>.

Secondo Bruno Dumézil, invece, la data e le circostanze di composizione dell'editto reale devono essere ricercate in un episodio ben preciso della vita di Childeberto, ovvero nel suo incontro con il vescovo di Arles, Cesario. Nel 537, infatti, a seguito del rapido deterioramento della monarchia ostrogota in Italia, logorata dalla guerra con Bisanzio, Childeberto poté impadronirsi dell'intera area provenzale, passata trent'anni prima nelle mani di re Teoderico dopo la sconfitta dei Visigoti nella battaglia di Vouillé. Fu probabilmente in quell'occasione che Cesario offrì a Childeberto la raccolta dei suoi sermoni, dei quali si può forse cogliere un'eco nelle parole usate dal re nel *Praeceptum*<sup>146</sup>; questo andrebbe dunque datato, se si accetta la proposta avanzata da Dumézil, poco dopo il 537<sup>147</sup>.

In effetti, Cesario era stato fino ad allora il più strenuo e accanito oppositore del mantenimento tra la popolazione di Arles di pratiche da lui ritenute incompatibili con la professione di fede cristiana e perciò tacciate inesorabilmente di paganesimo<sup>148</sup>. Alcune di queste pratiche esulano dall'ambito propriamente religioso e appaiono a noi, piuttosto, come manifestazioni di riti comunitari dalla valenza sociale (canti, danze, banchetti), benaugurale (come i bagni in mare o nei fiumi per il solstizio d'estate), o apotropaica (come gli strepiti e le grida in occasione di un'eclissi lunare); altre pratiche, invece, lasciano effettivamente intravedere l'esistenza di un sistema di rituali e credenze

---

“*Schlacht bei Zülpich*” (496/97), RGA-E Band 19, Berlin-New York 1998, p. 456: «On n'oublia cependant pas que le christianisme n'a jamais, en Gaule, cessé d'être la religion d'Etat et que la déposition du dernier empereur romain d'Occident en 476 n'a rien changé à cette évidence».

<sup>144</sup> Conc. Orléans II, can. 20: *Catholici qui ad idolorum cultum non custodita ad integrum accepti baptismi gratia revertentur, vel qui cibis idolorum cultibus immolatis gustu illicitae praesumptionis utuntur, ab ecclesiae coetibus arceantur; similiter et hi, qui bestiarum morsibus extincta vel quolibet morbo aut casu suffocata vescuntur.*

<sup>145</sup> C. de Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne (507-840)*, Paris 1936, pp. 16-17; così anche Wallace-Hadrill, *Frankish Church*, p. 98.

<sup>146</sup> Cfr. Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 225 e n. 84; Id., *La royauté franque et la christianisation des Gaules: le “moment” Childebert I<sup>er</sup> (511-558)*, in Paris-Poulain, Nardi Combescure, Istria, *Premiers temps chrétiens*, p. 43; Id., *Le modèle royal à l'époque mérovingienne*, in Gaillard, *Empreinte chrétienne*, pp. 131-147.

<sup>147</sup> Una conferma dei buoni rapporti tra Cesario e Childeberto è fornita anche da un passaggio della *Vita Caesarii* (2.45) in cui viene fatto l'elogio sperticato del sovrano: *gloriosissimi Childeberti catholicissimum in Christi nomine regnum cum virtute mansuetum, cum severitate commune, cum humilitate conspicuum, sacerdotes Domini non terrore concutiens, sed veneratione constringens, in Galliis eminentius omnibus, in ecclesia cunctis aequale, privilegio celsitudines civitatem humanitus recognoscens.*

<sup>148</sup> Sulla distinzione tra sacro, secolare (accettabile) e profano (inaccettabile) nella Chiesa tardoantica, cfr. l'ormai classico libro di R.A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990; Id., *The Secular in Late Antiquity*, in Rebillard, Sotinel, *Frontières du profane*, pp. 353-361.

più complesso, parallelo e concorrente a quello cristiano. Al di là dei riferimenti, tutto sommato anodini, a indovini, amuleti, pratiche magiche e divinatorie di vario genere (con cui la Chiesa scenderà comunque rapidamente a patti<sup>149</sup>), alcuni accenni contenuti nei sermoni di Cesario sembrano gettare un po' di luce su quello che ha tutta l'aria di essere un «mondo più oscuro»<sup>150</sup>.

Ci sono persone, accusa Cesario, che non solo continuano a recare offerte e a mostrare devozione nei confronti di elementi naturali quali rocce, fonti e, soprattutto, alberi (tanto che nessuno di loro ha l'ardire di servirsi della legna di un albero sacro abbattuto)<sup>151</sup>, ma addirittura non permettono che i santuari dei pagani vengano distrutti, e anzi li ricostruiscono nel caso in cui vengano danneggiati<sup>152</sup>. Se poi qualcuno, timoroso di Dio, si appresta a distruggere quegli altari diabolici e le

---

<sup>149</sup> Cfr. V.I.J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991, pp. 273-287; A. Dierkens, *Reflexions sur le miracle au Haut Moyen Âge*, in *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Paris 1995, pp. 9-30; Id., *Christianisme et "paganisme" dans la Gaule septentrionale*, pp. 453-454; O. Pontal, *Survivances Païennes, Superstitions et Sorcellerie au Moyen Âge d'après les Décrets des Conciles et Synodes*, in W. Brandmüller, R. Bäumer (Hrsg.), *Annuario Historiae Conciliorum* 27/28 (1995/96), pp. 134-135; R.W. Mathisen, *Crossing the Supernatural Frontier in Western Late Antiquity*, in Id., Sivan, *Shifting Frontiers*, pp. 309-320. Sulla tendenza di queste pratiche (come la divinazione) a "privatizzarsi", cioè a funzionare in ambito domestico, cfr. C. Goddard, *La divination à l'époque tardive: un exemple ultime du processus de romanisation (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles apr. J.-C.)*, in *Metis* 5 (2007), pp. 267-290; B. Caseau, *Le crypto paganisme et les frontières du lecite: un jeu de masques?*, in P. Brown, R. Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.)*, Wien-Zürich-Berlin 2011, pp. 541-548.

<sup>150</sup> L'espressione è di R.A. Markus, *From Caesarius to Boniface: Christianity and Paganism in Gaul*, in J. Fontaine, J.N. Hillgarth (eds.), *The Seventh Century: Change and Continuity*, London 1992, p. 161; cfr. anche Audin, *Césaire*, p. 330.

<sup>151</sup> Caes. Arel., *Serm.* 1.12; 13.5; 53.2; 54.5. Sul culto degli elementi naturali, specialmente in area celtica, cfr. Audin, *Césaire*, pp. 335-336; J. Webster, *Sanctuaries and Sacred Places*, in M.J. Green (ed.), *The Celtic World*, London-New York 1995, pp. 448-450; Dowden, *European Paganism*, pp. 39-77; Filotas, *Pagan Survivals*, pp. 145-148.

<sup>152</sup> Sulla persistenza nel panorama rurale tardoantico di templi e santuari pagani e di altre strutture cultuali capaci di attrarre, anche allo stato di rovine, la devozione della popolazione locale, cfr. B.K. Young, *Que restait-il de l'ancien paysage religieux à l'époque de Grégoire de Tours?*, in N. Gauthier, H. Galinié (éd.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du Congrès international, Tours, 3-5 novembre 1994*, Tours 1997, pp. 241-250; B. Caseau, *The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianization of the Countryside*, in W. Bowden, L. Lavan, C. Machado (eds.), *Recent Research on the Late Antique Countryside*, Leiden-Boston 2004, pp. 105-144; A. Hostein et al., *Sanctuaires et pratiques religieuses du III<sup>e</sup> s. au V<sup>e</sup> s. apr. J.-C. dans le Centre-Est de la Gaule (Lugdunensis I et Maxima Sequanorum)*, in V. Van Andringa (éd.), *La fin des dieux*, Gallia 71.1 (2014), pp. 187-218. Contrariamente a quanto si ritiene sulla base dei racconti agiografici, gli antichi templi furono assai raramente trasformati in chiese, anche perché la loro struttura interna non era adatta ad accogliere un numero elevato di persone, per cui era più conveniente costruire la chiesa *ex novo*: cfr. O. Dally, "Pfleger" und Umnutzung heidnischer Tempel in der Spätantike, in G. Brands, H.-G. Severin (Hrsg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung*, Wiesbaden 2003, pp. 97-114; B. Ward-Perkins, *Reconfiguring Sacred Space: From Pagan Shrines to Christian Churches*, *ibid.*, pp. 285-290; M. Heijmans, *La place des monuments public du Haut-Empire dans les villes de la Gaule méridionale durant l'Antiquité tardive (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.)*, in *Gallia* 63 (2006), pp. 25-41; S. Emmel, U. Gotter, J. Hahn, "From Temple to Church": *Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation*, in Id. (eds.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2008, pp. 7-12; L. Lavan, *The End of the Temples: Towards a New Narrative?*, in Id., M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden-Boston 2011, pp. xv-lxv. Inoltre sembra che l'abbandono dei templi in Occidente sia cominciato già a partire dal III secolo, per ragioni non connesse alla

statue degli idoli, o ad abbattere e a bruciare gli alberi sacri che vi crescono vicino, essi si arrabbiano oltre ogni dire e non esitano a ricorrere alla violenza, fino a pensare di uccidere chi abbia osato tanto<sup>153</sup>. Ancora più grave è la notizia che presso templi, fonti o alberi sacri si continuino a praticare, come in passato, sacrifici cruenti al modo dei pagani, e che gli stessi cristiani non si peritino di consumare la carne che proviene da quei sacrifici, ritenendo sufficiente segnarsi prima di mettersi a mangiare<sup>154</sup>. Possiamo concordare con Cesario che coloro che si adoperavano per ricostruire i *paganorum fana* o impedire che venissero distrutti o, ancora, coloro che compivano sacrifici cruenti *ad fanum, aut ad fontes, aut ad aliquas arbores* certo non potevano essere definiti cristiani<sup>155</sup>. Nei suoi sermoni il vescovo di Arles esorta chiunque abbia qualche potere su costoro a costringerli ad abbandonare queste insensate abitudini, a distruggere i santuari rurali, a tagliare alla radice gli alberi sacri. E quando la persuasione dei discorsi e degli ammonimenti non abbia effetto, si ricorra anche alle pene corporali, secondo un repertorio e una gradualità che partendo dalle semplici percosse arriva fino alla *decalvatio* – l’asportazione del cuoio capelluto a mo’ di scalpo, una pena sommamente infamante usata comunemente nel regno franco e visigoto<sup>156</sup> – o

---

diffusione della religione cristiana – come, ad esempio, le distruzioni causate dalle invasioni barbariche: cfr. A. Rousselle, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l’Antiquité tardive*, Paris 1990, pp. 45-52; J.-P. Caillet, *La transformation en église d’édifices publics et de temples à la fin de l’antiquité*, in C. Lepelley (éd.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du III<sup>e</sup> siècle à l’avènement de Charlemagne*, Bari 1996, pp. 191-211; P.J. Goodman, *Temples in Late Antique Gaul*, in Lavan, Mulryan, *Archaeology*, pp. 165-193; W. Van Andringa, *Les dieux changent en Occident (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)*. *Archéologie et mutations religieuses de l’Antiquité tardive*, in Id., *Fin des dieux*, pp. 3-10. Ma ci possono essere anche delle eccezioni, con la fondazione *ex nihilo* di templi ancora nel IV secolo, com’è il caso, piuttosto celebre, di Matagne-la-Grande in Belgio, cfr. N. Paridaens, P. Cattelain, *Un sanctuaire tardo-romain à Matagne-la-Grande dans la cité des Tongres*, *ibid.*, pp. 131-142.

<sup>153</sup> *Serm. 53.1: Audivimus aliquos ex vobis ad arbores vota reddere, ad fontes orare, auguria diabolica observare: de qua re tantus dolor est in animis nostris, ut nullam possimus consolationem recipere. Sunt etiam, quod peius est, infelices et miseri, qui paganorum fana non solum destruere nolunt, sed etiam quae destructa fuerant aedificare nec metuunt nec erubescunt. Et si aliquis Deum cogitans aut arbores fanaticos incendere aut aras diabolicas voluerit dissipare atque destruere, irascuntur et insaniunt, et furore nimio succenduntur; ita ut etiam illos, qui pro Dei amore sacrilega idola conantur evertere, aut caedere praesumant, aut forsitan de illorum morte cogitare non dubitant.*

<sup>154</sup> *Serm. 54.6.* Il can 15 del Conc. Orléans IV (541) minaccia la scomunica per quei cristiani che consumano la carne dei sacrifici pagani: *Si quis post acceptum baptismi sacramentum ad immolata daemonibus, tanquam ad vomitum, sumenda revertitur, si commonitus a sacerdote se corrigere ex hac praevaricatione noluerit, a communione catholica pro emendatione sacrilegii suspendatur*, cfr. Ch. Hornung, *Apostasie im antiken Christentum. Studien zum Glaubensabfall in altkirchlicher Theologie, Disziplin und Pastoral (4.-7. Jahrhundert n. Chr.)*, Leiden-Boston 2016, p. 217. Sul divieto, generalmente non rispettato, per un cristiano di dividere i pasti con i pagani, cfr. É. Rebillard, “*Vivre avec les païens, mais non mourir avec eux*”: *le problème de la commensalité des chrétiens et de non-chrétiens (I<sup>er</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, in Id., Sotinel, *Frontières du profane*, pp. 151-176; il pericolo di ingerire carne proveniente dai sacrifici pagani è particolarmente avvertito da uno dei destinatari delle lettere di sant’Agostino, cfr. C. Lepelley, *La diabolisation du pagansime et ses conséquences psychologiques: les angoisses de Publicola, correspondant de saint Augustin*, in Mary, Sot, *Impies et païens*, pp. 81-96.

<sup>155</sup> Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 212.

<sup>156</sup> Cfr. J. Hoyoux, *Reges criniti. Chevelures, tonsures et scalps chez les Mérovingiens*, in *Revue belge de philologie et d’histoire* 26/3 (1948), pp. 479-508, con alcune inesattezze corrette da Av. Cameron, *How did*

all'incatenamento, «affinché coloro che non trattiene la grazia di Cristo, li trattenga almeno la catena»<sup>157</sup>.

È evidente che gli interlocutori principali di Cesario sono i grandi proprietari terrieri, gli unici in grado di imporre forme di coercizione così violente sui propri sottoposti<sup>158</sup>; tutt'altro che certo, invece, è che l'accorata predicazione del vescovo, o le disposizioni adottate da Childeberto, abbiano avuto una qualche efficacia nel convincere i *possessores* ad intervenire con la fermezza richiesta nella distruzione delle vestigia pagane ancora presenti sulle loro tenute, o nella correzione, anche brutale, dei comportamenti religiosi dei loro *servi*<sup>159</sup>.

## 11.

Come abbiamo detto, il *Praeceptum Childeberti* rappresenta il primo documento ufficiale comparso in Gallia dai tempi dell'impero che oltre a vietare espressamente l'esercizio delle pratiche pagane (o presunte tali) ingiunga anche ai proprietari terrieri di eliminare dalle loro tenute le tracce materiali degli antichi culti. Non che prima di allora fossero mancati tentativi in questo senso da parte di combattivi e scrupolosi esponenti della Chiesa o della stessa corte merovingia – tutt'altro – ma si era trattato di iniziative private, fuori, per così dire, dallo specifico ambito d'azione sancito dalla legge<sup>160</sup>. Senza contare che il battesimo di Clodoveo non comportò in alcun modo il rapido e automatico passaggio alla religione cristiana di tutta la popolazione franca del regno, che continuò invece a rimanere ancora a lungo fedele alle proprie tradizioni<sup>161</sup>; per di più, non si può neppure

---

*the Merovingian kings wear their hair?*, in *ibid.* 43/4 (1965), pp. 1203-1216; cfr. anche Lizzi Testa, *L'église, les domini*, p. 108.

<sup>157</sup> *Serm.* 53.2: *Vos ergo fratres, quicumque estis, qui tantum malum Christo propitio non fecistis, videte ne aliquando faciatis, videte ne vos circumveniant homines perditii atque perversi, ut post Christi sacramenta ad diaboli venena redeatis; sed magis castigate quoscumque tales cognoscitis, admonete durius, increpate severius. Et si non corriguntur, si potestis, caedite illos; si nec sic emendantur, et capillos illis incidite. Et si adhuc perseverant, vinculis ferreis adligate: ut quos non tenet Christi gratia, teneat vel catena.*

<sup>158</sup> Klingshirn, *Caesarius of Arles*, p. 213; L. Grig, *Caesarius of Arles and the campaign against popular culture in late antiquity*, in *Early Medieval Europe* 26/1 (2018), p. 65

<sup>159</sup> Dumézil, *Racines chrétiennes*, pp. 418-420; Grig, *Caesarius*, 68, sostiene che il vescovo di Arles fosse portato «by his ascetic formation» a fissare standard troppo elevati perché potessero essere seguiti dalla sua congregazione; C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford-New York 2007, p. 97, definisce Cesario una «Tridentine figure».

<sup>160</sup> Dumézil, *Racines chrétiennes*, pp. 221-223. Sull'assenza di una specifica legislazione contro la pratica di culti pagani nei regni visigoto e burgundo in Gallia meridionale, cfr. cap. 2.

<sup>161</sup> Nel *Pactus Legis Salicae* 2.16 (ed. K.A. Eckhardt, MGH LL 4.1) è riportata l'ammenda da pagare nel caso del furto di un *maialis sacrivus*, cioè destinato al sacrificio, che è superiore rispetto al furto di un semplice animale (700 denari nel primo caso, 600 nel secondo); secondo Procopio l'esercito di re Teodeberto avrebbe compiuto dei sacrifici umani nel corso di una spedizione in Italia nel 539 per aiutare gli Ostrogoti contro i Bizantini, uccidendo donne e bambini nei pressi di Pavia come primizie di guerra e gettando poi i loro corpi nel Po (*BG* 2.25.9: ἐπιλαβόμενοι δὲ τῆς γεφύρας οἱ Φράγγοι, παῖδας τε καὶ γυναῖκας τῶν Γότθων, οὐσπερ ἐνταῦθα εὔρον, ἱερεύον τε καὶ αὐτῶν τὰ σώματα ἐς τὸν ποταμὸν ἀκροθίνια τοῦ πολέμου ἐρρίπτουν). Davanti a un tale evento Procopio commenta che i Franchi erano diventati cristiani soltanto a parole, in realtà continuavano a praticare indisturbati i loro abominevoli sacrifici umani (οἱ βάρβαροι γὰρ οὗτοι, Χριστιανοὶ

sottovalutare – per quanto la portata effettiva del fenomeno risulti difficilmente quantificabile – l’apporto che al mantenimento di credenze e rituali estranei al cristianesimo fornì la costante immissione in territorio gallico, durante e dopo l’impero, di prigionieri di guerra e schiavi barbarici, che vennero normalmente impiegati come forza lavoro nelle grandi tenute agricole<sup>162</sup>.

Quando san Gallo decise di appiccare il fuoco a un tempio nei pressi di Colonia – che oltre ad ospitare dei banchetti rituali conteneva diverse sculture in legno raffiguranti le parti del corpo che si chiedeva alla divinità di curare<sup>163</sup> – i pagani della zona inseguirono l’autore del misfatto finché questi trovò rifugio presso uno dei figli di Clodoveo, Teoderico (511-534). Il sovrano riuscì a calmare la furia degli inseguitori ma essi avevano le loro buone ragioni da avanzare: in assenza di un decreto che vietasse ufficialmente la religione tradizionale e imponesse la distruzione dei templi, l’azione di san Gallo era del tutto illegale<sup>164</sup>.

---

γεγονότες, τὰ πολλὰ τῆς παλαιᾶς δόξης φυλάσσοι, θυσίας τε χρώμενοι ἀνθρώπων καὶ ἄλλα οὐχ ὅσα ἱερεύοντες, ταύτη τε τὰς μαντείας ποιούμενοι); certo potrebbe essersi trattato di un fatto bellico senza connotazioni religiose, ma cfr. le osservazioni di Av. Cameron, *Agathias on the Early Merovingians*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 37 (1968), p. 140: «he [Procopius] says specifically that this was proof that the Franks, though Christian, had retained many pagan practices. I see no reason for doubting that Procopius knew what he was talking about when he ascribed the human sacrifice to Franks»; così anche H. Schutz, *The Germanic Realms in Pre-Carolingian Central Europe, 400-750*, New York 2000, p. 155. Sulla lunga persistenza di pratiche pagane tra i Franchi anche dopo la conversione di Clodoveo, cfr. G. Tessier, *La conversion de Clovis et la christianisation des Francs*, in *La conversione al cristianesimo nell’Europa dell’Alto Medioevo*, Settimane CISAM 14, Spoleto 1967, p. 169; J. Imbert, *L’influence du christianisme sur la législation des peuples francs et germanis*, *ibid.*, pp. 369-370; Wallace-Hadrill, *Frankish Church*, p. 53; A. Dierkens, *Quelques aspects de la christianisation du pays mosan à l’époque mérovingienne*, in M. Otte, J. Willems (éd.), *La civilisation mérovingienne dans le Bassin Mosan*, Liège 1986, p. 31; C.M. Cusack, *Conversion among the Germanic Peoples*, London 1998, pp. 77-81; Ceconi, *Pagani e cristiani*, pp. 152-153. J. Durliat, *Recherches sur la Loi salique et la société gallo-franque*, in *Antiquités Nationales* 29 (1997), p. 268, pensa invece che l’aggettivo *sacrivus* sia da riferirsi a un animale appartenente ai beni della Chiesa ma la sua opinione non viene generalmente seguita.

<sup>162</sup> Cfr. C. Grey, *The ius colonatus as a Model for the Settlement of Barbarian Prisoners-of-War in the Late Roman Empire?*, in R.W. Mathisen, D. Shanzer (eds.), *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World: Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, Farnham 2011, pp. 147-160; N. Lenski, *Captivity and Romano-Barbarian Interchange*, *ibid.*, pp. 185-198; H. Ziche, *Barbarian Raiders and Barbarian Peasants: Models of Ideological and Economic Integration*, *ibid.*, pp. 199-219. Sullo status giuridico dei barbari nell’impero, cfr. R.W. Mathisen, *Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire*, in *The American Historical Review* 111/4 (2006), pp. 1011-1040.

<sup>163</sup> Secondo una pratica molto comune in Gallia, soprattutto in prossimità di fonti considerate curative: cfr. A. Rousselle, *Du sanctuaire au thaumaturge: la guérison en Gaule au IV<sup>e</sup> siècle*, in *Annales ESC* 31 (1976), pp. 1085-1107; S. Deyts, *Images des dieux de la Gaule*, Paris 1992, pp. 78-82.

<sup>164</sup> Greg. Tur., *VP* 6.2 (ed. B. Krusch, MGH SRM 1.2): *Erat autem ibi fanum quoddam diversis ornamentis refertum, in quo barbaries proxima libamina exhibens, usque ad vomitum cibo potuque replebatur; ibique et simulacra ut deum adorans, membra, secundum quod unumquemque dolor attigisset, sculpebat in ligno. Quod ubi sanctus Gallus audivit, statim illuc cum uno tantum clerico properat, accensoque igne, cum nullus ex stultis paganis adesset, ad fanum adplicat ac succendit. At illi videntes fumum delubri ad caelum usque conscendere, auctorem incendii quaerunt inventumque evaginatibus gladiis prosequuntur. Ille vero in fugam versus, aulae se regiae condidit. Verum postquam rex quae acta fuerant, paganis minantibus, recognovit, blandis eos sermonibus linivit et sic eorum furorem improbum mitigavit.* San Gallo era lo zio di Gregorio.

Ben diversa la dinamica nel caso del vescovo di Bayeux, Vigore: scontratosi con l'accanita resistenza di un gruppo di pagani mentre cercava di distruggere un tempio suburbano posto sul monte Phantum, il vescovo evitò di ricorrere a gesti eclatanti alla maniera del suo contemporaneo san Gallo ed optò per la più semplice ed efficace via giuridica: si rivolse cioè direttamente al re – che altri non era che Childeberto – il quale senza esitare concesse il territorio del *fanum* alla chiesa di Bayeux perché demolisse il santuario e vi costruisse una chiesa<sup>165</sup>.

Ci troviamo qui forse di fronte a una testimonianza autentica dell'attuazione della politica religiosa di Childeberto negli anni della redazione del suo *Praeceptum*; tuttavia, se accettiamo il 537 (o poco dopo) come data per la sua promulgazione, è improbabile (anche se non impossibile) che san Vigore abbia fatto in tempo a valersene, essendo morto l'anno dopo, nel 538. In ogni caso, bisogna riconoscere che l'episodio raccontato nella sua *Vita* riesce a dare un'idea abbastanza precisa del nuovo approccio che con Childeberto cominciò ad affermarsi in Gallia nei confronti della vecchia religione<sup>166</sup>.

Ma non è possibile generalizzare. Le divisioni territoriali cui il regno franco era periodicamente soggetto non favorivano certamente l'applicazione omogenea dei singoli editti reali, né tanto meno l'elaborazione di una politica religiosa comune: san Vigore poté beneficiare dell'intervento di Childeberto per distruggere il tempio pagano sul monte Phantum in quanto la sua diocesi si trovava nella *pars* assegnata a quest'ultimo alla morte di Clodoveo. Altrove le cose andarono diversamente. Il re Clotario, che tra il 558 e il 561 riuscì a unificare il regno per la prima volta dalla morte di Clodoveo, pare che accettasse la presenza dei pagani nei suoi domini senza eccessive preoccupazioni. Un episodio della *Vita Radegundis* racconta a tale proposito che la pia regina, moglie di Clotario, imbattutasi un giorno in un *fanum*, ordinò ai suoi servitori di incendiarlo, rimanendo ferma nel suo proposito anche di fronte alle minacce e alle proteste dei Franchi del luogo<sup>167</sup>. Il riferimento ai servitori (*famuli*) sembra confermare che Radegonda intervenga qui a

---

<sup>165</sup> *Vita Vigoris episcopi Baiocensis* 8 (AASS Nov. I, pp. 297-305): “*En trado tibi memoratum locum cum omnibus habitatoribus suis in possessionem perpetuam, ut destruas omnem immundiciam profanatis idolatrie et edifices aeclesiam Christi nomine consecratam*”. Pare che il tempio fosse dedicato a una divinità femminile (cfr. *ibid.*: *Quo monte erat effigies lapidea in specie mulieris, quem incole loci illius velud quodam sacrum venerari solebant*); gli scavi condotti da L. Musset (*Bull. Soc. Ant. Norm.*, 57 (1963-1964), pp. 701-702) a St-Vigor-le-Grand hanno effettivamente portato alla luce una serie di statuette di Venere anadiomene e di una dea madre «qui paraissent confirmer l'existence du sanctuaire signalé par la *Vita Vigoris*» (cfr. Dumézil, *Racines chrétiennes*, pp. 223, 538 n. 70). La *Vita Vigoris* sembra essere stata redatta nell'XI secolo, «mais sur la base de traditions solides» (Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 730); cfr. anche L. Musset, *De saint Victrice à saint Ouen: la christianisation de la province de Rouen d'après l'hagiographie*, in *Revue d'histoire de l'Église de France* 62 (1976), pp. 141-152.

<sup>166</sup> Dumézil, *Le “moment” Childebert*, pp. 43-44.

<sup>167</sup> *Baudoniviae Vita Radegundis* 2.2 (ed. B. Krusch, MGH SRM 2): *Fanus, qui a Francis colebatur, in itinere beatae reginae quantum miliario uno proximus erat. Hoc illa audiens, ibi a Francis fanum coli, iussit famulis fanum igni comburi, iniquum iudicans, Deum caeli contempni et diabolica machinamenta venerari. Hoc audientes Franci universaque multitudo cum gladiis et fustibus vel omni fremitu diabolico conabantur*

semplice titolo privato e non come rappresentante del potere pubblico: certo, il suo ruolo di regina conferisce all'azione quella legittimità che ad altri (come a san Gallo) mancava; ciò non toglie che si trattava pur sempre di un'iniziativa personale, senza alcun supporto da parte della legislazione ufficiale<sup>168</sup>.

12.

In assenza di norme coerenti e omogenee contro la pratica dei culti pagani – e a volte della volontà di farle rispettare – non sorprende che questi abbiano continuato a mantenersi vivi in Gallia anche molto tempo dopo la conversione della corte merovingia, non senza il tacito assenso o la distaccata indifferenza di molti *possessores*, cui stavano evidentemente più a cuore i propri interessi che non quelli della Chiesa. Ma poteva anche capitare che a mantenersi fedeli alla vecchia religione non fossero – o non fossero soltanto – i *rustici*, ma gli stessi *domini*: in questo caso i culti pagani non erano semplicemente tollerati (magari dietro pagamento di denaro<sup>169</sup>) ma incoraggiati e favoriti<sup>170</sup>.

Nonostante i tentativi di cristianizzare la società fatti da re Gontrano (561-592) e Childeberto II (575-596), imponendo ad esempio il riposo domenicale a tutto il *populus subjectus*<sup>171</sup>, o da Clotario

---

*defendere; sancta vero regina immobilis perseverans, Christum in pectore gestans, equum quem sedebat in antea non movit, antequam et fanus perveretur, et, ipsa orante, inter se populi pacem firmarent. Quo facto, virtutem et constantiam reginae omnes admirantes, Domino benedixerunt.* Baudonivia era contemporanea di Radegonda.

<sup>168</sup> Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 222; P. Santorelli, *La Vita Radegundis di Baudonivia*, Napoli 1993, pp. 113-114. L'accento ai *Franci* sembra confermare quanto detto circa la persistenza di pratiche pagane anche dopo la conversione di Clodoveo; sul valore dell'agiografia come fonte storica, cfr. F. Lotter, *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*, in *Historische Zeitschrift* 229 (1979/2), pp. 298-356, soprattutto p. 349; R. Künzel, *Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode*, in *Annales ESC* 47 (1992), pp. 1055-1069, che elabora un sistema in nove punti per decidere se un'informazione relativa alla persistenza di pratiche pagane costituisca un semplice *topos* privo di fondamento o vada invece presa in considerazione come testimonianza fededegna; cfr. anche S. Boesch Gajano, *L'agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Settimane CISAM 45, Spoleto 1998, pp. 797-843.

<sup>169</sup> Papa Gregorio Magno denuncia in una sua lettera ciò che avviene in Sardegna, dove i *iudices* bizantini, corrotti, permettono che si continuino a praticare sacrifici agli idoli (*Ep.* 5.38: *Rem sacrilegam nuntiavit, quia hi qui in ea idolis immolant iudici praemium persolvunt, ut hoc eis facere liceat*).

<sup>170</sup> Cfr. C. Lepelley, *Témoignage et attitude de Saint Augustin devant la vie et la société rurales dans l'Afrique de son temps*, in *Miscellanea Historia Ecclesiasticae VI: Les transformations dans la société chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles 1983, p. 76: «La dépendance très étroite de ces paysans à l'égard des propriétaires apparaît très clairement dans les questions religieuses: les colons devaient suivre la religion du maître».

<sup>171</sup> Cfr. *Guntramni regis Edictum* (ed. R. Boretius, MGH *Cap.* 1, p. 12): *Idcirco huius decreti ac definitionis generalis vigore decernimus, ut in omnibus diebus dominicis, in quibus sanctae resurrectionis mysterium veneramus, vel in quibuscunque reliquis solemnitatibus, quando ex more ad veneranda templorum oracula universae plebis conjunctio devotionis congregatur studio, prater quod ad victum praeparati convenit, ab omni corporali opere suspendatur nec ulla causarum praecipue iurgia moveantur; Childeberti secundi Decretio* (ed. R. Boretius, MGH *Cap.* 1, p. 17): *De die dominico similiter placuit observare, ut si quis cumque ingenuus, excepto quod ad coquendum vel manducatum pertinet, alia opera in die dominico facere praesumpsit, si Salicus fuerit, solidos quindecim componat; si Romanus, septem et dimidium solidi.*

II (584-629) e Dagoberto (600-638)<sup>172</sup>, vi erano ancora all'inizio del VII secolo in Gallia dei *possessores* scopertamente pagani: i vescovi riuniti a Clichy (626-7) vietano che gli schiavi cristiani (*mancipia christiana*) siano venduti a proprietari ebrei o pagani<sup>173</sup>, mentre nella *Vita Audomari* si narra che il santo vescovo di Thérouanne (600-670), durante la sua opera di evangelizzazione nella Gallia settentrionale, riuscì a convertire il *vir potens* Adrowoldus, il quale acconsentì che anche la sua *familia*, ovvero i suoi servi rimasti, come lui fino ad allora, pagani, ricevessero il battesimo<sup>174</sup>.

In generale, però, malgrado le ingiunzioni della Chiesa e del potere civile, i *potentes* preferirono semplicemente non immischiarsi nei costumi religiosi dei propri sottoposti, lasciando loro la possibilità di continuare a praticare – a fianco delle nuove abitudini introdotte dal cristianesimo – le loro antiche tradizioni. Da questo punto di vista, dunque, l'intervento del vescovo o del missionario, con la sua intransigenza, rischiava di scardinare delicati e preziosi meccanismi di coesione della comunità rurale, vietando pratiche o introducendo norme che non erano evidentemente in grado di assolvere con la stessa efficacia di quelle condannate alle esigenze tanto di sicurezza quanto di identità del mondo contadino. Per di più, in una società in cui i rapporti di patronato ricoprivano ancora un ruolo così importante, l'intromissione del santo poteva rappresentare una minaccia concreta per l'autorità fino ad allora incontrastata del *dominus* sui sottoposti – la minaccia cioè di sostituire la dipendenza tra servo e padrone con un altro tipo, quella tra fedele e pastore – e questo timore poteva spingere il *potens* a fare causa comune con i *rustici* per salvaguardare la propria autonomia e il proprio potere da pericolose intrusioni esterne.

Illustra bene questa situazione un passaggio della *Vita* di sant'Eligio: venuto a sapere che gli abitanti di un *vicus* nei pressi di Noyon erano dediti a *ludi* diabolici e a *nefandae saltationes*, il vescovo rivolge loro una predica per convincerli ad abbandonare le riprovevoli abitudini; ma l'effetto che ottiene è esattamente il contrario. Pieni di risentimento i *rustici* esclamano: “Mai e poi

---

*Servus vero aut tres solidos reddat, aut de dorsum suum componat*; cfr. Buck, *Admonitio und Praedicatio*, pp. 262-273; Schutz, *Germanic Realms*, p. 189.

<sup>172</sup> Cfr. Dumézil, *Racines chrétiennes*, pp. 231-243.

<sup>173</sup> Conc. Clichy, can. 13: *Christiani iudaeis et gentilibus non vendantur. Nam si quis christianorum necessitate cogente mancipia sua christiana elegerit venundanda, non aliis nisi tantum christianis expendat. Nam si paganis aut iudaeis vendiderit, communione privetur et emptio careat firmitatem*. Il canone 16 dello stesso concilio prende inoltre atto che ci sono dei cristiani che condividono la propria mensa con i pagani; questo non è vietato di per sé, a patto che i cristiani cerchino di convertire i commensali pagani: *Sunt etiam nonnulli, qui cum paganis comedunt cibos; sed hos benigne placuit admonitione suaderi, ut ab erroribus pristinis revocentur. Quod si neglexerint et idolatriis vel immolantibus se miscuerint, paenitentiae tempus exsolvant*. Sulla presenza di proprietari pagani, cfr. anche Conc. Orléans V (549), can. 22: *Quod si aut gentilis dominus fuerit aut alterius sectae ...*

<sup>174</sup> *Vita Audomari episcopi Tarvannensis* 10 (ed. W. Levison, MGH SRM 5): *Erat enim quidam vir potens Adrowoldus nomine in diviciis huius seculi vanis valde dives, quem beatus Audomarus de errore gentilitatis ad fidem convertit catholicam quemque cum omni sua baptizavit familia*. Su questa vita di redazione carolingia, ma anteriore all'820, cfr. Ch. Mériaux, *La formation des diocèses septentrionaux de la Gaule du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, Lille 2002, p. 532.

mai, romano, per quanto spesso ci rimproveri, potrai rimuovere le nostre consuetudini, ma le nostre feste, così come abbiamo fatto fino ad ora, continueremo sempre ad averle, e non ci sarà mai nessun uomo capace di proibirci di tenere i nostri antichi e graditissimi divertimenti”<sup>175</sup>. Solo un miracolo, che è poi una sorta di contrappasso, riesce infine ad avere la meglio sulla testarda resistenza dei contadini: questi sono infatti costretti, per intervento divino, a danzare per un anno, fino alla successiva visita pastorale del vescovo, quando finalmente si decidono a rinunciare alle loro *consuetudines*<sup>176</sup>.

È interessante notare che coloro a cui Eligio si rivolge in quest’occasione non sono affatto dei pagani gelosi delle proprie tradizioni e ostili ai missionari cristiani; al contrario, coloro che si rifiutano di obbedire alle ingiunzioni del vescovo sono dei cristiani della diocesi di Noyon, già da tempo battezzati, come si evince dal fatto che nel *vicus* nel quale Eligio pronuncia la sua predica è presente una basilica, davanti alla quale si riunisce la folla per ascoltarlo<sup>177</sup>, e che quando termina nessuno riceve il battesimo dalle mani del vescovo, come succede invece quando egli affronta direttamente dei gruppi di pagani<sup>178</sup>. Non solo: tra gli oppositori di Eligio alcuni, di condizione più elevata (*praestantiores loci*), fanno parte del seguito di Erchinoaldo (*ex familia Herchenoaldi*), maggiordomo del regno di Neustria e attivo patrocinatore di fondazioni religiose – nonché avversario politico dello stesso Eligio<sup>179</sup>. È improbabile che un uomo come questo potesse avere alle proprie dipendenze dei pagani; e infatti le *consuetudines* che la *Vita* di Eligio condanna, definendole diaboliche superstizioni, non hanno nulla di espressamente pagano: sono balli, canti, giochi (*ludi, saltationes*), provenienti certamente da un passato pre-cristiano ma privi oramai di esplicite connotazioni religiose – rituali da intendersi piuttosto come elementi di socialità indispensabili alla vita del villaggio (con i suoi ritmi, le sue scansioni del tempo e le sue feste) e al senso di identità dei suoi abitanti, e tuttavia implacabilmente esecrati dalle gerarchie ecclesiastiche<sup>180</sup>. Il tentativo di Eligio di imporre il controllo episcopale su una comunità che

---

<sup>175</sup> *Vita Eligii* 2.20, cit.: *Numquam tu, Romane, quamvis haec frequenter taxes, consuetudines nostras evellere poteris, sed sollemnia nostra sicut actenus fecimus, perpetuo semperque frequentabimus, nec ullus hominum erit, qui priscos atque gratissimos possit nobis unquam prohibere ludos.*

<sup>176</sup> *Vita Eligii*, *ibid.*; Fouracre, *Audoenus and Eligius*, p. 82

<sup>177</sup> *Vita Eligii*, *ibid.*: *Venit ergo per medias populorum turbas, et stans in quodam eminenti loco ante basilicam, coepit instantius praedicare...*; cfr. A. Dierkens, *Quelques réflexions sur l’implantation du christianisme en pays mosan au haut Moyen Âge*, in *Christianisation et dechristianisation. Publication du Centre de Recherches d’Histoire Religieuse et d’Histoire des Idées* 9, Angers 1986, p. 51.

<sup>178</sup> Cfr. ad esempio *Vita Eligii* 2.8, cit.

<sup>179</sup> *Vita Eligii*, *ibid.*: [*Herchenoaldus*] *qui ... aemulabatur Eligium, sed non ad bonum ...*. Su Erchinoaldo e altri nobili franchi, cfr. K.F. Werner, *Le rôle de l’aristocratie dans la christianisation du nord-est de la Gaule*, in *Revue d’histoire de l’Église de France* 62 (1976), pp. 45-73.

<sup>180</sup> Cfr. P. Riché, *Danses profanes et religieuses dans le Haut Moyen Âge*, in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, Paris 1985, pp. 159-167; Ch. Mériaux, *Parochiae barbaricae? Quelques remarques sur la perception des diocèses septentrionaux de la Gaule pendant le haut Moyen Âge*, in *Revue du Nord* 360/1 (2005), pp. 295-296; E. Buchberger, *Shifting Ethnic Identities in Spain*

evidentemente sfuggiva alla rete parrocchiale della diocesi di Noyon aveva a che fare con il proposito di limitare l'influenza nella regione di un avversario politico come Erchinoaldo piuttosto che con il fervore cristiano<sup>181</sup>. Di fronte alla minaccia episcopale, *dominus* e *servi*, chi per un motivo chi per un altro, si unirono per proteggere la propria autonomia e i propri interessi contro la temibile intrusione di un *Romanus* come Eligio<sup>182</sup>.

Nel suo libro su Cesario, William Klingshirn distingue tre categorie nelle quali possono essere ripartiti i *rustici* di Arles (ma questa distinzione può valere in generale per tutta la Gallia): anzitutto coloro che si consideravano seguaci della religione pagana tradizionale; poi coloro che si consideravano cristiani «in the bishop's sense of the term»; infine coloro che si consideravano cristiani «in their own sense of the term»<sup>183</sup>. Alla prima categoria appartengono con tutta evidenza quanti – per tornare alle prediche di Cesario – ricostruiscono i *fana* distrutti o compiono dei sacrifici in onore degli dèi tradizionali: ancora numerosi tra IV e V secolo, essi si rarefanno soprattutto a partire dalla prima metà del VI secolo, quando potere civile e potere ecclesiastico si uniscono per combattere la presenza di coloro che non intendono adeguarsi ai nuovi precetti riguardanti l'uniformità religiosa del regno. Alla terza categoria, invece, appartengono coloro che pur essendo stati già raggiunti dalla predicazione evangelica e battezzati, praticano forme scorrette, o – piuttosto – “popolari” di cristianesimo, forme nelle quali coesistono, in maniera sincretica, tradizioni e rituali provenienti dal passato pre-cristiano accanto a elementi incontestabilmente cristiani: è il caso dei *rustici* con cui dovette scontrarsi Eligio. Il comune segno distintivo di questi eterogenei elementi pagani è la loro incongruità rispetto al rito nel quale si inseriscono: del tutto inconciliabili con la teologia o con i costumi morali che la Chiesa stava provando a diffondere e a imporre, essi dovevano risultare tuttavia irrinunciabili nella vita religiosa del mondo rurale, anche dopo il battesimo<sup>184</sup>.

---

*and Gaul, 500-700: From Romans to Goths and Franks*, Amsterdam 2017, pp. 172-176. Al contrario, J.-C. Schmitt, *Les superstitions*, in J. Le Goff, R. Rémond (éd.), *Histoire de la France religieuse*, I, *Des origines aux XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1988, p. 447, intende i *praestantiores loci* come dei sacerdoti pagani.

<sup>181</sup> Cfr. Fouracre, *Audoenus and Eligius*, p. 83.

<sup>182</sup> Sull'uso del termine *Romanus* nella Gallia tardoantica, cfr. R.W. Mathisen, 'Roman' identity in Late Antiquity, with special attention to Gaul, in W. Pohl et al. (eds.), *Transformations of Romaness: Early Medieval Regions and Identities*, Berlin-Boston 2018, pp. 255-273, soprattutto p. 272: «One might suggest, then, that considerations relating to education, religious endeavors, legal affiliation, and family descent all were part of the mix that could lead a person being considered to be 'Roman'». Eligio era originario di una famiglia gallo-romana dell'Aquitania (egli era nato a Limoges), non era dunque un *Francus* come il suo nemico e *praepositus palati* Erchinoaldo.

<sup>183</sup> Klingshirn, *Caesarius of Arles*, pp. 210-211. MacMullen, *Second Church*, p. 110, sostiene che coloro «worshipping in their own way» rappresentavano la stragrande maggioranza dei fedeli.

<sup>184</sup> A. Gurevič, *Contadini e santi: problemi della cultura popolare nel Medioevo* (trad. it.), Torino 1986, pp. 145-146: «la vita spirituale dell'uomo "medio", cioè del comune parrocchiano, che era naturalmente in primo luogo un contadino, un abitante della campagna, non si limitava al cristianesimo ufficiale. ... Si potevano annientare o screditare i vecchia dèi, ma non le consuetudini della coscienza, consolidate dal modo

Lo scarso livello di ammaestramento dei fedeli e del clero, la distribuzione non omogenea e, spesso, fortemente deficitaria delle chiese parrocchiali, le difficoltà – non soltanto linguistiche – connesse con l’attività di predicazione, la diffusione di *oratoria* privati sottratti al controllo delle diocesi furono tutti elementi che favorirono il proliferare di questo fenomeno – quello di un cristianesimo “in their own sense of the term”, in tutta la Gallia. Certo erano cristiani a modo loro coloro che ancora nel VI e VII secolo non avevano abbandonato l’escranda abitudine di invocare gli dèi pagani e di pronunciare – secondo un rito di cui ci piacerebbe sapere qualcosa di più – voti e giuramenti sulle teste mozzate degli animali<sup>185</sup>.

---

di vivere di una società agraria costantemente ispirato alle tradizioni ... Questa coscienza rimane immutabile o quasi immutabile per molti secoli»; cfr. anche J.-C. Schmitt, “*Religion populaire*” et culture folklorique, in *Annales ESC* 31 (1976), pp. 941-953; Id., *Les superstitions*, pp. 450-451; P. Riché, *Croyances et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Âge*, in B. Plongeron, R. Pannet (éd.), *Le christianisme populaire: les dossiers de l’histoire*, Paris 1976, pp. 79-104; R. Manselli, *Resistenze di culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica*, pp. 57-108; R. Chevallier, *Des dieux gaulois et gallo-romains aux saints du christianisme. Recherches sur la christianisation des cultes de la Gaule. Réflexions sur les sources et les méthodes. Schéma d’enquête collective*, in *Patrie gauloise*, pp. 283-324; Dierkens, *Pays mosan*, pp. 32-33; R. MacMullen, *What Difference Did Christianity Make?*, in *Historia* 35/3 (1986), p. 337-338; Id., *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven-London 1997, pp. 68-69; Brown, *La formazione dell’Europa cristiana*, p. 180; Smith, *L’Europa dopo Roma*, pp. 289-290.

<sup>185</sup> Conc. Orléans IV (541), can. 16: *Si quis christianus, ut est gentilium consuetudo, ad caput cuiuscumque ferae vel pecudis, invocatis insuper numinibus paganorum, fortasse iuraverit, si se ab hac superstitione commonitus noluerit prohibere, donec reatum emendet, a consortio fidelium vel ecclesiae communione pellatur*. Qualche decennio dopo anche papa Gregorio Magno, in una lettera inviata a Brunilde, regina di Austrasia, chiede alla sovrana di intervenire per impedire che i suoi sudditi cristiani compiano sacrifici sacrileghi *de animalium capitibus*: cfr. *Ep.* 8.4: *Hoc quoque pariter hortamur ut et ceteros subiectos vestros sub disciplinae debeatis moderatione restringere, ut idolis non immolent, cultores arborum non existant, de animalium capitibus sacrificia sacrilega non exhibeant, quia pervenit ad nos, quod multi Christianorum et ad ecclesias occurrant et, quod dici nefas est, a culturis daemonum non abscedant*. Ma già all’inizio del V secolo Massimo di Torino denunciava in una delle sue omelie la pratica di affiggere le teste di animali agli ingressi (delle case? dei templi?) nelle tenute dei *possessores*, pratica che indicava per il vescovo il persistere indubitabile di pratiche pagane: Max. Taur., *Serm.* 91.2 (ed. A. Mutzenbecher, Turnholti 1962): *Praeter paucos enim religiosos vix cuiusque ager est inpollutus ab idolis, vix aliqua possessio a daemoniorum cultu habetur immunis. Ubique offenditur christianus oculus, ubique mens devotissima verberatur, quocumque te verteris aut aras diaboli perspicias aut auguria profana gentilium aut pecudum capita adfixa liminibus, nisi quod ille sine capite est qui haec in re sua perspicit fieri nec emendat. Vere enim sine capite est cuius velut caesi pecudis morientia lumina prava dispositione versantur*. È interessante notare che queste testimonianze riguardano tutte un’area di antico popolamento celtico (Gallia e Italia settentrionale) dove il motivo della testa – come noto – rappresentava, nella religione e nell’arte un elemento assolutamente centrale, anche dopo la conquista romana: cfr. P. Lambrechts, *L’exaltation de la tête dans la pensée et dans l’art des Celtes*, Brugge 1954; P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, Paris 1993<sup>2</sup>, p. 22.

## II. Orsi a cavallo

Dei rapporti conflittuali tra comunità ancora legate alle vecchie pratiche pagane ed esponenti del clero cattolico si è detto nel precedente capitolo. Ma nell'opera di evangelizzazione – in Gallia come altrove – la Chiesa cattolica non dovette soltanto impegnarsi per vincere il resistente strato di credenze pagane; dovette anche confrontarsi con l'altra grande protagonista di questa prima fase di espansione del cristianesimo in Europa, vale a dire la Chiesa ariana (o, come alcuni preferiscono, omea)<sup>186</sup>.

In effetti, mentre la legislazione emanata dal cattolico Teodosio sembrava avere condannato l'arianesimo a un inesorabile declino, con la creazione in Occidente di regni barbarici ariani l'equilibrio religioso tornò a modificarsi sensibilmente. Il più potente di questi regni fino alla sconfitta con i Franchi fu infatti quello dei Visigoti, ariani fin dal loro ingresso nell'impero nel 376 e stanziati nella regione aquitana a partire dal 418; il loro prestigio dovette avere un ruolo nel determinare le scelte in campo religioso anche dell'altro regno barbarico presente in Gallia meridionale, quello cioè dei Burgundi, passato nel giro di pochi anni dal cristianesimo niceno a quello ariano. Si ha ragione di ritenere che nel regno visigoto come in quello burgundo la scelta religiosa abbia coinvolto soltanto una parte (relativamente modesta) della popolazione, e che la religione cristiana abbia continuato a convivere a lungo con tradizioni a essa completamente estranee. Come si vedrà, l'esito di questa coesistenza fu il formarsi di una religiosità del tutto originale, a volte di non semplice decifrazione, nella quale elementi di provenienza diversa convergono e si amalgamano anche a prescindere della loro apparente e irriducibile contraddittorietà.

I.

Intorno alla metà del V secolo il chierico Salviano di Marsiglia espose in maniera dettagliata quella che egli aveva individuato essere, con assoluta certezza, la causa dell'inarrestabile declino dell'impero romano: la collera divina. Per punire i Romani degli innumerevoli peccati commessi, Dio aveva inviato contro di loro i popoli barbarici, vero e proprio strumento di giustizia, «corte d'assise itinerante di Dio»<sup>187</sup>. Con un cambio di prospettiva radicale rispetto all'opinione generale, Salviano affermava che provvidenziale non era l'impero romano – che anzi con i suoi vizi e le sue colpe rappresentava la negazione totale dei valori cristiani – ma proprio l'arrivo dei barbari,

---

<sup>186</sup> Sulla differenza tra i due termini, cfr. *supra* n. 38.

<sup>187</sup> P. Brown, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.* (trad. it.), Torino 2014, p. 615.

incaricati da Dio di realizzare la sua inesorabile vendetta<sup>188</sup>. Poco importava ai fini della giustizia divina se questi ultimi non avevano ancora conosciuto l'insegnamento di Cristo, o lo avevano accolto soltanto in maniera parziale ed errata: infatti, come sosteneva lo stesso Salviano, *duo enim genera in omni gente omnium barbarorum sunt, id est, aut haereticorum, aut paganorum*<sup>189</sup>.

Nella Gallia del V secolo entrambi i *genera* erano ben rappresentati: per quanto riguarda lo schieramento pagano, i rappresentanti più illustri erano certamente i *foederati* alani stanziati intorno al 440 lungo la valle del Rodano e nella regione di Orléans, i quali avevano prestato un grande servizio all'impero schiacciando la pericolosa rivolta dei Bagaudi<sup>190</sup>; più a nord, nell'area belgica, i Franchi cominciavano allora a muoversi nelle complicate vicende politiche e militari della Gallia e a far mostra delle prime ambizioni territoriali, che si sarebbero rivelate compiutamente di lì a poco con la salita al potere di Clodoveo nel corso degli anni Ottanta<sup>191</sup>. Anche molti dei mercenari che in quegli stessi anni militavano tra le file dell'esercito imperiale rimanevano fedeli ai propri riti; a questi si aggiungevano i non pochi elementi riconducibili al mondo semisommerso degli schiavi e dei *coloni* (spesso di origine barbarica) che dovettero conservare a lungo le proprie credenze prima di essere convertiti dalle missioni episcopali e monastiche nel corso del V, del VI e del VII secolo<sup>192</sup>.

Ma lo schieramento di maggior prestigio era sicuramente quello composto dai barbari di fede ariana, al quale apparteneva il popolo dei Visigoti.

Stabilitisi in Aquitania fin dal 418, alla metà del secolo i Visigoti potevano essere definiti senza dubbio i più potenti di tutti i federati dell'impero, anche grazie all'atteggiamento opportunistico che li spinse ad essere, alternativamente, nemici e alleati dei romani, a seconda delle occasioni e dei vantaggi disponibili. Nella battaglia dei Campi Catalaunici del 451 essi prestarono un aiuto fondamentale all'esercito di Aezio, contribuendo ad allontanare Attila e i suoi Unni dalla Gallia; ma la loro partecipazione alla guerra non avvenne su un piano di subordinazione, bensì come alleati alla pari. Guidati da re Teoderico, i Visigoti seppero sfruttare per un trentennio la particolare situazione politica e militare per costruire – partendo dal loro primo insediamento aquitanico – una sorta di regno indipendente con capitale Tolosa, estendendo il proprio dominio nella Gallia centrale e meridionale e, al di là dei Pirenei, su una larga parte della penisola iberica. L'influenza esercitata dai Visigoti nella politica dell'impero d'Occidente crebbe a tal punto che alla morte dell'imperatore

---

<sup>188</sup> Cfr. S. Teillet, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984, pp. 161-183; P. Brown, *Salvian of Marseilles: Theology and social criticism in the last century of the western empire*, Dacre Lecture, Oxford University 2010; S. Elm, *New Romans: Salvian of Marseilles On the Governance of God*, in *Journal of Early Christian Studies* 25/1 (2017), pp. 1-27.

<sup>189</sup> Salv., *De gub. Dei* 4.13.6.

<sup>190</sup> Cfr. cap. 5.

<sup>191</sup> Cfr. cap. 4.

<sup>192</sup> Cecconi, *Pagani e cristiani*, pp. 140-142.

Valentiniano III e, pochi mesi dopo, del successore Petronio Massimo, il nuovo re gotico Teoderico II poté elevare al trono il notevole gallo-romano Eparchio Avito (che fu tuttavia costretto a rinunciare al titolo imperiale poco più di un anno dopo, nell'ottobre del 456, sconfitto dalle truppe di Ricimere e Maioriano)<sup>193</sup>.

Alla metà del V secolo i Goti di Aquitania rappresentavano dunque la compagine barbarica di maggior prestigio – capace di infliggere pesanti sconfitte tanto ai Romani quanto agli altri barbari, di trattare alla pari con l'impero e i suoi generali e di creare un proprio dominio che, dalla Gallia alla Spagna, si estendeva su una buona parte dell'Europa occidentale.

2.

Accanto ai Visigoti, un altro popolo barbarico di religione ariana aveva esteso la propria influenza su una parte non trascurabile della Gallia alla metà del V secolo: i Burgundi. Le vicende di questo popolo – nello specifico la parte legata alle scelte in campo religioso – risultano singolari: infatti, benché secondo la spartizione di Salviano essi andassero evidentemente annoverati tra gli eretici, non sembra tuttavia che la loro prima conversione si fosse orientata verso il cristianesimo ariano, bensì verso quello niceno.

Installati secondo la tradizione intorno al 413 da Giovino sulla riva sinistra del Reno, nella regione di Worms, come ricompensa per il supporto militare ricevuto, i Burgundi riuscirono a conservare il loro nuovo *status* di federati anche dopo la sconfitta e la morte dell'usurpatore, avvenuta pochi mesi dopo. È possibile infatti che tra le intenzioni del rinnovato governo imperiale in Gallia (condotto dall'energico generale Flavio Costanzo, il futuro Costanzo III) ci fosse quella di costituire una zona cuscinetto da opporre alle ormai inarrestabili incursioni barbariche provenienti dall'Europa centrale<sup>194</sup>.

Poco prima del 430 i Burgundi, fino ad allora rimasti fedeli alla propria religione tradizionale, sotto la pressione dei continui attacchi degli Unni decisero – stando almeno al racconto di Socrate Scolastico – di porsi sotto la protezione del Dio dei Romani e convertirsi al cristianesimo niceno: stabilirono dunque, di comune accordo, di recarsi presso il vescovo di una delle città della Gallia e

---

<sup>193</sup> Cfr. H. Wolfram, *History of the Goths*, Berkeley-Los Angeles-London 1988<sup>2</sup>, pp. 172-184; P. Heather, *Goths and Romans, 332-489*, Oxford 1991, pp. 122-224; Id., *The Goths*, Oxford 1996, pp. 166-194; R.M. Mathisen, H.S. Sivan, *Forging a New Identity: The Kingdom of Toulouse and the Frontiers of Visigothic Aquitania*, in A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths: Studies in Culture and Society*, Leiden 1999, pp. 15-19. Su Maioriano, cfr. F. Oppedisano, *L'impero d'Occidente negli anni di Maioriano*, Roma 2013.

<sup>194</sup> Cfr. O. Perrin, *Les Burgondes: leur histoire des origines à la fin du premier royaume (534): contribution à l'histoire des invasions*, Neuchâtel 1968, p. 241; J. Favrod, *Histoire politique du royaume burgonde (443-534)*, Lausanne 1997, pp. 47-49; I.N. Wood, Gentes, *Kings and Kingdoms – The Emergence of States: The Kingdom of the Gibichungs*, in H.-W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl (eds.), *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden-Boston 2003, p. 246; B. Saitta, *I Burgundi (413-534)*, Roma 2006 (1977<sup>1</sup>), pp. 1-12.

ottenere da lui il battesimo<sup>195</sup>. Il vescovo, di cui non conosciamo l'identità ma che potrebbe essere – come è stato suggerito – Severo di Treviri, metropolita della *Belgica Prima*<sup>196</sup>, acconsentendo alla richiesta impose loro di digiunare per sette giorni durante i quali li istruì sui principi fondamentali della fede – battezzandoli poi l'ottavo giorno. L'aiuto divino non si fece attendere: rientrati nelle proprie sedi, i Burgundi – nel numero di tremila – condussero un attacco a sorpresa contro i loro irriducibili nemici e ne fecero strage, uccidendo non meno di diecimila uomini. A partire da quel momento i Burgundi rimasero convinti assertori della religione cristiana<sup>197</sup>.

Il numero di tremila indicato da Socrate suscita però qualche perplessità. Prima di tutto non può sfuggire che tremila è anche il numero di Franchi che – nelle *Storie* di Gregorio di Tours – riceve il battesimo insieme con re Clodoveo in occasione della conversione ufficiale di quest'ultimo<sup>198</sup>. Si tratta di un numero verosimilmente simbolico, dal momento che tremila sono i battezzati della prima Pentecoste<sup>199</sup>. Ma se per Gregorio di Tours i tremila convertiti non sono che una parte del ben più cospicuo popolo franco, Socrate al contrario lascia intendere che tremila rappresenta il numero complessivo di Burgundi in armi che avrebbe prima ricevuto il battesimo e poi sconfitto gli Unni – un'affermazione assai poco credibile: infatti, anche a voler ridurre al minimo il numero complessivo dei Burgundi stanziati in Gallia da Giovino, è più che probabile che il loro esercito fosse composto da un numero di uomini di gran lunga superiore a tremila (Orosio parla addirittura di ottantamila soldati)<sup>200</sup>.

Al di là dell'evidente sovrapposizione con il modello biblico, la cifra di tremila potrebbe comunque avere una ragione propria – potrebbe cioè indicare che il numero di Burgundi divenuti cristiani intorno al 430 si aggirasse intorno alle poche migliaia: solo questa circostanza, infatti, avrebbe potuto giustificare il ricorso, da parte di Socrate, al numero riportato negli Atti degli Apostoli. La conversione al cristianesimo deve dunque avere interessato soltanto una parte del popolo burgundo, probabilmente quella composta, oltre che dal re e dalla sua famiglia, dalla sua *trustis* e dai nobili e guerrieri più vicini alla corte<sup>201</sup>.

---

<sup>195</sup> Ewig, *Les missions dans les pays rhénans*, p. 39; Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 200.

<sup>196</sup> Cfr. Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 200.

<sup>197</sup> Socr., *HE* 7.30. Per la datazione dell'episodio, cfr. E. Demougeot, *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, II, *De l'avènement de Dioclétien à l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident*, Paris 1979, p. 492; Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 200 e n. 10.

<sup>198</sup> Greg. Tur., *HF* 2.31.

<sup>199</sup> *Act. Apost.*, 2.41.

<sup>200</sup> Paul. Oros., *Hist. adv. pag.* 7.32.11: *Burgundionum quoque, novorum hostium novum nomen, qui plus quam octoginta milia, ut ferunt, armatorum ripae Rheni fluminis insederunt ...* Non è improbabile che ci troviamo qui davanti a un'esagerazione in senso opposto; in ogni caso, anche a voler dimezzare o ridurre a un quarto la cifra di Orosio, essa sarebbe comunque assai più alta di quella di Socrate.

<sup>201</sup> Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 200. Anche Orosio, che scrive intorno al 417, sembra parlare della conversione dei Burgundi al cristianesimo niceno, cfr. 7.32.11: *Quamvis providentia Dei Christiani omnes modo facti catholica fide, nostrique clericis quibus oboedirent receptis blande, mansuete, innocenterque*

I modi e i tempi fanno però sospettare che all'origine della conversione non ci fossero tanto ragioni di ordine spirituale o religioso, quanto piuttosto motivazioni di natura politica, e che essa fosse parte di una strategia di avvicinamento all'impero messa in pratica dai Burgundi nel tentativo di ottenere dai Romani aiuto e sostegno nella lotta contro gli Unni. La conversione religiosa a fini politici non rappresentava del resto un'operazione inedita: se questa ricostruzione è corretta, la conversione dei Burgundi ricalcherebbe infatti da vicino quella dei Visigoti – avvenuta circa cinquant'anni prima nel 376 in occasione del loro ingresso nell'impero romano d'Oriente<sup>202</sup>.

Come noto, la richiesta di essere ammessi entro i confini imperiali era stata determinata dalla crescente pressione esercitata dagli Unni sulle popolazioni barbariche dell'area danubiana – tra le quali appunto i Goti – che incapaci di resistere, si erano infine risolti a chiedere protezione e ospitalità alla *pars Orientis*<sup>203</sup>. È in questa occasione che i capi dei Visigoti – Alavivo e Fritigerno – avrebbero deciso di convertirsi al cristianesimo; con loro dovettero convertirsi anche altri Goti, appartenenti con ogni probabilità all'aristocrazia<sup>204</sup>. Benché la religione cristiana non dovesse

---

*vivant, non quasi cum subiectis Gallis, sed fere cum fratribus Christianis*. Tuttavia, come nota giustamente Dumézil, *ibid.*, una conversione dei Burgundi così precoce è alquanto improbabile; piuttosto «on peut supposer que l'indication de bonnes relations avec le clergé catholique est credible; on connaît des situations parallèles chez les autres *foederati*, Wisigoths ou Francs»; così anche A. Chauvot, *Les migrations des Barbares et leur conversion au christianisme*, in *Histoire du Christianisme*, II, p. 876: «un tel texte relève plus de l'apologetique que de l'histoire». Saitta, *Burgundi*, p. 116, ritiene invece credibile la testimonianza di Orosio e data la conversione dei Burgundi al cattolicesimo tra il 414 e il 417.

<sup>202</sup> Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 201.

<sup>203</sup> Cfr. Amm. 31.3-4.

<sup>204</sup> La data della conversione dei Visigoti è, come noto, molto dibattuta. Per il 376, cfr. P. Heather, *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27 (1986), pp. 289-318; Id., *Goths and Romans*, p. 127; J. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989, p. 331; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, p. 49; M. Wiles, *Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries*, Oxford 1996, pp. 42-43; I.N. Wood, *The barbarian invasions and first settlements*, in *CAH XIII* (1998), p. 526; L.A. García Moreno, *Etnia goda e iglesia hispana*, in *Hispania Sacra* 54 (2002), p. 428; C. La Rocca, *La cristianizzazione dei barbari e la nascita dell'Europa*, in *Reti Medievali* 5/2 (2004), p. 4; V. Gheller, "Identità" e "arianesimo" gotico: *genesi di un topos storiografico*, Bologna 2017, p. 137. Nel suo articolo del 1956, *The Date of the Conversion of the Visigoths*, in *Journal of Ecclesiastical History* 7, pp. 1-11, E.A. Thompson sostiene invece una conversione tardiva, tra il 382 e il 395 (cfr. anche Id., *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford 1966, pp. 78, 103, seguito anche da A. Fridh, *Die Bekehrung der Westgoten zum Christentum*, in V.E. Hagberg (Hrsg.), *Studia Gothica. Die eisenzeitlichen Verbindungen zwischen Schweden und Südosteuropa*, Stockholm 1972, pp. 130-143). K. Schäferdiek, *Germanenmission*, in *RAC* 10 (1978), coll. 504-505, e *Zeit und Umstände des Westgotischen Übergang zum Christentum*, in *Historia* 28 (1979), pp. 90-97, pensa invece a una data compresa tra il 372 e il 376 nel quadro di una guerra civile tra un partito filoromano guidato da Fritigerno e uno ostile a Roma guidato da Atanarico; così anche Z. Rubin, *The Conversion of the Visigoths to Christianity*, in *Museum Helveticum* 38 (1981), pp. 34-54, Wolfram, *Goths*, pp. 68-75, e similmente anche N. Lenski, *The Gothic Civil War and the Date of the Gothic Conversion*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 36/1 (1995), pp. 51-87, che ritiene che la conversione di Fritigerno sia avvenuta intorno al 372, in ringraziamento del supporto ricevuto dall'imperatore Valente nella guerra contro Atanarico. Chauvot, *Migrations*, p. 867, opta invece per il 374 al più tardi. G. Kampers, *Geschichte der Westgoten*, Paderborn 2008, p. 72, dichiara che la questione, allo stato attuale delle nostre conoscenze, è irrisolvibile («ist eindeutig kaum zu klären»).

essere all'epoca del tutto sconosciuta ai Goti – non fosse altro che per la documentata attività missionaria del vescovo Ulfila, traduttore della Bibbia in gotico<sup>205</sup> – è probabile tuttavia che al momento del loro ingresso nell'impero i Visigoti seguissero ancora in larghissima maggioranza i propri culti tradizionali<sup>206</sup>; in ogni caso, la repentinità della conversione spinge a ritenere che almeno per un certo periodo di tempo le credenze e le pratiche religiose pagane non siano state completamente rimosse.

Goti e Burgundi, dunque, intesero la propria parziale conversione al cristianesimo come uno gesto di avvicinamento all'impero romano in un momento di grave tensione sociale, cioè nel momento in cui le difficoltà militari – in tutti e due i casi provocate dagli Unni – avevano assestato un duro colpo al prestigio e all'autorità dei capi, costringendoli a riconsiderare le proprie alleanze, tanto politiche che religiose. Questa strategia sembra aver funzionato, almeno nel caso dei Burgundi: il successo militare riportato dopo la conversione potrebbe infatti essere spiegato con i rinforzi militari concessi in quell'occasione proprio dai Romani.

3.

La dimensione politica che caratterizza queste conversioni può anche aiutare a spiegare perché nel 376 i Visigoti abbiano aderito al cristianesimo ariano e, cinquant'anni dopo, i Burgundi abbiano invece scelto il cristianesimo niceno. In tutti e due i casi si trattò di una scelta in qualche modo obbligata: nel loro tentativo di colmare la distanza che li separava dalle istituzioni imperiali, Visigoti e Burgundi optarono infatti per la confessione che al momento del loro passaggio al cristianesimo rappresentava la religione ufficiale dell'impero. Così, quando i Visigoti – o per lo meno una parte di questi – decisero di convertirsi in modo da rendere più agevoli le trattative con i Romani e meno traumatico l'insediamento nei nuovi territori, la scelta ricadde naturalmente sulla religione professata da Valente, sovrano della *pars Orientis* e convinto assertore del cristianesimo ariano; allo stesso modo i Burgundi si orientarono verso il cristianesimo niceno, dopo Teodosio unica *religio licita*.

Malgrado l'esito divergente, il processo di conversione delle due popolazioni risulta sovrapponibile, e a questo punto si può forse sgombrare il campo dai molti luoghi comuni che sono stati di volta in volta ripetuti o assunti come veri e propri postulati circa la scelta dei Visigoti – e di altre *gentes* barbariche dopo di loro – per il cristianesimo ariano. Si è in effetti spesso parlato di una naturale affinità della *forma mentis* barbarica con le strutture fondamentali della teologia ariana – basata,

---

<sup>205</sup> Wolfram, *Goths*, pp. 75-85.

<sup>206</sup> Thompson, *Visigoths*, pp. 95-102; Schäferdiek, *Germanenmission*, col. 505; Heather, *Gothic Conversion*, p. 309; Lenski, *Gothic Civil War*, pp. 75-86; Mathisen, Sivan, *Kingdom of Toulouse*, p. 2; Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 245.

come noto, su un principio di subordinazione tra le tre ipostasi divine, con il Padre in posizione superiore nel grado di divinità rispetto al Figlio e allo Spirito, relegati più in basso a un ruolo più marginale. Secondo alcuni studiosi, questa struttura gerarchica e subordinativa – che agli occhi di un osservatore con strumenti teologici approssimativi si poteva prestare ad ambiguità di stampo politeistico, con un Dio supremo accompagnato da due figure divine minori – avrebbe rappresentato, per dei barbari pagani incapaci di cogliere nella loro complessità le sottili dispute dell'epoca, la forma di cristianesimo più adatta alle proprie esigenze spirituali, anche per il modo più semplice e intuitivo rispetto a quello cattolico con cui erano risolti i complessi rapporti tra le persone della triade divina<sup>207</sup>.

La conversione dei Burgundi al cristianesimo niceno smentisce però questo mito storiografico, ricollocando il passaggio al cristianesimo – cattolico o ariano – delle popolazioni barbariche tra IV e V secolo nella sua corretta dimensione politica, vale a dire dentro la complicata rete delle relazioni diplomatiche tra popolazioni barbariche e impero romano<sup>208</sup>.

Un'ulteriore conferma sembra del resto provenire dalla penisola iberica, dove nel corso del V secolo anche gli Svevi optarono, a seconda delle contingenze e delle alleanze militari e diplomatiche, ora per l'una ora per l'altra forma di cristianesimo. Una prima conversione al cristianesimo niceno si ebbe infatti nel corso degli anni Quaranta con il re Rechiaro, figlio del pagano Rechila, nel tentativo di stringere con il governo romano un'alleanza in funzione antigotica (Rechiaro venne effettivamente sconfitto e messo a morte dai Visigoti nel 455). Il successore Remismondo, facendo mostra di uno spiccato realismo politico, tentò allora di operare un

---

<sup>207</sup> Cfr., ad esempio, M. Simonetti, *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra romani e barbari*, in *Passaggio dal mondo antico al Medioevo: da Teodosio a san Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma 1980, p. 373: «[A]d un barbaro familiarizzato con una tradizione religiosa caratterizzata da un politeismo di forma elementare la concezione di Dio proposta dagli ariani si presentava più facilmente comprensibile che non quella proposta dai cattolici, vorrei dire quasi più familiare in una struttura che, pur non rinunciando al fondamentale monoteismo giudaico e cristiano, sembrava arieggiare un certo politeismo»; così anche M. Dunn, *Belief and Religion in Barbarian Europe c. 350-700*, London-New York 2013, pp. 31-63. Per una rassegna completa di questa tradizione storiografica, cfr. H.C. Brennecke, *Der sogenannte germanische Arianismus als "arteigenes" Christentum. Die völkische Deutung der Christianisierung der Germanen im Nationalsozialismus*, in Th. Kaufmann, H. Oelke (Hrsg.), *Evangelische Kirchengeschichte im 'Dritten Reich'*, Gütersloh 2002, pp. 310-329; Id., *Lateinischer oder germanischer Arianismus?*, in H. Müller, D. Weber, C. Weidmann (Hrsg.), *Collatio Augustini cum Pascentio: Einleitung, Text, Übersetzung*, Wien 2008, pp. 125-144.

<sup>208</sup> Più che condivisibili le considerazioni di Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, p. 50: «even the Arianism adhered to by the Goths was altogether the product of the Christian culture of the Empire. There was nothing specifically Gothic about its doctrines»; così anche Schäferdiek, *Germanenmission*, col. 504; Wiles, *Archetypal Heresy*, p. 50; P. Amory, *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge 1997, p. 242; H.C. Brennecke, *Deconstruction of the So-called Germanic Arianism*, in G.M. Berndt, R. Steinacher (ed.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham 2014, p. 120: «There is a fundamental methodological error in this approach since it presumes that the Goths made a conscious and theologically reflected choice for Arianism. Neither the Goths nor other Germanic groups were in the situation to choose».

riavvicinamento nei confronti dei Visigoti stipulando con il re Teoderico II un'allenza matrimoniale e accettando da questi l'invio di un prete ariano di nome Ajax, giunto in Galizia con probabile intento missionario<sup>209</sup>. Degli Svevi si perdono poi le tracce per un lungo periodo di tempo, fino a quando essi non ricompaiono verso la metà del VI secolo, ma questa volta con un atteggiamento assai più favorevole al cattolicesimo, complice anche l'arrivo dalla Pannonia del vescovo e missionario Martino di Braga, che si spese con grande energia per promuovere la conversione del regno; questa fu raggiunta nel concilio di Lugo del 569, sotto re Teodemiro, che proclamò il cristianesimo niceno religione ufficiale<sup>210</sup>. Anche in questo caso, tuttavia, la politica religiosa degli Svevi era tutt'uno con la loro azione politica: è infatti molto probabile che la conversione al cattolicesimo promossa da re Teodemiro mirasse a costituire, insieme con i Merovingi e i Bizantini (presenti nel Sud della penisola iberica dopo il tentativo di riconquista giustiniana), un fronte cattolico da opporre ai Visigoti, all'epoca ancora ariani e nemici irriducibili degli Svevi. Ma non ci fu tempo per mettere in pratica questo progetto: nel 585 le truppe del re goto Leovigildo invasero e conquistarono la Galizia, ponendo fine per sempre al regno svevo della penisola iberica<sup>211</sup>.

#### 4.

Il nesso tra sconfitta militare, dipendenza politica e conversione religiosa – evidente nelle vicende sveve – si ritrova anche nella decisione dei Burgundi di abbandonare il cristianesimo niceno per collocarsi nello schieramento ariano.

Come si ricorderà, alla metà del V secolo il chierico Salviano di Marsiglia affermava che in fatto di religione esistevano soltanto due categorie di barbari: i pagani e gli eretici. Possiamo essere sicuri che Salviano – dal suo punto di osservazione privilegiato nella Gallia meridionale – conoscesse bene la situazione che descriveva, anche se questa collocazione dei Burgundi nel campo degli eretici ha bisogno naturalmente di una spiegazione.

Poco sappiamo della storia di questo popolo nei decenni centrali del V secolo; questa pare tuttavia essere stata marcata da due eventi principali: il passaggio dal cristianesimo niceno al cristianesimo ariano e – prima di questo – la terribile sconfitta militare, subita nel corso degli anni Trenta, che comportò lo spostamento dei superstiti in sedi diverse rispetto a quelle inizialmente assegnate sul

---

<sup>209</sup> Cfr. Hyd. 232 (ed. Th. Mommsen, MGH AA 11): *Ajax natione Galata effectus apostata et senior Arrianus inter Suevos regis sui auxilio hostis catholicae fidei et divinae trinitatis emergit. A Gallicana Gothorum habitatione hoc pestiferum inimici hominis virus advectum*. Sulla figura di Ajax, cfr. A. Ferreiro, *Braga and Tours: Some Observations on Gregory's De virtutibus sancti Martini (1.11)*, in *Journal of Early Christian Studies* 3/2 (1995), pp. 201-202.

<sup>210</sup> Sulle vicende religiose degli Svevi, cfr. L.A. García Moreno, *La conversion des Suèves au catholicisme et à l'arianisme*, in M. Rouche (éd.), *Clovis. Histoire et mémoire*, I, *Clovis et son temps, l'événement*, Paris 1997, pp. 199-216; Schäferdiek, *Germanenmission*, coll. 510-511; Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 272.

<sup>211</sup> Joh. Bicl., *Chron.* 67, 72, 75-76 (ed. R. Collins, CC 173A, pp. 59-83).

medio corso del Reno. Sembra in effetti che dopo un ventennio di pace e collaborazione con l'impero, i Burgundi abbiano cercato a un certo punto di impadronirsi di una parte della provincia gallica della *Belgica Prima*, allora ancora sotto il diretto controllo romano. La reazione non si fece attendere: sconfitti una prima volta da Aezio nel 436, i Burgundi furono poi decimati l'anno successivo da un nuovo intervento degli Unni, spinti a entrare in guerra – con ogni probabilità – dallo stesso *magister militum*<sup>212</sup>. Pochi anni dopo, nel 443, quello che rimaneva del regno burgundo<sup>213</sup> venne trasferito dal governo romano in *Sapaudia*, nella regione intorno al lago di Ginevra<sup>214</sup> (il ricordo di questa sconfitta rimase talmente vivo tra i superstiti da formare in seguito il nucleo d'origine della leggenda dei Nibelunghi<sup>215</sup>). Nonostante la scarsità di informazioni riguardanti i primi anni dei Burgundi in *Sapaudia*, è tuttavia certo che la nuova famiglia reale (di cui si cominciano ad avere notizie più dettagliate a partire dagli anni Cinquanta, con la coppia di fratelli Gundioco-Chilperico) risulta essere ancora seguace del cristianesimo – ma questa volta nella sua accezione ariana<sup>216</sup>.

Secondo Bruno Dumézil la ragione principale di questo cambiamento sarebbe da ricercarsi prima di tutto nella delusione maturata tra i Burgundi nei confronti del credo ortodosso a seguito della doppia, disastrosa sconfitta nella guerra contro Romani e Unni: la prima conversione al cristianesimo niceno, intorno al 430, avrebbe dovuto favorire, in teoria, un'alleanza duratura con lo

<sup>212</sup> Cfr. Prosp. Tir., *Chron.* 1322 (a. 435), cit.: *Eodem tempore Gundicharium Burgundionum regem intra Gallias habitantem Aetius bello obrivit pacemque ei supplicanti dedit, qua non diu potitus est, siquidem illum Chuni cum populo suo ab stirpe deleverint*; *Chron. Gall.* A. 452, 118 (a. 436; ed. Th. Mommsen, MGH AA 9): *universa paene gens cum rege per Aetium deleta*; Hyd. 108 (a. 436), cit.: *Burgundiones qui rebellaverant, a Romanis duce Aetio debellantur*; 110 (a. 437): *Burgundionum caesa viginti millia*.

<sup>213</sup> K. Escher, *Genèse et évolution du deuxième royaume burgonde (443-534): les témoins archéologiques*, 2 voll., Oxford 2005, II, p. 654, ha potuto identificare solamente una trentina di tombe burgunde databili con sicurezza al V secolo.

<sup>214</sup> *Chron. Gall.* A. 452, 128 (a. 443), cit.: *Sapaudia Burgundionum reliquiis datur cum indigenis dividenda*. Su questi eventi cfr. Favrod, *Histoire politique*, pp. 187-224; Wood, *Gentes*, pp. 246-250; Id., *Assimilation von Romanen und Burgundern im Rhone-Raum*, in V. Gallé (Hrsg.), *Die Burgunder. Ethnogenese und Assimilation eines Volkes*, Worms 2009, pp. 215-218; Saitta, *Burgundi*, pp. 13-21. I.N. Wood, *L'installation des Burgondes dans l'Empire romain: histoire événementielle*, in P. Porena, Y. Rivière (éd.), *Expropriations et confiscations dans les royaume barbares: une approche régionale*, Roma 2012, p. 76, mette in guardia sul fatto che le date proposte dall'autore della Cronaca del 452 sono quasi sempre errate: anche per quanto riguarda il trasferimento dei Burgundi in *Sapaudia* nel 443 (di cui non c'è traccia nelle altre fonti dell'epoca) potrebbe dunque assai verosimilmente trattarsi di una semplice approssimazione. Sulla discussione riguardante lo stato giuridico dei Burgundi installati in *Sapaudia* – se, cioè, in qualità di *foederati* o veterani – cfr. Wood, *Installation des Burgondes*, p. 77; H. Sivan, *On Foederati, Hospitalitas, and the Settlement of the Goths in A.D. 418*, in *The American Journal of Philology* 108/4 (1987), pp. 765-772. In ogni caso, come ha fatto notare G. Halsall, *The Technique of Barbarian Settlement in the Fifth Century: A Reply to Walter Goffart*, in *Journal of Late Antiquity* 3/1 (2010), pp. 102-103, sembra che l'installazione dei Burgundi in *Sapaudia* sia avvenuta in modo pacifico – a differenza, ad esempio, di quella degli Alani in Armorica più o meno in quegli stessi anni (su questo, cfr. cap. 5).

<sup>215</sup> Cfr. Perrin, *Burgondes*, pp. 268-282.

<sup>216</sup> Cfr. Schäferdiek, *Germanenmission*, col. 510; Wood, *Gentes*, pp. 263-264; Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 201; Saitta, *Burgundi*, pp. 117-118.

schieramento romano in funzione anti-unnica e assicurare allo stesso tempo l'aiuto e la protezione del Dio cristiano in sostituzione delle vecchie divinità tradizionali – ma queste aspettative erano andate completamente deluse, tanto da giustificare l'abbandono del credo niceno e la conversione al cristianesimo ariano dei superstiti<sup>217</sup>.

Lo stesso Dumézil richiama però l'attenzione anche sulle motivazioni politiche che diedero avvio a tale conversione, e le riconduce alla crescente influenza esercitata sui Burgundi dal vicino regno visigoto. In effetti, non soltanto la nuova dinastia reale burgunda aveva stretto rapporti di parentela con il patrizio e *magister militum* Flavio Ricimere (vero arbitro dell'Occidente tra il 456 e il 472 e nipote del re visigoto Wallia)<sup>218</sup>, ma sembra che gli stessi Visigoti abbiano partecipato attivamente all'insediamento dei Burgundi in Gallia<sup>219</sup>, inviando forse proprio in quell'occasione dei missionari ariani incaricati della conversione dei nuovi alleati. La conversione dei Burgundi all'arianesimo sarebbe dunque una conseguenza diretta del disastro militare degli anni 436-7 e del tentativo della nuova dinastia regia di stringere un'alleanza politica e militare con la nuova potenza militare in ascesa<sup>220</sup>.

5.

Verso la metà del V secolo, dunque, l'arianesimo (nella formula "omea" del Simbolo di Rimini/Seleucia<sup>221</sup>) con il collasso delle strutture imperiali in Occidente e la mancata applicazione della legislazione pro-nicena tornò improvvisamente in auge: ariani erano infatti i nuovi regni barbarici dei Visigoti, dei Burgundi, degli Svevi e pure dei Vandali. Tuttavia, con la sola eccezione dell'Africa vandalica – dove le autorità assunsero un atteggiamento di aperta ostilità nei confronti del clero cattolico – negli altri *regna* non si registrarono episodi esasperati di conflittualità

---

<sup>217</sup> Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 201.

<sup>218</sup> Sembra infatti che re Gundiocho abbia sposato la sorella di Ricimere (cfr. Malal., *Chron.*, 14.83, ed. L. Dindorf, Bonn 1831); Greg. Tur., *HF* 2.28.

<sup>219</sup> *Cons. Ital.* 583.2 (ed. Th. Mommsen, MGH AA 9): *Gundiochus rex Burgundionum cum gente et omni praesidio annuente sibi Theudorico ac Gothis intra Galliam ad habitandum ingressus societate et amicitiae Gothorum functus*. Cfr. Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 202.

<sup>220</sup> Cfr. R. Kaiser, *Die Burgunder*, Stuttgart 2004, p. 153; D. König, *Bekehrungsmotive: Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.-8. Jh.)*, Husum 2008, pp. 79-80; Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 202; Saitta, *Burgundi*, p. 118: «La scelta di Gundiocho [di convertirsi all'arianesimo dei Visigoti] fu comunque determinata più da calcolo politico che da intima convinzione». Di conversione "politica" sembra si possa parlare anche nel caso di Paolino di Pella, che nel suo *Eucharisticos* (v. 464 e 472) dice che in occasione della Pasqua del 421 egli ripudiò dei *dogmata prava* ritornando all'ortodossia *consilio sanctorum*: è probabile si riferisse al suo passaggio all'eresia ariana in un momento di collaborazione con i Goti di Aquitania; lo stesso Attalo, creato imperatore dai Visigoti in opposizione ad Onorio nel 409, si era del resto convertito all'arianesimo, cfr. A. Marcone, *Il mondo di Paolino di Pella*, in Id., *Di Tarda Antichità. Scritti scelti*, Firenze 2008, p. 95.

<sup>221</sup> Cfr. *supra* n. 38.

religiosa<sup>222</sup>: una relativa tolleranza fu adottata dai rispettivi sovrani, i quali non avevano evidentemente intenzione di inimicarsi la popolazione romana di religione cattolica.

In Gallia, dunque, il potenziale scontro tra ariani e niceni rimase abbondantemente sotto la soglia di guardia, in parte per l'atteggiamento conciliante dei governi visigoto e burgundo, ma anche perché l'organizzazione della Chiesa ariana non era in grado di rappresentare un pericolo e una minaccia per le strutture episcopali cattoliche – tale almeno da giustificare uno scontro frontale tra le due istituzioni. Abbiamo scarse informazioni a proposito, ma sembra che l'organizzazione della Chiesa ariana in Gallia fosse assai meno strutturata e capillare di quella cattolica la quale – seppur in maniera piuttosto lacunosa, come abbiamo visto nel precedente capitolo – attraverso un primo reticolo parrocchiale tentava comunque di inquadrare nelle maglie del controllo episcopale la maggior parte della popolazione cittadina e rurale. Al contrario, non sembra che la Chiesa ariana avesse obiettivi in qualche modo paragonabili, ma si limitasse per lo più a conservare una posizione dominante all'interno della corte e dell'*entourage* reale, senza impegnarsi in particolari attività di proselitismo tra la popolazione<sup>223</sup>.

In un paio di articoli di grande interesse, Ralph Mathisen ha provato a ricostruire il funzionamento e la struttura interna della Chiesa ariana, spiegando come essa abbia risentito fortemente della lunga fase di migrazioni e spostamenti delle *gentes* barbariche<sup>224</sup>: mentre le truppe romane di credo niceno, soprattutto dopo la svolta teodosiana del 380-1, potevano disporre sull'intero territorio imperiale di vescovi o sacerdoti per l'amministrazione del culto, gli eserciti barbarici di credo ariano potevano invece assai raramente contare su un clero associato in maniera permanente a un luogo di culto, ed è quindi probabile che i loro sacerdoti fossero in un certo senso ministri "itineranti", ovvero delle specie di cappellani militari al seguito degli eserciti in marcia<sup>225</sup>.

Tali caratteristiche di mobilità e adattabilità rispondevano a necessità oggettive: i Visigoti, ad esempio, furono costretti a vagare da un capo all'altro dell'impero romano per circa quarant'anni –

---

<sup>222</sup> G.A. Cecconi, *Politiche religiose dei regni romano-barbarici e presenze pagane nei secoli V e VI*, in A. Marcone, U. Roberto, I. Tantillo (a cura di), *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica, Roma, 26-27 maggio 2013*, Cassino 2014, p. 291. Sull'arianesimo dei Vandali e i conflitti con la Chiesa cattolica, cfr. R. Steinacher, *Die Vandalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs*, Stuttgart 2016, pp. 109-116.

<sup>223</sup> P.J. Geary, *Barbarians and Ethnicity*, in G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Cambridge Mass.-London 1999, p. 121; Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 203; Cecconi, *Pagani e cristiani*, pp. 157-159.

<sup>224</sup> R.W. Mathisen, *Barbarian Bishops and the Churches in barbaricis gentibus During Late Antiquity*, in *Speculum* 72/3 (1997), pp. 664-697; Id., *Barbarian 'Arian' Clergy, Church Organization, and Church Practices*, in Berndt, Steinacher, *Arianism*, pp. 145-191; cfr. anche Mathisen, Sivan, *Forging a New Identity*, pp. 39-44.

<sup>225</sup> Mathisen, *Barbarian 'Arian' Clergy*, p. 156: «... perhaps the western Germanic Arian churches evolved in part from this original wish to minister to the religious needs of peoples on the move and armies on the march».

ma anche dopo il loro stanziamento in Aquitania sembra che abbiano mantenuto alcuni tratti propri del loro passato itinerante, non ultima una peculiare organizzazione ecclesiastica. Se infatti conosciamo i nomi di parecchi vescovi ariani associati in maniera stabile alle sedi episcopali in Oriente, nessuna notizia ci è invece pervenuta di vescovi ariani del regno visigoto nominati dal sovrano in una qualche diocesi o da contrapporre all'omologo niceno<sup>226</sup>. Non che manchino del tutto informazioni circa la presenza di un clero ariano nel regno di Tolosa – questo è anzi documentato in maniera incontrovertibile: ma non sembra che esso fosse organizzato secondo una gerarchia articolata come quella cattolica, né che esistessero figure con poteri e prerogative simili a quelle dei vescovi di credo niceno<sup>227</sup>.

Abbiamo invece notizia di una sorta di collegio sacerdotale composto da un numero non definito (ma certamente non troppo elevato) di *sacerdotes* associato alla persona del sovrano e alla sua corte per la celebrazione dell'ufficio divino – probabilmente in lingua gotica – dovunque il re e il suo seguito si trovassero, proprio come doveva avvenire anche prima dello stanziamento in Aquitania<sup>228</sup>.

Un riferimento ai rapporti gerarchici esistenti all'interno del clero ariano sembra essere contenuto nel passo che abbiamo già analizzato riguardante il missionario Ajax, inviato da re Teoderico II al fine di convertire gli Svevi negli anni Sessanta del V secolo. Nel suo *Chronicon*, il vescovo di Chaves, Idazio, parla di Ajax come di un *senior Arrianus*, ma è difficile capire che cosa egli intendesse esattamente con questa espressione<sup>229</sup>. Forse, l'attributo *senior* è qui usato per indicare l'appartenenza di Ajax al collegio sacerdotale del re – e in questo caso si potrebbe pensare che i membri del collegio reale fossero effettivamente chiamati *seniores*<sup>230</sup>; oppure si potrebbe trattare di un riferimento a un'altra posizione all'interno della gerarchia ariana, che sebbene non sia possibile specificare ulteriormente doveva, con ogni probabilità, svolgersi nell'ambito della corte e comportare una certa autorevolezza<sup>231</sup>. Comunque sia, da queste e simili attestazioni sembra si possa affermare che la Chiesa ariana del regno di Tolosa si differenziasse alquanto, nella sua struttura e composizione, dalla concorrente Chiesa cattolica, in particolare per la mancanza di figure paragonabili per incarichi e peculiarità di ruolo sociale ai vescovi niceni.

Per quanto riguarda il regno burgundo – nota ancora Mathisen – le informazioni che si possono raccogliere sono ancora più scarse: anche qui sembra comunque che si possa ipotizzare l'esistenza

---

<sup>226</sup> Mathisen, *Barbarian 'Arian' Clergy*, p. 170.

<sup>227</sup> Mathisen, *Barbarian 'Arian' Clergy*, p. 159.

<sup>228</sup> Cfr. Sid., *Ep.* 1.2.4: *Antelucanos sacerdotum suorum* [scil. del re visigoto Teoderico II] *coetus minimo comitatu expetit*; Enn., *V. Epiph.* 92: *Iugiter per sacerdotes suos* [scil. di re Eurico] *polluta habere convivia*.

<sup>229</sup> Hyd. 232, cit.

<sup>230</sup> Mathisen, *Barbarian Bishops*, p. 684.

<sup>231</sup> Così anche U. Heil, *The Homoians in Gaul*, in Berndt, Steinacher, *Arianism*, p. 279.

di un collegio sacerdotale addetto al re e alla sua corte, in maniera non troppo dissimile da quanto si è provato a ricostruire per il regno visigoto. Il vescovo di Vienne, Avito, riferisce ad esempio che il re Gundobado veniva consigliato su questioni di carattere teologico da un gruppo di chierici che Avito definisce «i suoi sacerdoti, o meglio, i suoi seduttori»<sup>232</sup>. Un vero e proprio vescovo ariano sembra tuttavia comparire in un passo di Gregorio di Tours: egli racconta infatti che quando Gundobado conquistò Vienne nel 500, il fratello Godegiselo cercò rifugio nella chiesa degli eretici e là venne ucciso *cum episcopo arriano*<sup>233</sup>. «Perhaps this faithful Arian *episcopus* – scrive Mathisen – was the chief bishop of Godegisel’s sacerdotal college. Otherwise, however, Burgundian Arian bishops are difficult to find»<sup>234</sup>. E anche quando essi risultano attestati, soprattutto a partire dal VI secolo nel regno visigoto di Spagna, i vescovi ariani sono quasi sempre, per usare ancora le parole di Mathisen, «“bishops without portfolio”»: il loro compito era cioè quello di attendere alla figura del re e la loro unica responsabilità di natura liturgica era di celebrare per il re e – forse – per l’esercito il servizio divino<sup>235</sup>.

6.

Questa ricostruzione non è stata tuttavia concordemente accettata: in particolare, la storica della Chiesa Uta Heil ha sostenuto negli ultimi tempi una posizione diametralmente opposta.

Secondo Heil, infatti, se è pur vero che gli spostamenti continui del IV e V secolo richiesero ministri del culto itineranti, legati alla persona del re e privi di una vera e propria organizzazione gerarchica, una volta che i Visigoti raggiunsero lo *status* di popolazione sedentaria queste condizioni erano destinate a modificarsi, nel senso del progressivo sviluppo di una struttura gerarchica più complessa, almeno in parte desunta dal modello già disponibile fornito dalla Chiesa cattolica<sup>236</sup>. Perciò non ci sarebbe alcun motivo di interpretare il riferimento di Sidonio ed Ennodio ai *sacerdotes suos* (cioè del sovrano goto) come la prova dell’esistenza di un collegio sacerdotale preposto alla persona del re, con compiti circoscritti all’ambito della corte; al contrario, bisogna presumere che – con l’eccezione delle fondazioni monastiche di cui effettivamente non c’è traccia

---

<sup>232</sup> Avit., *Ep.* 23 (ed. R. Peiper, MGH AA 6.2): *sacerdotibus, immo magis seductoribus et, ut adhuc verius dicamus, sectatoribus suis*. Cfr. Mathisen, *Barbarian ‘Arian’ Clergy*, p. 166: «These *sacerdotes* would seem to be, once again, a group of Arian prelates advising a barbarian king».

<sup>233</sup> Greg. Tur., *HF* 2.33: *Godegiselus ad ecclesiam hereticorum confugit, ibique cum episcopo Ariano interfectus est*.

<sup>234</sup> Mathisen, *Barbarian ‘Arian’ Clergy*, p. 167.

<sup>235</sup> Mathisen, *Barbarian Bishops*, pp. 692-693; così anche M.E. Moore, *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300-850*, Washington D.C. 2011, p. 100: «Arian churches frequently were not led by bishops».

<sup>236</sup> Heil, *The Homoians in Gaul*, p. 282: «During the migration of the Visigoths from the eastern Balkans all the way to Gaul it is possible to refer to a mobile ‘royal chapel’, but with the settlement and growth in power this conditions would likely have changed».

nelle fonti – la Chiesa ariana del regno di Tolosa presentasse una struttura simile a quella della Chiesa nicena, con chierici associati stabilmente ad un determinato luogo di culto (chiesa o oratorio privato) e una gerarchia paragonabile a quella cattolica<sup>237</sup>.

La stessa cosa può dirsi – secondo Heil – anche per quanto riguarda la Chiesa ariana del regno burgundo. Il passo di Gregorio di Tours relativo all’assassinio di re Godegiselo e dell’*episcopus arrianus* di Vienne nella *ecclesia hereticorum* (che Mathisen giudica poco risolutivo) viene invece considerato da Heil come la prova che a Vienne – e con ogni probabilità in altre città del regno – dovevano esistere luoghi di culto riservati alla celebrazione del rito ariano, ciascuno con un suo proprio vescovo. La notizia che nella città di Ginevra si sarebbero tenuti regolari incontri dei rappresentanti della Chiesa ariana – come sembra si possa dedurre da una lettera del vescovo Avito<sup>238</sup> – confermerebbe questa ricostruzione.

Heil sostiene inoltre che il numero dei chierici ariani presenti sul territorio e associati a un luogo di culto doveva probabilmente essere più consistente rispetto a quello immaginato da Mathisen, per il quale invece – come abbiamo visto – il clero ariano era costituito per la massima parte da *sacerdotes* appartenenti a un collegio legato alla persona del re, con obblighi religiosi limitati alla corte e all’esercito. Le misure adottate dai concili di Orléans I del 511 e di Épaone del 517 sembrano in effetti confermare che la situazione fosse più complessa di quella descritta da Mathisen. Dopo la conquista franca del regno di Tolosa e la nuova, definitiva conversione del regno burgundo al cattolicesimo sotto Sigismondo, si rese infatti necessario prendere una decisione sull’utilizzo di chiese e di altri edifici religiosi nei quali fino ad allora si era celebrato il culto ariano. A Orléans i vescovi del nuovo *regnum Francorum* decisero pragmaticamente di riconsacrarli e integrarli nella liturgia cattolica<sup>239</sup>; a Épaone i vescovi burgundi decisero allo stesso modo, ma solo per gli edifici che erano stati costruiti un tempo dai cattolici e poi erano stati sequestrati e riutilizzati dagli ariani: le chiese che erano state costruite *ex novo* dagli ariani dovevano invece essere lasciate

---

<sup>237</sup> Heil, *The Homoians in Gaul*, p. 281; Ead., *Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder*, Berlin-Boston 2011, pp. 108-110. Cfr. anche K. Schäferdiek, *Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen*, Berlin 1967, p. 16.

<sup>238</sup> Avit., *Ep.* 31.9-14, cit.: *Si quidem per annum quoddam contagium congregatis adversis attentis vobis labore curandum est, ne alienae calliditatis fraude pullulet, quod in Dei nomine iam vestra victoria celebrabili virtute succidit, quamlibet Christo propitio praesentibus vobis absistat. Hinc illa sollicitudine priscior constipatio Genavensis, quae in more originis primae virilibus animis virus anguis sibilo feminei sermonis insonuit.* Cfr. Heil, *The Homoians in Gaul*, pp. 289-91.

<sup>239</sup> Conc. Orléans I, can. 10: *De hereticis clericis, qui ad fidem catholicam plena fide ac voluntate venerint, vel de basilicis, quas in perversitate sua Gothi hactenus habuerunt, id censuimus observari, ut si clerici fideliter convertuntur et fidem catholicam integre confitentur vel ita dignam vitam morum et actuum probitate custodiunt, officium, quo eos episcopus dignos esse censuerit, cum impositae manus benedictione suscipiant; et ecclesias simili, quo nostrae innovari solent, placuit ordine consecrari.*

cadere in rovina<sup>240</sup>. Sembra dunque che gli ariani potessero disporre di un sistema di luoghi di culto sufficientemente diffuso, anche se non ci sono – come sostiene Mathisen – elementi probanti per sostenere l'esistenza di un'articolata gerarchia ariana: le fonti nicene sono senz'altro parziali, ma è indubbio che esse non fanno mai alcun accenno a figure religiose paragonabili per autorevolezza e capacità organizzativa a quelle dei vescovi cattolici.

Se dunque, come vuole Heil, la presenza di un clero ariano legato stabilmente a edifici di culto non può verosimilmente essere messa in discussione, sembra però si debba riconoscere con Mathisen che «given the state of our understanding of barbarian Arian clerical functions, one might choose to use the word 'bishop' when referring to senior barbarian clerics only with caution, and with the realization that, terminologically, a barbarian Arian *episcopus* or *sacerdos* was something quite different from Roman Nicene *episcopus*»<sup>241</sup>. L'organizzazione gerarchica della Chiesa ariana, insomma, doveva essere in generale meno strutturata e rigida rispetto a quella cattolica.

In effetti, anche quando i sovrani barbarici erano spinti dalle circostanze a nominare un *episcopus* ariano per una città, pare che questo non provocasse automaticamente conflitti con il vescovo di parte nicena, dal momento che le due autorità dovevano verosimilmente svolgere funzioni tutto sommato differenti. Di fatto, il primo vero tentativo di creare una Chiesa ariana che potesse competere apertamente con quella cattolica sembra essere stato promosso da re Leovigildo nella seconda metà del VI secolo, quando cioè il regno visigoto si era già ridotto grosso modo alla sola penisola iberica. Leovigildo cercò dapprima di indurre i vescovi niceni a convertirsi all'arianesimo (cosa che avvenne, ad esempio, con Vincenzo di Saragozza), ma la forte resistenza incontrata lo spinse poi a nominare vescovi ariani da opporre a quelli cattolici. Quando però, poco tempo dopo, il III concilio di Toledo (convocato dal cattolico Reccaredo nel 589) obbligò i vescovi ariani a passare a loro volta al cristianesimo niceno, questi erano appena 10 – a fronte dei 58 cattolici. A ulteriore conferma che la nomina di vescovi ariani voluta da Leovigildo era un'innovazione, concorre poi la distribuzione disomogena dei (pochi) vescovi sul territorio, due dei quali, ad esempio, erano stati destinati contemporaneamente alla città di Valencia<sup>242</sup>.

In Gallia comunque il grado di conflittualità tra le due istituzioni ecclesiastiche si mantenne basso: non ci sono infatti notizie di conversioni forzate e neppure di attività sistematiche di proselitismo,

---

<sup>240</sup> Conc. Épaone, can. 33: *Basilicas hereticorum, quas tanta execratione habemus exosas, ut pollutionem earum purgabilem non putemus, sanctis usibus adplicare dispicimus. Sane quas per violentiam nostris tulerant, possumus revocare.*

<sup>241</sup> Mathisen, *Barbarian 'Arian' Clergy*, p. 171; cfr. anche p. 189: «it would appear that barbarian bishops were not pastors in a Roman sense, a role that was filled by lesser Arian clergy, who, in and of themselves, posed little threat to the Nicene church hierarchy».

<sup>242</sup> Mathisen, *Barbarian 'Arian' Clergy*, pp. 162-164.

né da parte cattolica né da quella ariana<sup>243</sup>. Dibattiti dottrinali come quello che oppose il vescovo di Aix, Basilio, e l'ariano Modaharius – significativamente nominato *civis Gothus* e non *episcopus* – devono essere stati eccezionali<sup>244</sup>.

7.

L'unico momento di grave tensione si registrò nel corso degli anni Settanta del V secolo, quando il sovrano goto Eurico (466-484), impegnato in una serie di operazioni belliche nella Gallia centrale al fine di allargare il proprio dominio a spese dell'impero, adottò dei provvedimenti che suscitarono negli esponenti del clero cattolico il timore di una vera e propria persecuzione: non soltanto alcuni vescovi (tra cui Sidonio Apollinare, oppostosi strenuamente dalla sua Clermont-Ferrand alle mire espansionistiche di Eurico) furono condannati all'esilio, ma un buon numero di sedi vescovili (Bordeaux, Périgueux, Rodez, Limoges, Javols, Eauze, Bazas, St. Bertrand-de-Comminges, Auch) vennero intenzionalmente lasciate vacanti alla morte dei titolari, con non piccolo danno per l'organizzazione di quelle diocesi<sup>245</sup>. Sebbene non si possa sottovalutare la portata di queste misure<sup>246</sup>, è tuttavia improbabile che esse mirassero a colpire la Chiesa cattolica in quanto tale; piuttosto il disegno di Eurico doveva essere quello di fiaccare la resistenza della popolazione gallo-romana liberandosi al contempo di alcune personalità potenzialmente pericolose, sospettate – non a torto – di collaborare con l'impero in funzione anti-gotica<sup>247</sup>. In ogni caso, al concilio di Agde del 506 (che poté riunirsi grazie al permesso accordato da Alarico II, figlio e successore di Eurico) tra i trentaquattro vescovi presenti alla riunione vi erano anche quelli provenienti dalle sedi lasciate vacanti una trentina di anni prima; nel preambolo del testo contenente i canoni redatti nel corso del concilio, inoltre, vengono espresse parole di lode e ringraziamento nei confronti del sovrano<sup>248</sup>,

---

<sup>243</sup> Il caso del missionario Ajax inviato dal sovrano goto Teoderico II a convertire gli Svevi è un'eccezione che va evidentemente considerata all'interno delle relazioni diplomatiche tra i due popoli, con gli Svevi, sconfitti militarmente, in posizione subordinata rispetto ai Visigoti.

<sup>244</sup> Mathisen, Sivan, *Forging a New Identity*, pp. 38-39. Per il dibattito tra Basilio e Modaharius, cfr. Sid., *Ep.* 7.6.2-3.

<sup>245</sup> Cfr. Sid., *Ep.* 7.6.7-9.

<sup>246</sup> Cecconi, *Pagani e cristiani*, p. 146.

<sup>247</sup> Cfr. R.W. Mathisen, *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington D.C. 1989, pp. 268-272; Id., *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul: Strategies for Survival in an Age of Transition*, Austin 1993, p. 33; così anche F. Prévot, *Sidoine Apollinaire et l'Auvergne*, in *Revue d'histoire de l'Église de France* 79 (1993), p. 248; Kampers, *Geschichte der Westgoten*, pp. 148-149; Heil, *Homoians in Gaul*, p. 280.

<sup>248</sup> Conc. Agde, *praef.*: *Cum in nomine Domini ex permissu domini nostri gloriosissimi magnificentissimi piissimique regis in Agatensi civitate sancta synodus convenisset, ibique flexis in terram genibus, pro regno eius, pro longaevitate, pro populo Dominum deprecemur, ut qui nobis congregationis permiserat potestatem, regnum eius dominus felicitate extenderet, iustitia gubernaret, virtute protegeret ...* Il testo fu probabilmente redatto da Cesario di Arles, che presiedeva il concilio. Tra i vescovi firmatari vi è anche un *Petrus, episcopus de Palatio*, una dicitura ambigua, che secondo Mathisen, *Barbarian 'Arian' Clergy*, pp.

segno che i suoi rapporti con le gerarchie cattoliche dovevano essersi mantenuti a un livello tutto sommato accettabile, forse perfino buono<sup>249</sup>.

Il regno visigoto di Tolosa sembra dunque essersi caratterizzato per l'assenza di gravi dispute teologiche e per l'assenza di episodi di aperta rivalità tra le due principali istituzioni ecclesiastiche – non diversamente, del resto, da quanto è possibile ricostruire per il contemporaneo e, per così dire, affine regno ostrogoto d'Italia, dove allo stesso modo non si registrano momenti di aperta conflittualità tra le due Chiese, e neppure di persecuzioni religiose<sup>250</sup>.

La stessa atmosfera di tollerante convivenza si può osservare anche all'interno del regno burgundo, e in maniera forse ancor più evidente rispetto al vicino regno visigoto. A giudicare dalla tenacia con cui i Visigoti rimasero fedeli alla propria confessione per più di due secoli si può infatti presumere che per almeno una parte della popolazione – per la famiglia reale e il suo *entourage*, anzitutto – l'elemento religioso ariano abbia con ogni probabilità rappresentato, a partire da un certo momento, un efficace strumento identitario<sup>251</sup>; non così per il popolo burgundo – o, almeno, non nella stessa misura. La storia della doppia conversione dei Burgundi e le circostanze in cui essa si produsse dimostra che alla base di questa scelta vi furono motivazioni essenzialmente politiche, piuttosto che religiose o identitarie; il passaggio da un tipo all'altro di cristianesimo sembra del resto aver coinvolto soltanto una parte della popolazione del regno e della stessa famiglia reale. Accanto a sovrani di credo ariano si ha infatti notizia della presenza a corte di esponenti di dichiarata fede nicena, soprattutto tra le donne: è il caso, ad esempio, della moglie di Chilperico I, di quella di Gundobado, Caretena, e di quella di Godegiselo, Teodolinda, così come di entrambe le figlie di

---

161-162, starebbe a significare che *Petrus* era il delegato ariano del re Alarico, uno di quei *sacerdotes* o *episcopi* facenti parte del collegio sacerdotale del re e legati alla sua corte.

<sup>249</sup> Cfr. Moore, *Sacred Kingdom*, p. 77. Non si spiegherebbe altrimenti la partecipazione, appena un anno dopo il concilio di Agde, di vari esponenti della aristocrazia gallo-romana cattolica (tra cui il figlio di Sidonio Apollinare) alla battaglia di Vouillé del 507 a fianco dell'esercito visigoto, cfr. Greg. Tur., *HF* 2.37.

<sup>250</sup> Anon. *Val.* 2.60 (ed. Th. Mommsen, MGH AA 9): *Sic gubernavit duas gentes in uno* [scil. *Theodericus*], *Romanorum et Gothorum, dum ipse quidem Arrianae sectae esset, tamen nihil contra religionem catholicam temptans*. Cfr. anche il famoso giudizio espresso da Teoderico in Cass., *Var.* 2.27.2 (ed. Th. Mommsen, MGH AA 12): *Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus*, e da Teodato in *ibid.* 10.26.4: *Nam cum divinitas patiat diversas religiones esse, nos unam non audemus imponere*. Sulla politica tollerante di Teoderico come parte di quel *decus Romanum* a cui il sovrano aspirava, cfr. le importanti considerazioni di B. Saitta, *La civiltà di Teoderico. Rigore amministrativo, "tolleranza" religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma 1993, pp. 63-100; Y. Hen, *Roman Barbarians: The Royal Court and Culture in the Early Medieval West*, Basingstoke-New York 2007, pp. 27-58. Su Teoderico e il suo regno, cfr. J. Moorhead, *Theoderic in Italy*, Oxford 1992; P. Heather, *Theoderic, King of the Goths*, in *Early Medieval Europe* 4/2 (1995), pp. 145-173; F.M. Ausbüttel, *Theoderich der Große*, Darmstadt 2003; J.J. Arnold, *Theoderic and the Roman Imperial Restoration*, New York 2014.

<sup>251</sup> Cfr. J.M. Wallace-Hadrill, *The Barbarian West (A.D. 400-1000)*, New York 1952, p. 25; Thompson, *Visigoths*, pp. 109-110; Rubin, *Conversion of the Visigoths*, p. 54; Heather, *Gothic Conversion*, pp. 316-317; Id., *The Goths*, pp. 312-317; Wolfram, *Goths*, p. 85; Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops*, p. 49; Moorhead, *Theoderic*, p. 94; Hen, *Roman Barbarians*, p. 54; Kampers, *Geschichte der Westgoten*, p. 117. Questo è stato tuttavia messo in dubbio da Amory, *People and Identity*, pp. 236-276.

Chilperico II, Clotilde (futura moglie del re franco Clodoveo) e Crona. La seconda, definitiva conversione del regno al cristianesimo cattolico poco prima della sua conquista ad opera dei Franchi nel 534 si realizzò poi in modo del tutto spontaneo con l'avvento al trono di Sigismondo nel 516, già convertito al cattolicesimo in un anno precedente al 508 su influenza della madre Caretena<sup>252</sup>.

8.

Il discorso fin qui condotto contribuisce a spiegare il clima di relativa tolleranza religiosa che nel corso del V secolo ebbe modo d'instaurarsi nei regni gotico e burgundo. Dopo decenni di misure restrittive emanate dal governo romano in materia confessionale, questa situazione doveva apparire come una novità assoluta, di cui poterono avvantaggiarsi non soltanto i cristiani di confessione ariana<sup>253</sup> ma anche gli ebrei e – circostanza che qui interessa maggiormente – i seguaci dei culti pagani. In effetti, tanto nel regno visigoto quanto in quello burgundo sembra che il paganesimo fosse considerato *religio licita* al pari del cristianesimo e dell'ebraismo, in netta contrapposizione con la legislazione imperiale: non vi è infatti traccia nei codici di leggi emanati dai sovrani barbarici di divieti espliciti riguardanti l'esercizio di pratiche pagane<sup>254</sup>.

---

<sup>252</sup> Cfr. Heil, *Homoians in Gaul*, p. 287; Dumézil, *Racines chrétiennes*, pp. 211-216. Rifacendosi al passo di Socrate Scolastico che abbiamo già analizzato (7.30), I.N. Wood, *Roman Barbarians in the Burgundian province*, in W. Pohl et al. (eds.), *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*, Berlin-Boston 2018, p. 282, pensa che sia possibile ipotizzare che prima di Gundobado la famiglia regnante dei Ghibicunghi fosse rimasta legata al cristianesimo niceno. Sulla compresenza di ariani e cattolici nella famiglia reale burgunda, cfr. B. Dumézil, *La mixité religieuse chez les couples royaux burgondes*, in M. Aurell, T. Deswarte (éd.), *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur de M. Rouche*, Paris 2005, pp. 57-66, che sottolinea l'autonomia riservata alle donne in materia religiosa.

<sup>253</sup> Ma non solo: si sa ad esempio che nel regno burgundo era presente una nutrita comunità di cristiani bonosiani, comunità eretica che si rifaceva agli insegnamenti di Bonoso di Sirmio, attivo sul finire del IV secolo. Benché non sia facile ricostruire nel dettaglio le loro dottrine, sembra che essi negassero la divinità di Cristo; avevano altresì l'abitudine di ribattezzare chi, già cristiano, si convertiva al loro credo, cosa che era giudicata inaccettabile da parte del clero ortodosso; cfr. Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 204.

<sup>254</sup> Per il regno visigoto ci riferiamo in particolare al *Codex Euricianus* e alla *Lex romana Wisigothorum* o *Breviarium Alaricianum* pubblicato nel 506 per volere del sovrano Alarico II appena un anno prima di essere sconfitto e ucciso dai Franchi di Clodoveo nella decisiva battaglia di Vouillé (507). Per il regno burgundo, i codici di leggi da prendere in considerazione sono la *Lex romana Burgundionum* (il cui vero titolo è, forse, come suggerito da Wood, *Forma et expositio Legum*) emanata durante il regno di Gundobado, e il *Liber Constitutionum*, emanato nel secondo anno di regno (517) del figlio e successore di Gundobado, Sigismondo (cfr. I.N. Wood, *Le Bréviaire chez les Burgondes*, in M. Rouche, B. Dumézil (éd.), *Le Bréviaire d'Alaric. Aux origines du Code civil*, Paris 2009, pp. 151-160; Id., *The Legislation of Magistri Militum: the laws of Gundobad and Sigismund*, in *Clio Themis: Revue électronique d'histoire du droit*, 10 (2016), pp. 1-16). Per quanto riguarda il cosiddetto *Edictum Theoderici*, non sembra che questo possa essere attribuito, come ha cercato di fare in passato Giulio Vismara, al sovrano gotico Teoderico II (453-466); assai più probabile è la sua attribuzione al re ostrogoto d'Italia Teoderico il Grande (cfr. la recensione di H. Nehlsen a G. Vismara, *Edictum Theoderici*, Milano 1967, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* 86 (1969), pp. 246-260; Moorhead, *Theoderic in Italy*, pp. 75-80; Hen, *Roman Barbarians*, p. 31; S.D.W. Lafferty, *Law and Society in the Age of Theoderic the Great. A Study of the Edictum Theoderici*, Cambridge 2013, pp. 22-46, per la provenienza italiana dell'editto e una sua datazione tra il 500 e il 512); tale

Nel *Breviarium Alaricianum* del 506 (che riprende e correda di un' *interpretatio* le leggi estratte da fonti giuridiche romane precedenti, in particolare dal *Codex Theodosianus* del 439, ma anche da novelle post-teodosiane, epitomi, etc.), il titolo 10 del libro XVI relativo all'interdizione dei culti pagani venne deliberatamente espunto; e così anche il titolo 1 (*de fide catholica*), il 5 (*de haereticis*), e il 6 (*ne sanctum baptismum iteretur*), al fine probabilmente di non alterare il delicato equilibrio religioso del regno. Secondo le parole di Jean Heuclin, «[a]u-delà d'une certaine simplification du Code théodosien, le livre XVI fut bel et bien expurgé de tout ce qu'une politique de compromis entre les religions pouvait accepter. ... les actes religieux ariens, païens et chrétiens furent reconnus sur un même pied d'égalité, dans une sorte d'universalisme à la romaine»<sup>255</sup>. Anche il passaggio da una religione all'altra, fatto salvo il divieto di conversione all'ebraismo, venne reso di fatto praticabile<sup>256</sup>.

Non che restrizioni in materia religiosa non fossero presenti anche nella legislazione visigota e burgunda: il *Breviarium Alaricianum*, ad esempio, conserva l'elenco, desunto da una novella imperiale, delle eresie la cui professione continuava ad essere strettamente vietate in territorio gotico – tra cui l'eresia eunomiana, montanista, priscillianista e, soprattutto, manichea<sup>257</sup>. Ma per quanto riguarda il libero esercizio della fede ariana e – cosa ancor più notevole – dei culti pagani tradizionali (fossero questi di matrice gallo-romana o non piuttosto germanica), sia il regno visigoto che quello burgundo si discostarono in maniera netta e radicale dalla politica religiosa perseguita dall'impero romano<sup>258</sup>.

L'atteggiamento colpevolmente lassista del governo visigoto e dalle gerarchie ariane nei confronti della religione pagana venne duramente criticato dal vescovo Gregorio di Tours nel quinto libro delle sue *Historiae*, nel quale egli volle ricordare il dialogo avuto nel 580 con un legato del sovrano gotico di Spagna Leovigildo. Dopo un primo scambio di battute concernenti le consuete questioni trinitarie, Gregorio fa notare ad Agila (questo il nome del legato spagnolo) che la perversità dell'arianesimo era già stata sufficientemente provata anche dalla ignobile morte di Ario (in una latrina secondo la leggenda diffamatoria di stampo niceno), una fine che ben si addiceva a un

---

attribuzione è accolta anche nella maggior parte dei commenti dell'edizione diretta da A. Giardina delle *Varie* di Cassiodoro, 6 voll., Roma 2014-. In ogni caso, la sola interdizione riguardante le pratiche pagane contenuta nell'*Edictum* concerne il divieto di compiere sacrifici, oltre a quello classico contro la divinazione e la magia: 108 (ed. F. Bluhme, MGH LL in Folio 5): *Si quis pagano ritu sacrificare fuerit deprehensus, arioli etiam atque umbrarii, si reperti fuerint, sub iusta aestimatione convicti, capite puniantur; malarum artium conscii, id est malefici, nudatis rebus omnibus, quae habere possunt, honesti perpetuo damnantur exilio, humiliores capite puniendi sunt.*

<sup>255</sup> J. Heuclin, *Identité et rôle du clergé à l'époque du Bréviaire d'Alaric*, in Rouche, Dumézil, *Bréviaire d'Alaric*, p. 66.

<sup>256</sup> Gheller, *Identità e arianesimo gotico*, pp. 251, 255.

<sup>257</sup> Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 247.

<sup>258</sup> Kampers, *Geschichte der Westgoten*, p. 151; Cecconi, *Pagani e cristiani*, p. 161; Id., *Politiche religiose*, pp. 291-292; 295-297.

eresiarca. A questo attacco Agila risponde con un'affermazione che agli occhi di Gregorio è la prova della *insipientia* del legato ariano: «Non blasfemare contro una religione che non accetti; noi infatti anche se non crediamo alle cose alle quali voi invece credete, tuttavia non le blasfemiamo perché non è un crimine che uno creda a una cosa, un altro a un'altra. C'è infatti un detto tra noi, che non è peccato se uno, passando tra gli altari dei pagani e la chiesa di Dio mostri venerazione per entrambi»<sup>259</sup>. La reazione di Gregorio unisce lo stupore al disprezzo<sup>260</sup>.

È possibile che Gregorio abbia qui voluto esagerare il senso delle parole pronunciate da Agila – in particolare l'affermazione riguardante il doppio culto da tributare agli dèi pagani e al Dio cristiano – per gettare il massimo discredito sui seguaci della religione ariana (accusati di essere *gentilium defensores*) e sul regno visigoto di Spagna in generale, l'unico grande regno ad essere ancora governato, all'inizio della stesura delle *Storie*, da una dinastia ariana. Non è neppure da escludere che in questo caso il polemista abbia avuto la meglio sullo storico, ovverosia che il desiderio da parte di Gregorio di trasmettere di sé l'immagine di strenuo oppositore della tanto odiata eresia ariana (qualcuno ha addirittura proposto di vedere nella confutazione dell'arianesimo uno degli obiettivi originari delle *Storie* di Gregorio<sup>261</sup>) l'abbia spinto a inventarsi di sana pianta se non l'intero dialogo con Agila almeno buona parte di esso, facendo così prevalere senza mezzi termini l'intento moraleggiante sull'obiettività storica.

Tuttavia, anche qualora considerassimo l'episodio nient'altro che un puro e semplice *exemplum* edificante, è difficile credere che Gregorio fosse nella condizione di misitificare totalmente un evento effettivamente accaduto (cioè il passaggio da Tours dell'ambasciatore Agila), al quale dovettero assistere diversi testimoni e di cui si dovette verosimilmente conservare memoria per alcuni anni. Si può allora dire che Gregorio ha probabilmente reso esplicito quello che lui – il suo *milieu* culturale e i suoi lettori – si sarebbero aspettati di sentire da un goto ariano del regno di Leovigildo, attribuendo al legato Agila parole che questi potrebbe anche non avere mai pronunciate – o comunque non nella forma riportata da Gregorio – ma che tuttavia corrispondevano bene all'immagine che degli ariani si aveva allora in Gallia<sup>262</sup>.

---

<sup>259</sup> Greg. Tur., *HF* 5.43: *Legem, quam non colis, blasphemare noli; nos vero quae creditis etsi non credimus, non tamen blasphemamus, quia non deputatur crimine, si et illa et illa colantur. Sic enim vulgato sermone dicimus, non esse noxium, si inter gentilium aras et Dei ecclesiam quis transiens utraque veneretur.*

<sup>260</sup> *Ibid.*: *Ut video, et gentilium defensorem et hereticorum adsertorem te esse manifestas, cum et ecclesiastica dogmata maculas et paganorum spurcitas praedicas adorari.*

<sup>261</sup> Cfr. I.N. Wood, *Gregory of Tours*, Bangor 1994, p. 34; E. James, *Gregory of Tours, the Visigoths and Spain*, in S. Barton, P. Linehan (eds.), *Cross, Crescent and Conversion: Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*, Leiden-Boston 2008, p. 43.

<sup>262</sup> Cfr. Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 259: «Il y avait peut-être là plus qu'une figure de style: si l'État espagnol s'affirmait officiellement arien, le paganisme restait toléré et pratiqué dans les rangs du peuple»; E. James, *Gregory of Tours and "Arianism"*, in A. Cain, N. Lenski (eds.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Ashgate 2009, pp. 327-338; Cecconi, *Pagani e cristiani*, pp. 159-160; Id., *Politiche religiose*, pp.

Forse questa immagine era il risultato di una somma di pregiudizi accumulati nel corso dei secoli e del tenace lavoro della propaganda cattolica; oppure era un riflesso di una politica religiosa effettivamente diversa, meno restrittiva nei confronti del paganesimo. Infatti, mentre nei regni merovingi il potere civile cominciò abbastanza presto, seppur in maniera alquanto disomogenea e spesso con scarsa efficacia, a perseguire legalmente i culti e i rituali pagani (degli anni Trenta o Quaranta del VI secolo è, come abbiamo visto nel corso del primo capitolo, il famoso *Edictum Childeberti*), nella Spagna visigota il paganesimo rimase – fino alla conversione del regno al cattolicesimo nel 589 – ampiamente tollerato da parte del governo ariano: il *Breviarium Alaricianum* continuò ad essere ricopiato nel corso del VI secolo, e sempre senza l’aggiunta del titolo *de paganis* all’interno del XVI libro sulle pratiche religiose<sup>263</sup>. Al Terzo Concilio di Toledo (589), i vescovi riuniti per il definitivo passaggio del regno al cristianesimo niceno affermarono che “il sacrilegio dell’idolatria è impiantato in quasi tutta la Spagna e la Gallia” (ovvero la Settimania, l’unico territorio al di là dei Pirenei a essere rimasto sotto controllo visigoto). Al netto della probabile enfasi retorica a fini polemici, il passaggio segnala probabilmente qualcosa di più che la persistenza di qualche superstizione popolare, se è vero che viene esplicitamente richiesto ad ogni vescovo di indagare, in collaborazione con il giudice locale, sulle pratiche pagane all’interno del proprio distretto e di estirparle senza indugio, e lo stesso era richiesto ai proprietari terrieri relativamente alle proprie tenute e ai propri servitori; chiunque – vescovo, giudice, proprietario – fosse venuto meno ai suoi obblighi correva il rischio di essere scomunicato<sup>264</sup>.

È vero che anche prima della conversione del regno al cattolicesimo alcune di queste pratiche erano già state proscriette dal governo visigoto, in particolare – riprendendo le disposizioni del *Codex Theodosianus* – maghi, incantatori, uomini che invocavano le tempeste o rendevano folli altri uomini, o coloro che indagavano il futuro (soprattutto quello del re) o offrivano di notte sacrifici ai demoni erano tutti punibili con la pena capitale. Tuttavia, come nota giustamente Thompson, benché i sovrani visigoti di Spagna guardassero con comprensibile sospetto alle pratiche che minacciavano la vita o la proprietà dei sudditi – allo stesso modo in cui disapprovavano le opere di proselitismo degli ebrei – «yet pagans and Jews, like Catholics and the Arians themselves, were

---

293-294; più in generale, cfr. J.N. Hillgarth, *Popular Religion in Visigothic Spain*, in E. James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford 1980, pp. 3-60.

<sup>263</sup> Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 259.

<sup>264</sup> Conc. Toledo III, can. 16 (ed. J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963): *Quoniam pene per omnem Hispaniam sive Galliam idolatriae sacrilegium inolevit, hoc, cum consensu gloriosissimi principis, sancta synodus ordinavit, ut omnis sacerdos in loco suo una cum iudice territorii sacrilegium memoratum studiose perquirat, et exterminare inventum non differat: homines vero qui ad talem errorem concurrunt, salvo discrimine animae, qua potuerint animadversione coerceant. Quod si neglexerint, sciant se utique excommunicationis periculum esse subituros. Si qui vero domini extirpare hoc malum a possessione sua neglexerint, vel familiae sua prohibere noluerint, ab episcopo et ipsi a communione pellantur.* Cfr. E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford 1969, pp. 54-55.

allowed to practise their devotions and observe their rites without fearing the interference of the State»<sup>265</sup>.

9.

I seguaci dei culti tradizionali tra la popolazione gota non dovevano del resto essere rari<sup>266</sup>. Eunapio di Sardi, storico greco vissuto tra il IV e il V secolo e ostile tanto ai barbari quanto ai cristiani, afferma addirittura che la conversione dei Goti alla religione dell'imperatore Valente nel 376 non sarebbe stata altro che un'enorme messinscena architettata dai barbari al fine di ingannare i Romani e ottenere l'agognato permesso di entrare nelle terre dell'impero. In realtà, scrive Eunapio, nessuno di coloro che in quell'occasione attraversarono il Danubio si era di fatto convertito al cristianesimo: i Goti continuarono a rimanere fedeli ai propri riti, per celebrare i quali avevano portato con sé, in gran segreto, i loro antichi oggetti di culto, insieme con i propri sacerdoti e le sacerdotesse; i vescovi e monaci che esibivano non erano che comparse, usate per convincere i Romani delle loro buone intenzioni e ottenerne così la fiducia<sup>267</sup>.

È probabile che Eunapio abbia qui intenzionalmente esagerato le sue affermazioni per screditare barbari e cristiani a un tempo: i primi non sono altro che degli ignobili spergiuri, incapaci di stare ai patti e pronti a tutto pur di perseguire il proprio utile; i secondi sono invece degli ingenui privi di senso pratico, del tutto inadatti a governare e a difendere l'impero. In realtà, come sappiamo, i Visigoti avevano avuto modo di entrare in contatto con la religione cristiana ben prima del 376, e ci possono essere pochi dubbi riguardo al fatto che almeno una parte di loro, seppur numericamente marginale, si fosse già da tempo convertita al cristianesimo nel momento in cui Fritigerno e Alavivo, incalzati dagli Unni, si risolsero a chiedere ospitalità ai Romani abbracciando la fede dell'imperatore Valente. I vescovi e i monaci di cui parla Eunapio e che accusa di essere nient'altro che dei Goti camuffati, non erano affatto, con ogni probabilità, comparse di una scena teatrale, ma dei veri e propri ministri del culto cristiano: dopo tutto, anche Ammiano Marcellino – di solito estremamente restio a fare entrare i cristiani nella sua narrazione<sup>268</sup> – parla di un *Christiani ritus presbyter* inviato dai Fritigerno a Valente, poco prima dell'inizio della battaglia di Adrianopoli, per

---

<sup>265</sup> Thompson, *Goths in Spain*, p. 56.

<sup>266</sup> S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C. 1938, pp. 108-110.

<sup>267</sup> Eun., fr. 48.2 Blockley.

<sup>268</sup> Cfr. Heather, *Gothic Conversion*, p. 294; in generale su Ammiano e il cristianesimo, cfr. E.D. Hunt, *Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus*, in *Classical Quarterly* 35 (1985), pp. 186-200.

chiedere all'imperatore di smettere le ostilità nei confronti dei Visigoti e permettere loro di abitare in pace nelle terre dell'impero<sup>269</sup>.

Oltre a ciò si deve anche ricordare che in uno dei canoni del concilio di Costantinopoli voluto dall'imperatore Teodosio nel 381 viene fatto riferimento alle chiese di Dio *in barbaricis gentibus constitutas*, le quali – è detto – devono continuare a essere governate *iuxta consuetudinem, quae est patribus instituta*<sup>270</sup>. Si tratta di una disposizione che intendeva probabilmente regolare prima di tutto la delicata situazione riguardante i Visigoti ariani, con i quali Teodosio sarebbe riuscito a stringere un *foedus* di lì a poco nel 382, dopo quasi sei anni di aperta rivolta e gravi perdite per i Romani. L'impegno della Chiesa e dello stesso imperatore a non intervenire nelle faccende delle *ecclesiae* barbariche potrebbe dunque essere stato approvato in vista di un imminente accordo con i Goti, al fine di ridurre al minimo le possibilità di un conflitto in materia religiosa, dopo tutto quello che era successo negli anni precedenti<sup>271</sup>.

In ogni caso, questi indizi sono sufficienti a rendere verosimile l'ipotesi che tra le file dei Visigoti fossero presenti, nel 376 e probabilmente anche prima, dei vescovi e un clero (i monaci di Eunapio vanno forse intesi come sacerdoti, diaconi o – chissà – eremiti) destinati a servire quella parte della popolazione gota che aveva già abbracciato la fede cristiana nel corso del IV secolo (e che aveva anche dovuto subire, tra il 369 e il 372, la persecuzione del *reiks* goto Atanarico)<sup>272</sup>.

10.

Tra le file dei Visigoti che passarono nell'impero sotto Valente c'erano dunque dei cristiani; ma è certo che la conversione di una popolazione ancora largamente pagana come erano i Goti nel 376 non può essere avvenuta – per dirla con Peter Heather – da un giorno all'altro: alla data della conversione avrà infatti verosimilmente corrisposto un impegno ufficiale dei capi «to change public practice» al fine di compiacere il contraente più forte, vale a dire l'impero; ma questo impegno non

---

<sup>269</sup> Amm. 31.12.8: *Et dum necessaria parabantur ad decernendum, Christiani ritus presbyter, ut ipsi appellant, missus a Fritigerno legatus cum aliis humilibus venit ad principis castra, susceptusque leniter eiusdem ductoris obtulit scripta petentis propalam ut sibi suisque, quos extorres patriis laribus rapidi ferarum gentium exegere discursus, habitanda Thracia sola eum pecore omni concederentur et frugibus: hoc impetrato spondentis perpetuam pacem.*

<sup>270</sup> Conc. Costantinopoli, can. 2: *Ecclesias autem Dei in barbaricis gentibus constitutas gubernari convenit iuxta consuetudinem, quae est patribus instituta* (ed. G. Alberigo et al., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Basel 1962<sup>2</sup>, pp. 27-28).

<sup>271</sup> Se così fosse, la proposta avanzata da Thompson, *Date of the Conversion*, di datare la conversione dei Visigoti in un periodo compreso tra il 382 e il 395, cioè durante il governo di Teodosio, risulterebbe ancora più inverosimile di quanto non sia già stato fatto notare da vari studiosi (cfr., Schäferdiek, *Zeit und Umstände*; Rubin, *Conversion of the Visigoths*; Heather, *Gothic Conversion*; Lenski, *Gothic Civil War*), i quali sottolineano l'alta improbabilità che dei barbari accolti nell'impero scelgano di convertirsi alla forma di cristianesimo dichiaratamente osteggiata dall'imperatore regnante.

<sup>272</sup> Su Atanarico, cfr. *PLRE* I, pp. 120-121.

poteva produrre effetti immediati sulle pratiche culturali della maggioranza della popolazione, ancora legata alle antiche tradizioni<sup>273</sup>.

Di queste tradizioni sappiamo pochissimo: troppo tardi la storia dei Goti è stata messa per iscritto – da Cassiodoro, Giordane e Isidoro di Siviglia – perché il filtro cristiano degli autori non intervenisse a depurare degli elementi per varie ragioni più difficili da riferire, o forse ormai totalmente incomprensibili, l'immagine di quel popolo guerriero. Qualcosa, tuttavia, è comunque possibile ricostruire.

Secondo Andreas Schwarcz<sup>274</sup>, gli oggetti di culto di cui fa cenno Eunapio avrebbero potuto raffigurare gli antenati mitici e semidivini del popolo goto, chiamati *Ansis* secondo lo storico bizantino Giordane<sup>275</sup>. Anche un interessante passo di Ammiano Marcellino conferma l'ipotesi che gli antenati delle tribù visigote fossero oggetto di una particolare venerazione da parte dell'esercito o dell'intera popolazione: riferisce infatti Ammiano che i Goti, prima della battaglia cosiddetta *ad Salices* del 376 contro i Romani, intonarono le *laudes* dei propri *maiores*, probabilmente per infondersi coraggio e invocare, al contempo, il loro soccorso in guerra<sup>276</sup>.

Il racconto di Eunapio può poi essere messo in relazione – ancora secondo Schwarcz – con un passaggio dello storico ecclesiastico Sozomeno, che racconta che in occasione della persecuzione lanciata contro i Goti cristiani nel 369, il *reiks* Atanarico avrebbe ordinato che una statua, apparentemente di legno (ξύον), fosse costruita e posta sopra un carro per essere venerata da tutti coloro che erano sospettati di aver abbracciato la nuova religione; costoro avrebbero inoltre dovuto compiere dei sacrifici in suo onore<sup>277</sup>. Non sappiamo chi o che cosa dovesse raffigurare questa statua, né tantomeno come doveva svolgersi il sacrificio: «[a]nyway – afferma Schwarcz – this episode proves both the use of 'Kultwagen' ... and wooden idols»<sup>278</sup>. Possiamo forse mettere in relazione questa notizia con la celebre descrizione, contenuta nella *Germania* di Tacito, del rituale concernente la dea Nerthus, *id est Terram matrem*, la cui effigie veniva trasportata su di un carro trainato da alcune vacche (*bubus feminis*) e il cui passaggio decretava l'inizio di un periodo di pace e tregua militare accompagnando da celebrazioni di varia natura. L'elaborata cerimonia si concludeva

---

<sup>273</sup> Heather, *Gothic Conversion*, p. 309: «an overnight conversion could not be expected», e pp. 292-293: «Conversion is a process, not an event, and takes time to come to fruition»; cfr. anche Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 246; Cecconi, *Pagani e cristiani*, p. 143; Id., *Politiche religiose*, pp. 288-300; Gheller, *Identità e arianesimo gotico*, p. 137.

<sup>274</sup> A. Schwarcz, *Cult and Religion Among the Tervingi and the Visigoths and their Conversion to Christianity*, in P. Heather (ed.), *The Visigoths: From the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge 1999, pp. 447-459.

<sup>275</sup> Jord., *Get.* 13.78: *iam proceres suos ... non pueros homines, sed semideos id est Ansis vocaverunt.*

<sup>276</sup> Amm. 31.7.11: *Barbari vero maiorum laudes clamoribus stridebant inconditis, interque varios sermonis dissoni strepitus leviora proelia temptabantur.*

<sup>277</sup> Soz., *HE* 6.37.13.

<sup>278</sup> Schwarcz, *Cult and Religion*, p. 449. Per Wolfram, *Goths*, p. 106, «this idol perhaps represented *the* – or, better, *an* – original ancestor of the Tervingi».

con il lavacro rituale del carro, della veste e, *si credere velis*, del *numen* stesso, nelle acque di un *secretus lacus*, inaccessibile in modo così assoluto che gli schiavi preposti a tali abluzioni venivano subito dopo sacrificati, probabilmente per annegamento, al fine di mantenere la segretezza del luogo<sup>279</sup>. Non è neppure del tutto da escludere, nonostante le forti riserve espresse a suo tempo da Henri Pirenne<sup>280</sup> (e più recentemente da Alexander Murray<sup>281</sup>), che un'eco lontana e quasi irriconoscibile di questo cerimoniale germanico si fosse conservata nell'immagine dissacrante fornita da Eginardo degli ultimi re merovingi, dipinti mentre si aggirano per il regno governato ormai da altri su un rustico carro trainato da buoi, più simili a bifolchi che a sovrani coronati<sup>282</sup>. In ogni caso, la testimonianza di Sozomeno sembra dimostrare che a ridosso della data d'ingresso dei Visigoti nell'impero – e nella cristianità – tradizioni e credenze pagane erano ancora ben presenti tanto tra i capi quanto tra la popolazione comune.

Ma i Visigoti dovevano sicuramente venerare altri dèi oltre ai propri antenati e alla divinità rappresentata nel *xóanon*. Di queste divinità, tuttavia, dobbiamo ammettere di non conoscere praticamente nulla. La singolare statua di cui parla Sozomeno doveva raffigurare un essere divino, ma è impossibile specificarne l'identità: forse dobbiamo immaginare – dato il contesto rurale a cui il carro poteva rimandare, specie se trainato da buoi o vacche – che la divinità in questione fosse legata a un culto della fertilità; ma nel caso in cui il carro in questione fosse stato invece un carro da guerra, trainato da cavalli e non da buoi, allora avremmo verosimilmente a che fare con una divinità guerriera, una specie di Marte gotico; ma si tratta naturalmente soltanto di supposizioni. Una divinità dai tratti guerrieri e sanguinari paragonabile al Marte romano doveva comunque senz'altro essere parte del mondo religioso di un popolo come i Goti, e la circostanza è confermata anche da un passo di Giordane, il quale riferisce dei sacrifici umani che venivano un tempo offerti al dio della guerra (che egli chiama appunto Marte), sospendendo le spoglie dei prigionieri ai tronchi degli

---

<sup>279</sup> Tac., *Germ.* 40: *Nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, invehì populis arbitrantur. Est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contactum; attingere uni sacerdoti concessum. Is adesse penetrati deam intellegit vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. Laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignatur. Non bella ineunt, non arma sumunt; clausum omne ferrum; pax et quies tunc tantum nota, tunc tantum amata, donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat. Mox vehiculum et vestes et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur. Servi ministrant, quos statim idem lacus haurit. Arcanus hinc terror sanctaque ignorantia, quid sit illud, quod tantum perituri vident.*

<sup>280</sup> H. Pirenne, *Le char à boeufs des derniers mérovingiens. Note sur un passage d'Éginhard*, in *Mélanges Paul Thomas. Recueil de mémoires concernant la philologie classique*, Bruges 1930, pp. 555-560.

<sup>281</sup> A.C. Murray, *Gregory of Tours (Hist. II 10) and Fredegar (Chron. III 9) on the Paganism of the Franks: The Relation of the Texts and What they Say*, in C. Giraud, D. Poirel (éd.), *La rigueur et la passion. Mélanges en l'honneur de Pascale Bourgain*, Turnhout 2016, pp. 45-46.

<sup>282</sup> Eginh., *V. Kar.* 1: *Quocumque eundum erat, carpento ibat, quod bubus junctis et bubulco rustico more agente trahebatur. Sic ad palatium, sic ad publicum populi sui conventum, qui annuatim ob regni utilitatem celebrabatur ire, sic domum redire solebat.*

alberi<sup>283</sup>, secondo una modalità impiegata anche da altre popolazioni, non soltanto germaniche<sup>284</sup>. È possibile che i Goti venerassero questo dio della guerra sotto forma di spada, come sappiamo facevano gli Sciti nel V secolo a.C.<sup>285</sup> ma anche – in tempi assai più recenti – gli Unni: famoso è il racconto (riportato ancora da Giordane ma originariamente contenuto nel resoconto dell’ambasceria ad Attila del legato Prisco di Panion) del rinvenimento da parte di un pastore di una spada che Attila riconosce essere quella di Marte, e in virtù della quale egli ritiene di essere stato scelto dal dio come dominatore del mondo intero<sup>286</sup>.

Ma le analogie tra la religione dei Visigoti e la religione degli Unni non finiscono qui: un altro possibile tratto in comune potrebbe essere infatti la speciale devozione per i corsi d’acqua.

Nella celebre descrizione del popolo nomade, Ammiano Marcellino registra l’impressione di squallore e sporcizia che un osservatore poteva ricavare dagli indumenti degli Unni, che – racconta Ammiano – essi non depongono né mutano fino a che, ridotti a dei veri e propri stracci, non cadono a brandelli, sporchi e logori<sup>287</sup>. Come ha tuttavia notato Otto Maenchen-Helfen, l’uso di consumare gli abiti evitando accuratamente di cambiarli e soprattutto di lavarli potrebbe corrispondere a un preciso tabù religioso, il cui intento principale era quello di non recare offesa agli spiriti fluviali – come era usanza presso molti popoli turchi e mongolici dell’Asia centrale e come venne osservato anche dal viaggiatore arabo Ibn Fadlan tra la popolazione degli Oguz<sup>288</sup>. Una simile venerazione per

---

<sup>283</sup> Jord., *Get.* 5.41: *Quem Martem Gothi semper asperrima placavere cultura (nam victimae eius mortes fuere captorum), opinantes bellorum praesulem apte humani sanguinis effusione placandum. Huic praedae primordia vovebantur, huic truncis suspendabantur exubiae, eratque illis religionis preter ceteros insinuatus affectus, cum parenti devotio nominis videretur impendi.* Su questa usanza, cfr. *infra* cap. 3.

<sup>284</sup> Si pensi alla descrizione fornita da Tacito dei resti dei soldati e comandanti romani sacrificati nel bosco di Teutoburgo dall’esercito di Arminio, cfr. *Ann.* 1.60: *medio campi albertia ossa, ut fugerant, ut restiterant, disiecta vel aggerata. Adiacebant fragmina telorum equorumque artus, simul truncis arborum antefixa ora.*

<sup>285</sup> Cfr. il loro culto dell’acinace (una spada corta, rappresentazione del dio della guerra) descritto in *Hdt.* 4.62.2-4.

<sup>286</sup> Prisc., *exc.* 10 Carolla = fr. 12.2 Blockley (= Jord., *Get.* 35.183): *addebat ei [scil. Attilae] tamen confidentia gladius Martis inventus, sacer apud Scytharum reges semper habitus, quem Priscus historicus [sic] tali refert occasione detectum. Cum pastor, inquiring, quidam gregis unam boculam conspiceret claudicantem nec causam tanti vulneris inveniret, sollicitus vestigia cruoris insequitur tandemque venit ad gladium, quem depascens herbas incauta calcaverat, effosumque protinus ad Attilam defert. Quo ille munere gratulatis, ut erat magnanimis, arbitratur se mundi totius principem constitutum et per Martis gladium potestatem sibi concessam esse bellorum.* Sulla spada di Marte e la sua possibile relazione con l’epopea cesariana, cfr. G. Zecchini, *Attila e la spada di Marte*, in C. Giuffrida, M. Cassia (a cura di), *I disegni del potere, il potere dei segni. Atti dell’Incontro di Studio, Catania, 20-21 ottobre 2016*, Ragusa 2017, pp. 139-145. Nel santuario di Oberdorla, in Turingia, sono stati ritrovati i resti di un sacrificio umano della prima età imperiale compiuto, come sembra, davanti a una spada, che doveva con ogni probabilità ricoprire il ruolo di «Kultbild», cfr. C.G. Schmidt, *Mythen, Holz und Menschenopfer. Spuren heidnischen Kultes in Thüringen*, in H. Eidam et al. (Hrsg.), *Bonifatius: Heidenopfer, Christuskreuz, Eichenkult*, Bonn 2004, p. 16. Su Oberdorla, cfr. *infra* cap. 3.

<sup>287</sup> Amm. 31.2.5: *Indumentis operiuntur linteis vel ex pellibus silvestrium murum consarcinatis; nec alia illis domestica vestis est, alia forensis, sed semel obsoleti coloris tunica collo inserta, non ante deponitur aut mutatur, quam diuturna carie in pannulos diffluxerit defrustata.*

<sup>288</sup> Cfr. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns*, pp. 259-260.

l'elemento acquatico, e in particolare per i fiumi, può forse essere rintracciata anche tra i Goti qualora interpretassimo in questo senso lo spettacolare funerale che, secondo Giordane, venne allestito per Alarico, sepolto nel letto del fiume Busento, il cui corso venne addirittura deviato per permettere l'inumazione del re, le cui spoglie furono accompagnate anche da quelle degli schiavi utilizzati per scavare la camera sepolcrale, in modo tale che nessuno potesse conoscere il luogo esatto della sepoltura<sup>289</sup>. Forse, nell'epiteto *salutifera* usato da Giordane per connotare l'*unda* del Busento è da scorgere una lontana reminiscenza del ruolo salvifico e rigeneratore attribuito un tempo dai Goti all'azione dei fiumi, con il loro scorrere perpetuo e ininterrotto, o delle divinità che li abitavano. In ogni caso, è certo che il rito della sepoltura nel fiume non ha nulla a che vedere con le modalità di sepoltura proprie della tradizione cristiana – di cui, è bene ricordarlo, Alarico e i suoi Goti si professavano all'epoca seguaci da quasi quarant'anni – ma dimostra, piuttosto, alcuni tratti in comune con le sepolture pagane e monumentali, accompagnate spesso da sacrifici cruenti, tipiche dell'Europa centrale e orientale (di cui vederemo più avanti un esempio nella tomba del re franco Childerico, anch'essa allestita nelle immediate vicinanze di un corso d'acqua, lo Schelda)<sup>290</sup>.

Infine, non si può del tutto escludere che i Goti condividessero anche alcuni elementi tipici di quella cultura religiosa a base estatico-sciamanica di cui gli Unni erano riconosciuti rappresentanti: la presenza nella lingua gotica del termine corrispondente al greco *kánnabis* spingerebbe infatti verso questa direzione<sup>291</sup>.

## 11.

Quello che sappiamo della religione tradizionale dei Visigoti è dunque ben poca cosa: accenni, indizi, segnali da interpretare, i quali sembrano tuttavia convergere nel delineare un contesto in cui appaiono riconoscibili elementi di derivazione più propriamente germanica e altri invece di

---

<sup>289</sup> Jord., *Get.* 30.158: *Quem nimia sui dilectione lugentes Busento amne iuxta Consentina civitate de alveo suo derivato – nam hic fluvius a pede montis iuxta urbem dilapsus fluit unda salutifera – huius ergo in medio alvei collecta captivorum agmina saepultuarum locum effodiunt, in cuius foveae gremium Halaricum cum multas opes obruunt, rurusque aquas in suo alveo reducentes, et ne a quoquam quandoque locus cognosceretur, fossores omnes interemerunt ...*

<sup>290</sup> Cfr. C. Dawson, *The Making of Europe*, New York 1956, p. 97: «[German] manners and ideas remained those of a pagan warrior society. The burial of King Alaric in the bed of the River Busento, surrounded with his treasure and his slaughtered slaves, recalls the funeral of Patroclus rather than that of a Christian king»; Cusack, *Conversion*, p. 48; Gheller, *Identità e arianesimo gotico*, pp. 185-192. È possibile che un culto dei fiumi fosse presente anche nel paganesimo dei Franchi: si ricordi quanto già detto (cfr. n. 161) a proposito di un passo dello storico Procopio, in cui viene riferito che nel corso della spedizione in Italia del 539 i Franchi avrebbero sacrificato donne e bambini nei pressi di Pavia e gettato poi i loro corpi nel fiume Po.

<sup>291</sup> Cfr. D.H. Green, *Linguistic Evidence for the Early Migrations of the Goths*, in Heather, *The Visigoths*, pp. 12, 26; cfr. anche p. 463 (discussione dell'intervento di Schwarcz); Schwarcz, *Cult and Religion*, p. 449: «All authors, to varying degrees, also assume shamanistic rituals among the *Tervingi*, taken over from their Sarmatian, Finnish and Dacian neighbours, but the amount of it cannot be ascertained»; Wolfram, *Goths*, p. 107: «the intoxicating “cannabis sauna”, which Herodotus noted among the Scythians, was not unknown to the Thracians and probably also sent the Gothic shamans on the desired “trip”».

provenienza orientale, che potrebbero essere stati recepiti e assimilati nel corso della permanenza nell'area ucraina e danubiana di questo popolo<sup>292</sup>. Queste tradizioni non dovettero verosimilmente scomparire in maniera repentina dopo la conversione alla religione cristiana, ma devono invece essere rimaste presenti e attive ancora a lungo; è possibile immaginare che esse abbiano continuato ad agire in purezza, per così dire, al riparo da forme di coercizione e omologazione religiosa, oppure che abbiano reagito – quasi chimicamente – con le novità arrivate con il cristianesimo<sup>293</sup>, dando sostanza a ibridi religiosi di singolare tenacia e persistenza. C'erano del resto tutte le condizioni perché ciò si verificasse: come detto, la conversione al cristianesimo era stata infatti determinata in gran parte da considerazioni politico-militari, da necessità contingenti, ed era stata adottata soltanto da una parte minoritaria della popolazione, per lo più priva di particolare istruzione religiosa. Nessuna meraviglia dunque che il paganesimo abbia potuto persistere.

A riprova si può citare un interessante passo del vescovo di Milano, Ambrogio. In una lettera del maggio 382, scritta per informare gli imperatori Teodosio, Graziano e Valentiniano II delle decisioni prese al Concilio di Aquileia dell'anno precedente (di cui Ambrogio fu uno dei principali promotori), il vescovo di Milano sferra un violento attacco contro un certo Giuliano Valente, vescovo ariano di *Poetovio* (l'odierna Ptuj, in Slovenia), che si era rifiutato di partecipare al sinodo pur risiedendo nelle vicinanze di Aquileia. Per di più, riferisce Ambrogio, costui si è macchiato di un crimine ancor più grave per aver adottato un modo di vestire “alla gotica” incompatibile con il suo *status* di vescovo e più in generale di cristiano: indossa il *torques* e i bracciali tipici delle popolazioni barbariche pagane, *nisi forte sic solent idololatrae sacerdotes prodire Gothorum*; addirittura sembra che Ambrogio voglia maliziosamente insinuare che Giuliano abbia tradito la sua patria romana, passando dalla parte dei Goti<sup>294</sup>.

Non è improbabile che qui Ambrogio stesse confezionando delle accuse gratuite contro un avversario politico prima ancora che religioso – anche perché il credo comune tra i vescovi ariani e i Goti neoconvertiti poteva giustificare sospetti di collaborazione, se non addirittura di vero e

---

<sup>292</sup> L'influsso dei popoli nomadi della steppa in Europa orientale è sempre stato fortissimo: cfr. M. Kazanski, *Les Huns et les barbares sédentaires: les différentes formes des contacts*, in *Banatica* 23 (2013), pp. 91-109.

<sup>293</sup> Cfr. H. Beck, *Probleme einer völkerwanderungszeitlichen Religionsgeschichte*, in Geuenich, Franke und Alemannen, p. 478: «Der Synkretismus ist ein weiteres Kennzeichen der polytheistischen Religion der Gentilzeit. Die migrierenden und expandierenden Völkerschaften antworten auf die Herausforderungen anderer Religionen mit einer Anreicherung und Neugestaltung der heimischen Tradition»; Moore, *Sacred Kingdom*, p. 99.

<sup>294</sup> Ambr., *Ep.* 10.9: *Nam quid de ... Juliano Valente dicamus? qui cum esset proximus, declinavit sacerdotale concilium; ne eversae patriae, proditorumque civium praestare causas sacerdotibus cogeretur. Qui etiam torquem, ut asseritur, et brachiale, Gothica profanatus impietate, more indutus gentilium, ausus sit in conspectu exercitus prodire Romani: quod sine dubio non solum in sacerdote sacrilegium, sed etiam in quocumque christiano est; etenim abhorret a more Romano. Nisi forte sic solent idololatrae sacerdotes prodire Gothorum.*

proprio tradimento<sup>295</sup>. Giuliano Valente viene così descritto abbigliato con *torques* e *brachiale* a mo' di sacerdote pagano (*Gothica profanatus impietate*) ma – come nota Peter Heather – l'accusa non va presa alla lettera, dato che Giuliano rimane dopotutto un sacerdote cristiano; semmai va interpretata come una conferma del fatto che tra i Goti entrati nell'impero c'erano ancora dei ministri del culto pagano. Ma c'è anche un'altra spiegazione: «[s]ince Julianus Valens was an Arian who collaborated with the Goths, Ambrose's description could also fit the Arian priests of a recently converted people in whom old pagan habits would not have died out overnight: Ambrose may provide a glimpse into the Gothic world where pagan forms affected the new religion»<sup>296</sup>. Se così fosse, avremmo qui un esempio di quello che doveva essere un fenomeno piuttosto comune tra i Visigoti convertiti al cristianesimo: la sovrapposizione e coalescenza di elementi tratti dall'ancora vitale e, per certi versi, irrinunciabile tradizione pagana con quelli propri della nuova religione, adottata ma non ancora assimilata e costretta per il momento a convivere con riti e credenze ad essa del tutto estranei – e perfino incompatibili.

C'è da pensare che questa situazione non cambiò molto neppure dopo il definitivo stanziamento dei Goti in Aquitania<sup>297</sup>. La struttura minimalista che, come abbiamo visto, andò assumendo la Chiesa ariana del regno di Tolosa – con un clero concentrato intorno alla figura del re e alla sua corte e sprovvisto di figure paragonabili a quelle dei vescovi niceni – permise infatti il mantenimento tra la popolazione gota e quella locale di pratiche e comportamenti che nulla avevano a che fare con il nuovo ordinamento cristiano. In aggiunta andrà poi ricordato l'atteggiamento adottato dal potere civile nei confronti dei seguaci dei culti tradizionali, la cui presenza – come abbiamo visto – venne ampiamente tollerata<sup>298</sup>.

---

<sup>295</sup> Cfr. Chauvot, *Migrations barbares*, p. 871; Mathisen, *Barbarian Bishops*, p. 679; P. von Rummel, *Ambrosius, Julianus Valens und die "gothische Kleidung". Eine Schlüsselstelle historisch-archäologischer Interpretation*, in S. Brather (Hrsg.), *Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Archäologie des 4. Bis 7. Jahrhunderts im Westen*, RGA-E Band 57, Berlin-New York 2008, p. 54.

<sup>296</sup> Heather, *Gothic Conversion*, p. 314; Gheller, *Identità e arianesimo gotico*, p. 159. In un passaggio del *De fide* (2.16.140), nel descrivere la difficile situazione delle regioni danubiane sconvolte dalla rivolta dei Goti, Ambrogio paragona questi ultimi al mitico popolo di Gog, di tradizione biblica, aggiungendo: *Nonne ... totum illum litem sacrilegis pariter vocibus et barbaricis motibus audivimus inhorrentem?* Per Thompson, *Visigoths in the Time of Ulfila*, p. 89, l'espressione *sacrilegis vocibus* starebbe a indicare che i Goti erano ancora pagani nel 378 (come si ricorderà, lo studioso inglese è infatti fautore di una datazione bassa della conversione dei Goti, sotto il regno di Teodosio, cfr. Id., *Conversion of the Visigoths*); Heather, *ibid.*, fa però notare che l'aggettivo *sacrilegis* non risulta di per sé dirimente, in quanto esso viene abitualmente utilizzato da Ambrogio per connotare i propri avversari ariani, quali erano appunto i Goti a questa data. Non si può però neppure escludere che a seguito della rivolta e dell'atteggiamento scopertamente antiromano tenuto dai Goti prima e dopo la battaglia di Adrianopoli, Ambrogio si dimostri scettico, come il contemporaneo Eunapio, circa la reale conversione dei barbari al cristianesimo e continui quindi a considerarli pagani.

<sup>297</sup> Dumézil, *Racines chrétiennes*, p. 246.

<sup>298</sup> Un ulteriore indizio della presenza non trascurabile di seguaci delle religioni tradizionali e dello scarso zelo missionario del clero ariano nel regno visigoto potrebbe venire da un passo del trattato *De similitudini carnis peccati* (PL Suppl. 1, 555) del presbitero Eutropio, attivo in Aquitania agli inizi del V secolo (o forse

12.

Ma una situazione simile caratterizzava in quegli stessi anni anche il regno dei Burgundi. Sebbene si conosca ben poco della religione tradizionale di questo popolo<sup>299</sup>, è quanto mai probabile che elementi ad essa riconducibili abbiano continuato a persistere a lungo anche dopo la conversione ufficiale al cristianesimo, sia durante gli anni del regno di Worms che nel corso dello stanziamento in *Sapaudia*. Sembra del resto che dopo la disastrosa sconfitta militare contro gli Unni nella seconda metà degli anni Trenta, dell'originario gruppo non fosse rimasto molto. Quello che è invece possibile ricavare dalle fonti – in particolare dai codici di leggi – è l'altissima varietà etnica che distingueva la società del secondo regno burgundo. Come nota Ian Wood, «all barbarian peoples were mongrel, but the ethnic mix among the followers of Gundobad and Sigismund seems to have been extreme»<sup>300</sup>.

In effetti, il territorio burgundo in Gallia dovette essere fatto oggetto di una massiccia immigrazione da parte degli altri gruppi barbarici: non pochi, ad esempio, furono i seguaci di Gundobado che si stanziarono in *Sapaudia* al rientro del loro capo nel 474, quando alla morte di Gundioco si affrettò a rientrare dall'Italia (dove aveva servito come *magister militum praesentalis*) per assicurarsi la propria eredità del regno<sup>301</sup>. Inoltre, nota ancora Wood, non ci possono essere dubbi sul fatto che una quantità non trascurabile di barbari desiderasse stanziarsi proprio nel regno burgundo, se è vero che una disposizione del *Liber Constitutionum* concede ai Goti che sono stati prigionieri dei Franchi e a chiunque altro (*quicumque persona de alia regione*)<sup>302</sup> il permesso di stabilirsi: «the barbari are, thus, usually Burgundians, but could also be Germanic people of non-Burgundian origin. That the same word is used for both groups implies a fluidity, and indicates that the Burgundians of Sapaudia were essentially, but not exclusively, the Germanic followers of the Gibichungs»<sup>303</sup>.

Un gruppo particolarmente numeroso sembra essere stato, per esempio, quello degli Alamanni – almeno a giudicare dalle numerose testimonianze archeologiche a loro riconducibili rinvenute in diverse località della *Sapaudia*: l'ipotesi più probabile è che ci troviamo qui di fronte a un'immigrazione incoraggiata dalle stesse autorità, al fine di aumentare il numero degli effettivi dopo le pesanti perdite subite nella guerra contro gli Unni del 436-7; ma non è nemmeno da escludere che molti degli Alamanni presenti in territorio burgundo facessero parte di contingenti di

---

addirittura in Spagna nel VI); in esso Eutropio invita la sorella Cerasia a convertire tanto gli *ethnici* quanto i *barbari* mostrando loro che gli idoli non sono immortali, cfr. Cecconi, *Pagani e cristiani*, pp. 155-156.

<sup>299</sup> Cfr. K. Escher, *La christianisation des Burgondes: sources écrites et archéologie*, in Inglebert, Destephen, Dumézil, *Le problème de la christianisation*, pp. 233-234.

<sup>300</sup> Wood, *Legislation*, p. 15.

<sup>301</sup> Cfr. *PLRE* II, p. 524.

<sup>302</sup> *Lib. Const., const. extr.* 21.6 (ed. L.R. von Salis, MGH LL nat. Germ. 2.1).

<sup>303</sup> Wood, *Gentes*, p. 261.

mercenari utilizzati nel corso di qualche guerra civile, come quella, assai dura, che oppose Gundobado al fratello Godegiselo nel 500<sup>304</sup>.

Uno degli elementi che caratterizza in maniera più evidente l'arrivo dei Burgundi in *Sapaudia*, in ogni caso, è la presenza all'interno dei cimiteri di corpi (generalmente femminili) che presentano un'accentuata deformazione cranica artificiale<sup>305</sup>. Su questo particolare costume non ci sarà bisogno d'insistere: basterà qui dire che si tratta di un'usanza tipicamente orientale, un simbolo d'identità e prestigio sociale che si diffonde in Europa centrale nel corso del V secolo sulla scia delle invasioni unne<sup>306</sup>. Il ritrovamento di crani deformati nelle necropoli burgunde potrebbe dunque segnalare, verosimilmente, la presenza di individui di origini orientale – unna, sarmatica o alana – mescolatisi ai Burgundi nel corso dei loro spostamenti<sup>307</sup>, in particolare durante il loro trasferimento dal medio corso del Reno alle nuove sedi della Gallia sud-orientale<sup>308</sup>.

Quella che s'intravede all'interno della società burgunda è dunque una profonda spaccatura tra una corte romanizzata e una popolazione composta da diversi gruppi etnici, alcuni dei quali poco o per nulla integrati. I re burgundi potevano certo presentarsi come fedeli servitori dell'impero, come *patricii* e *magistri militum*<sup>309</sup>, ma è improbabile che questa entusiasta accettazione della romanità coinvolgesse anche il resto dell'esercito: si può anzi addirittura supporre che «the adoption of a

---

<sup>304</sup> Cfr. H. Gaillard de Sémainville, *À propos de l'implantation des Burgondes – Réflexions, hypothèses et perspectives*, in F. Passard et al. (éd.), *Burgondes, Alamans, Francs, Romains dans l'Est de la France, le Sud-Ouest de l'Allemagne et la Suisse, V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Besançon 2003, pp. 27-32.

<sup>305</sup> Cfr. C. Simon, *La déformation crânienne artificielle de la nécropole de Sézegnin GE*, in *Archéologie der Schweiz* 2 (1979), pp. 186-188; Id., *La déformation crânienne artificielle dans le bassin du Léman: état de la question*, in H. Gaillard de Sémainville (éd.), *Les Burgondes. Apports de l'archéologie*, Dijon 1995, pp. 227-245; B. Maureille et al., *Les crânes déformés de Saint-Étienne (Beaune, Côte d'Or, V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles). Donnée archéologiques et anthropologiques*, in *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* 7 (1995), pp. 49-67; L. Steiner, *Les nécropoles d'Yverdon et de La Tour-de-Peilz (VD, Suisse) – Gallo-Romains, Burgondes et Francs en Suisse occidentale*, in Passard, *Burgondes*, p. 184.

<sup>306</sup> Sulla deformazione cranica artificiale, cfr. J. Werner, *Die artifizielle Schädeldeformation*, in Id., *Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse N.F., 38A-38B, München 1956, pp. 5-18; L. Buchet, *La déformation crânienne en Gaule et dans les régions limitrophes pendant le Haut Moyen Âge: son origine, sa valeur historique*, in *Archéologie Médiévale* 18 (1988), pp. 55-71; E. Crubézy, *Merovingian skull deformations in the southwest of France*, in D. Austin, L. Alcock (eds.), *From the Baltic to the Black Sea: Studies in medieval archaeology*, London 1990, pp. 189-207; C. Torres-Rouff, L.T. Yablonski, *Cranial vault modification as a cultural artifact: a comparison of the Eurasian steppes and the Andes*, in *Homo* 56 (2005), pp. 1-16; S. Hakenbeck, *'Hunnic' modified skulls: physical appearance, identity and the transformative nature of migrations*, in D. Sayer, H. Williams (eds.), *Mortuary Practices and Social Identities in the Middle Ages: Essays in Burial Archaeology in Honour of Heinrich Härke*, Exeter 2009, pp. 64-80.

<sup>307</sup> Cfr. Steiner, *Necropoles*, p. 184; M. Baillard, C. Simon, *L'os révélateur d'habitudes culturelles*, in *Les Dossiers d'Archéologie* 208 (1995), pp. 23-27; A. Dierkens, *Burgondes, Alamans, Francs ...*, in Passard, *Burgondes*, p. 321: «ceux-ci ne seraient pas les crânes de femmes burgondes qui auraient suivi une mode orientale, mais bien (comme y invite la présence de caractères dentaires mongoloïdes ...) ceux de femmes d'origine alaine ou hunique qui se seraient jointes aux Burgondes dans le second quart ou au milieu du V<sup>e</sup> siècle».

<sup>308</sup> Simon, *Sézegnin*, p. 186.

<sup>309</sup> Wood, *Legislation*, pp. 3-4; *Roman barbarians*, p. 279.

highly Romanised, not to say extravagant, lifestyle at court alienated the rank and file Burgundian settlers, and, indeed, helped weaken the kingdom»<sup>310</sup>. Non è improbabile che ad allargare questa distanza abbiano contribuito anche le scelte in campo religioso della corte burgunda; quello che tuttavia pare ricavarsi dall'incrocio della documentazione scritta con quella archeologica è che ancora per un certo tempo molti dei Burgundi – di qualunque origine etnica essi fossero – siano rimasti fedeli alle proprie tradizioni religiose<sup>311</sup>.

### 13.

Possiamo dunque concludere che se cristianizzazione vi fu, essa avvenne senza un reale coordinamento da parte delle autorità ecclesiastiche, in maniera estemporanea e, per così dire, scomposta, guidata cioè dal principio dell'inclusione piuttosto che da quello dell'esclusività: simboli, credenze, rituali appartenenti a sistemi religiosi diversi furono giustapposti e amalgamati a creare delle rappresentazioni “potenziate” della divinità, la quale, contesa tra un passato pagano ancora vivo e un presente cristiano in via di definizione, andò assommando nella mente dei nuovi convertiti i tratti propri dell'uno e dell'altro<sup>312</sup>.

L'analisi di un manufatto noto agli studiosi a partire dagli anni Settanta del XX secolo, ritrovato all'interno di una tomba di guerriero scoperta con altre in una vigna non lontano da Digione (a Ladoix-Serrigny, in Borgogna) e datata alla seconda metà del VI secolo potrà forse aggiungere un altro tassello al discorso che abbiamo cercato di sviluppare.

Si tratta di una fibbia di cintura, non diversa all'apparenza dalle altre centinaia ben conosciute per l'età merovingia (figg. 1, 2); ma l'immagine incisa è un documento a suo modo eccezionale. Nel poco spazio a disposizione l'artigiano ha raffigurato un uomo armato di ascia e lancia in sella a un cavallo itifallico; nell'angolo destro compare un essere mostruoso, ricoperto di peli e a quattro zampe, mentre sulla testa del cavallo campeggia una croce ai cui bracci pendono le lettere greche alpha e omega. In basso, preceduta anch'essa da un croce, corre la seguente scritta, distribuita su quattro righe: *Landelinus ficit / numen / qui illa pussideravit viva(t) / usqui annus mili in d(e)o* [o *d(omin)o*], che può tradursi più o meno così: “Landelino ha fatto questo amuleto [ma anche: questa

---

<sup>310</sup> Wood, *Gentes*, p. 266; subito dopo continua: «that Sigismund, after retiring to the monastery of Agaune, was supposedly betrayed to the Franks by a Burgundian called Trapsta [*Passio Sigismundi* 9] is one possible indication that not all members of the *gens* were happy with the developments at court»; cfr. anche Favrod, *Histoire politique*, p. 134: «Le royaume ne semble exister que pour l'étranger. Jamais personne ne considère cette unité politique comme une patrie ou comme un lieu d'origine. En outre, la Bourgondie semble exister surtout par ses rois».

<sup>311</sup> Cfr. Cecconi, *Pagani e cristiani*, p. 133: «Si deve tener presente ... che all'interno delle confederazioni etniche non si dovette mai arrivare a conversioni integrali».

<sup>312</sup> Per alcuni esempi significativi, cfr. Terrien, *Christianisation*, pp. 77-78; 97; 103; 138; 148-150.

rappresentazione della divinità (*numen*)], colui che lo possiederà, che viva fino a mille anni in Dio [o nel Signore]”.

Secondo Henri Gaillard de Sémainville, che ha fornito la più dettagliata e recente analisi della fibbia di Landelino<sup>313</sup>, l'immagine del combattente a cavallo – di chiara ispirazione millenaristica, come prova la scritta a cui si accompagna – sarebbe una rappresentazione del Cristo dell'Apocalisse: un'interpretazione affascinante che era già stata avanzata a suo tempo dall'archeologo tedesco Joachim Werner<sup>314</sup>. Lo strano animale che compare nell'angolo superiore destro non sarebbe altri che “il dragone, il serpente antico – cioè il diavolo, Satana” (*Apoc.* 20.2); ed anche la particolare raffigurazione di Cristo troverebbe una precisa corrispondenza nelle immagini del testo di san Giovanni: la doppia linea che, ad eccezione della parte inferiore del viso, è usata per delimitare il volto del personaggio potrebbe essere un tentativo maldestro di riprodurre un'aureola, sempre che non si tratti, in alternativa, di un diadema (*Apoc.* 19.12: *ha sul suo capo molti diademi*); la capigliatura scomposta, poi, non sarebbe altro che la resa, anche questa un po' approssimativa, di quelli che sono in realtà dei raggi solari (1.16: *Il suo volto somigliava al sole quando splende in tutta la sua forza*), mentre le due linee perpendicolari che si scorgono all'altezza della bocca (appena al di sotto dei denti) potrebbero essere una raffigurazione – molto ipotetica, come riconosce lo stesso Gaillard de Sémainville – della spada a cui si fa cenno due volte nel testo biblico (*ibid.*: *dalla bocca gli usciva una spada affilata a doppio taglio*; e 19.15: *dalla bocca gli esce una spada affilata per colpire con essa le genti*). Gli occhi, grandi e abbacinati, riprodurrebbero lo sguardo infuocato e terribile a cui si fa riferimento a 19.12 (*I suoi occhi sono come una fiamma di fuoco*) e le orecchie, sproporzionate e tese verso l'esterno, darebbero l'idea della capacità di sentire ogni cosa propria del Cristo giudice e vendicatore<sup>315</sup>.

Alcuni elementi, tuttavia, sembrano spingere verso un'interpretazione completamente diversa.

In effetti, il confronto con un'altra rappresentazione – più o meno contemporanea – di quello che dovrebbe essere anche in questo caso il Cristo a cavallo dell'Apocalisse mostra chiaramente tutta l'originalità della fibbia di Landelino: sulla fibula di Oron-le-Châtel (fig. 3), infatti, non c'è traccia della frenesia guerriera che caratterizza l'immagine di Ladoix-Serrigny, ma il Cristo (che si riconosce, oltre che dall'aureola, anche dalla scritta acrostica ESAO: *Ego sum alpha et omega*) avanza con calma sulla sua cavalcatura, più simile a un imperatore romano che a un guerriero,

---

<sup>313</sup> H. Gaillard de Sémainville, *Nouvel examen de la plaque-boucle mérovingienne de Landelinus découverte à Ladoix-Serrigny (Côte-d'Or): apocalypse et millénarisme dans l'art mérovingien*, in *Revue Archéologique de l'Est* 52 (2003), pp. 297-328.

<sup>314</sup> J. Werner, *Zu den Knochnschnallen und Reliquiarschnallen des 6. Jahrhunderts*, in Id. (Hrsg.), *Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra in Augsburg 1961-1968*, 2 voll., München 1977, I, pp. 332-337, II, Taf. 107.3; è d'accordo con questa interpretazione anche B.K. Young, *The Imagery of Personal Objects: Hints of “Do-It-Yourself” Christianity Culture in Merovingian Gaul?*, in Cain, Lenski, *Power of Religion*, p. 351.

<sup>315</sup> Gaillard de Sémainville, *Landelinus*, pp. 302-305.

mentre l'animale schiaccia con i suoi zoccoli il serpente<sup>316</sup>. A rendere la fibbia di Landelino ancora più insolita concorre poi la rappresentazione assolutamente peculiare del cavallo, con un sesso ipertrofico in piena evidenza, un elemento vitalistico e apotropaico espressione di forza rigenerante e virilità del tutto inappropriato in un contesto cristiano.

Anche l'elemento che dovrebbe connotare in maniera univoca e incontestabile il carattere cristiano della fibbia di Landelino, cioè la croce con appesi ai due bracci l'alpha e l'omega<sup>317</sup> risulta, di fatto, problematico, in quanto l'ordine delle due lettere appese è stato clamorosamente invertito – segno che l'incisore aveva difficoltà a utilizzare i simboli del repertorio cristiano, che infatti sembra avere frainteso. Ma anche i tratti e gli elementi che definiscono il viso del cavaliere (fig. 4) sollevano più di una domanda: i presunti raggi solari che circondano il capo del personaggio potrebbero essere in realtà quello che appaiono a prima vista, cioè dei capelli (o, come vedremo meglio, delle ciocche di peli). E la spada affilata che dovrebbe uscire dalla bocca “per colpire le genti” (di cui, *pace* Gaillard de Sémainville, è davvero difficile riconoscere la presenza) potrebbe forse ricondursi a due lunghi denti canini o – per meglio dire – a due zanne, alla lingua e alla mandibola. Infine, le orecchie spropositate e dalla forma animalesca potrebbero essere effettivamente le orecchie di un animale.

Tutto concorre in questa proposta di lettura a sostenere l'ipotesi che il personaggio a cavallo raffigurato nella fibbia indossi una maschera – e, più precisamente, una maschera da orso: è una soluzione, come si vedrà, meno improbabile di quanto sembri, che può essere giustificata con considerazioni storiche e sostenuta anche dal confronto con altri manufatti.

È noto che nella tradizione germanica esistevano due categorie di guerrieri estatici, i cosiddetti *berserkir* e *úlfheðnar*, combattenti votati al culto del dio Odino i quali, nel corso della battaglia, erano soliti andare soggetti a scatti d'ira e furore bellico incontrollati, diventando insensibili al dolore e alla fatica. Il poeta islandese Snorri Sturluson li descrive mentre nella foga del combattimento arrivano addirittura a mordere il loro scudo, tanta è la forza e la frenesia che li possiede; Snorri chiama questo tipo particolare di furore sanguinario *berserksgangr*, ovvero il furore (*gangr* significa letteralmente “marcia”, “andatura”) dei *berserkir*: il termine, «assez communément employé dans la prose islandaise, désigne un état de frénésie furieuse»<sup>318</sup>. Sebbene all'epoca di Snorri il significato originario di *berserkir* non fosse più chiaramente compreso e la parola venisse utilizzata per indicare in generale qualunque guerriero capace di entrare in una sorta di *trance* nel corso della battaglia, le ricerche linguistiche condotte nel corso del XIX e XX secolo hanno chiaramente dimostrato che il termine risulta essere in realtà un composto di \**ber-* (orso) e

<sup>316</sup> Cfr. M. Klein-Pfeuffer, *Merowingerzeitliche Fibeln und Anhänger aus Preßblech*, Marburg 1993, nr. 256.

<sup>317</sup> Quella semplice che precede la scritta non è di per sé dirimente, cfr. ad esempio le giuste considerazioni di A. Dierkens, *Cimetières mérovingiens*, pp. 63-64.

<sup>318</sup> V. Samson, *Les Berserkir. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve-d'Ascq 2011, p. 18.

*serkr* (camicia, tunica). Se si tiene poi conto del fatto che l'altro termine che compare spesso in associazione a *berserkir*, cioè *úlfheðnar* (plurale di *úlfheðinn*), risulta essere anch'esso un composto, nello specifico di *úlf* (lupo) e *heðinn* (un particolare tipo di veste senza maniche, con un cappuccio di feltro), allora è probabile che le due espressioni indicassero in origine delle categorie di combattenti che dal loro travestimento in animali, dal loro mimetismo di probabile significato estatico-culturale, ricavano la possibilità di *essere* realmente quegli animali, cioè di poter sprigionare nel corso del combattimento la stessa forza sovrumana – animalesca nel vero senso della parola<sup>319</sup>.

Il personaggio a cavallo sulla fibbia di Landelino potrebbe allora essere la raffigurazione di uno di questi *berserkir*, con indosso la maschera da orso. La linea interna che circonda il viso (e che Gaillard de Sémainville interpreta come la raffigurazione di un'aureola) non sarebbe che l'apertura della maschera, da cui sbucano gli occhi e il naso del guerriero; che si tratti appunto di una maschera sembra confermato anche dalla linea curva, ben visibile, incisa all'altezza del collo, che segna appunto la parte inferiore del travestimento. Il collo e la testa, poi, sono caratterizzati da una serie di piccoli segni, interpretati da Gaillard de Sémainville come dei raggi solari: tuttavia, non soltanto questi presunti raggi non hanno nulla in comune con i raggi – questi sì inequivocabili – che ornano, ad esempio, la testa del Cristo guerriero che compare sulla stele di Niederdollendorf (fig. 5), e neppure con quelli del Cristo di Grésin (fig. 6), ma la loro forma – significativamente ondulata – risulta per di più essere identica a quella dei peli che compongono la criniera e la coda del cavallo e – cosa ancor più sorprendente – alla peluria che ricopre il corpo dell'essere mostruoso nell'angolo destro della fibbia: quelli che Gaillard de Sémainville ha interpretato come raggi solari sarebbero in realtà delle ciocche di pelo. Se a tutto questo si aggiungono le orecchie orsine, grandi e rotonde, e i due lunghi canini – o meglio, le zanne – che si profilano all'altezza della bocca, non ci dovrebbero essere più dubbi riguardo al fatto che questa sia una maschera animale, e nello specifico una maschera da orso.

Se questa interpretazione è corretta, la fibbia di Landelino dovrà allora essere annoverata a pieno titolo tra le rappresentazioni – non numerose, ma certo assai significative – dei guerrieri-belva tipici

---

<sup>319</sup> Cfr. G. Müller, *Zum Namen Wolfhetan und seinen Verwandten*, in *Frühmittelalterliche Studien* 1 (1967), pp. 200-212; Id., *Germanische Tiersymbolik und Namengebung*, in *Frühmittelalterliche Studien* 2 (1968), pp. 202-217; Id., *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen*, Köln-Wien 1970, soprattutto pp. 178-223; P. Jones, N. Pennick, *A History of Pagan Europe*, London-New York 1995, pp. 154-155; Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 171-172; D. Quast, *Kriegerdarstellungen der Merowingerzeit aus der Alamannia*, in *Archäologisches Korrespondenzblatt* 32 (2002), p. 271; M.P. Speidel, *Ancient Germanic Warriors: Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas*, London-New York 2004, pp. 13-46; Samson, *Berserkir*, p. 85; L. Hedeager, *Iron Age Myth and Materiality: An Archaeology of Scandinavia, AD 400-1000*, London-New York 2011, pp. 83-84: «Shape shifting was dangerous and it was real; it was not just a symbolic action».

dell'antichità germanica, come il guerriero a testa di lupo raffigurato sul fodero di Gutenstein (VI-VII secolo, fig. 7) o su una delle matrici di Torslunda (VII secolo, fig. 8)<sup>320</sup>.

A questo punto alla fibbia di Landelino andrebbe assegnato un posto di rilievo tra le testimonianze di un'età di transizione in cui vecchie e nuove credenze convivono fianco a fianco nell'accostamento audace ed enigmatico di simboli di tradizioni diverse e perfino inconciliabili. Sulla fibbia di Landelino, dunque, l'immagine di inarrestabile potenza guerriera e forza vitalistica associata al *Tierkrieger* e al suo cavallo itifallico si arricchisce di simboli cristiani, solo apparentemente incoerenti, ma che nell'intenzione dell'artefice dovevano con ogni probabilità servire ad amplificare la *virtus* dell'oggetto<sup>321</sup>: a ciò si aggiunga che la fibbia era provvista di uno spazio interno nel quale era possibile inserire, tra il metallo e il cuoio della cintura, un pezzo di pergamena – con su scritta qualche formula o preghiera – o di stoffa<sup>322</sup>, resa miracolosa dal contatto con qualche oggetto o luogo sacro, con la tomba di un santo<sup>323</sup>.

---

<sup>320</sup> Più difficile è invece trovare rappresentazioni di guerrieri a testa di orso; forse, come suggerisce Hedeager, *Iron Age Myth*, p. 95, perché «the bear, whether in animal or human guise, was so feared and considered so taboo that it could not be depicted»; così anche J. Pentikäinen, *The Bear Myth from a Finnish and Uralic Perspective*, in *Shaman* 14/1-2 (2006), pp. 61-80. Tuttavia, un guerriero-orso potrebbe essere raffigurato su un frammento di tessuto ritrovato nella sepoltura vichinga di Oseberg e sul cosiddetto «*volva-stick*» ritrovato in una sepoltura femminile a Klinta, sull'isola di Öland; «[f]urthermore, the elite warrior costumes from the Migration Period burials at Enebø-Eide in Norway and Högom in Sweden are interpreted as representing 'bear-warriors'» (Hedeager, p. 94). Maschere da orso sono del resto state effettivamente ritrovate durante gli scavi del porto vichingo di Haithabu, cfr. I. Hägg, *Die Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu (Ausgrabungen in Haithabu, Bericht 20)*, Neumünster 1984, pp. 69-72; I.N. Wood, *Christians and pagans in ninth-century Scandinavia*, in B. Sawyer, P. Sawyer, Id. (eds.), *The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden 4-9 August 1985*, Alingsås 1987, pp. 64-65. Famosa poi è la lettera di Ratramno di Corbie (*ep.* 12, ed. E. Dümmler, MGH Epp. 6, pp. 155-157) in risposta alla domanda del missionario Rimberto, in viaggio in Scandinavia – se cioè i *cynocephali* che abitano da quelle parti vadano considerati provvisti di anima (e quindi degni di essere evangelizzati) o vadano invece uccisi come animali. Ratramno risponde che dato che essi abitano in villaggi, praticano l'agricoltura e indossano abiti sono da considerarsi senza dubbio degli esseri razionali e come tali vanno salvati; inoltre, nota Ratramno, anche san Cristoforo era stato un *cynocephalus*. Non è improbabile che la storia relativa ai *cynocephali* si sia potuta originare dall'usanza di alcuni gruppi di guerrieri scandinavi di indossare maschere animali (cfr. I.N. Wood, *The Missionary Life: Saints and the Evangelization of Europe, 400-1050*, Harlow 2001, p. 252; Id., *The Pagans and the Other: Varying Presentations in the Early Middle Ages*, in *Networks and Neighbours* 1 (2013), pp. 10-11); interessante a questo proposito il passo di Paolo Diacono, *HL* 1.11: *Langobardi cum magnas hostium copias cernerent ... simulant, se in castris suis habere cynocephalos, id est canini capites homines*. Sulla figura di san Cristoforo, cfr. il saggio classico di J.-C. Schmitt, *Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1979.

<sup>321</sup> U. Schwab, *Runen der Merowingerzeit als Quelle für das Weiterleben der spätantiken christlichen und nichtchristlichen Schriftmagie?*, in K. Düwel (Hrsg.), *Runenschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*, RGA-E Band 15, Berlin-New York 1998, p. 392.

<sup>322</sup> Cfr. C. Tréffort, *Vertus prophylactiques et sens eschatologique d'un dépôt funéraire du haut Moyen Âge: les plaques boucles rectangulaires burgondes à inscription*, in *Archéologie Médiévale* 32 (2002), p. 45.

<sup>323</sup> Un altro possibile uso di questi *brandea* è narrato in un passo della *Vita Caesarii*, cit. (2.42), nel quale un *Francus* chiede in un latino sgrammaticato al custode della tomba del defunto vescovo: *Benedicte, si habes, da mihi de drapo sancti Caesarii; propter frigas, quia multis valet, volo bibere*.

Certo, non si può escludere – come sostengono Werner e Gaillard de Sémainville – che l’immagine del guerriero a cavallo abbia risentito, nella sua realizzazione, dell’influenza di qualche sovratesto biblico – dell’Apocalisse prima di tutto; alcune considerazioni, però, spingono a rimanere molto prudenti a tale riguardo.

*In primis*, il nostro personaggio non assomiglia a nessuna delle figure a cavallo che compaiono nello scritto di san Giovanni: non al Cristo dalla cui bocca fuoriesce una spada per colpire le genti, e neppure ai quattro cavalieri, introdotti all’inizio del sesto capitolo, armati rispettivamente di arco, spada, bilancia e ancora spada (*Apoc.* 6.2-8). Al contrario, l’armamento peculiare del *Tierkrieger*, che brandisce un’ascia e un’angone (un tipo di lancia), lo colloca decisamente nella realtà militare dell’epoca di Landelino. Da questo punto di vista, l’affermazione di Gaillard de Semainville secondo il quale la scelta e la realizzazione del soggetto sulla fibbia denotano una «connaissance ... approfondie des Écritures»<sup>324</sup> sembra francamente eccessiva. Anche l’essere mostruoso nell’angolo superiore destro, che secondo lo studioso francese dovrebbe rappresentare il drago, cioè Satana, vinto da Cristo alla fine dei tempi, pone non pochi problemi di interpretazione, non ultimo per la sua posizione – dietro e non davanti al cavaliere (come invece nella fibula di Oron-le-Châtel), come ci si aspetterebbe se fosse qui rappresentata la sconfitta e *calcatio* del nemico. Forse il mostro (sempre che di mostro si tratti, e non invece di un qualche animale o mostro leggendario che non siamo più in grado di riconoscere) potrebbe essere parte di un mito ben preciso, di cui oggi però non conosciamo più nulla<sup>325</sup>.

Infine, per quanto riguarda la scritta sulla fibbia, se è pur vero che il suo significato cristiano non sembra possa essere messo ragionevolmente in dubbio, tuttavia non si può negare che la prospettiva di Landelino rimane in ogni caso saldamente ancorata in questo mondo: non soltanto il suo nome, scritto a caratteri assai più grandi rispetto al resto della frase, occupa da solo quasi un’intera riga delle tre e mezzo utilizzate, ma l’augurio che viene fatto al proprietario della fibbia di vivere *usqui annus mili in d(e)o* è piuttosto un’iperbole beneaugurante, assai lontana dal concetto di *aeternitas* cristiana. Lo stesso termine *numen* usato per identificare l’oggetto in sé sembra del resto fare riferimento proprio alla dimensione magico-apotropaica della fibbia, utile *hic et nunc* contro ogni pericolo, specialmente in guerra<sup>326</sup>.

Con i suoi simboli e le sue immagini tratte da culture e tradizioni diversissime, la fibbia di Landelino rappresenta perciò un caso emblematico di un’età in cui non è facile tracciare la linea tra ciò che è cristiano e ciò che è pagano perché – banalmente – questa distinzione non esisteva nella

---

<sup>324</sup> Gaillard de Sémainville, *Landelinus*, p. 319.

<sup>325</sup> Come nota infatti Müller, *Studien*, p. 188: «Gefährliche, schlangen- und drachenartige Ungeheuer sind Thema verschiedener germanischer Mythen und Sagen».

<sup>326</sup> Cfr. Gaillard de Sémainville, *Landelinus*, p. 301 e n. 8; M. MacLeod, B. Mees, *Runic Amulets and Magic Objects*, Woodbridge 2006, pp. 184-186.

mente di molti di coloro che, da poco e solo superficialmente convertiti alla nuova religione, continuavano a mantenere, senza avvertire alcuna contraddizione, molto di quanto avevano formalmente abbandonato con il battesimo<sup>327</sup>. Per Landelino la rappresentazione di un *berserker* a dorso di un cavallo itifallico può convivere, senza troppi problemi, con il monogramma di Cristo; e lo stesso può dirsi, ad esempio, anche per l'autore del già citato fodero di Gutenstein sul quale, insieme con l'immagine terribile e straniante di un *úlfheðinn* campeggia in bella vista il simbolo della croce (figg. 9, 10). In casi come questi la distinzione tra pagano e cristiano non è soltanto senza senso – è semplicemente impossibile<sup>328</sup>.

---

<sup>327</sup> Cfr. L.E. von Padberg, *Odin oder Christus? Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche*, in *Archiv für Kulturgeschichte* 77/2 (1995), p. 277; T. DuBois, *Nordic Religions in the Viking Age*, Philadelphia 1999, pp. 150-163; R. Simek, *Germanic Religion and the Conversion to Christianity*, in B. Murdoch, M. Read (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Woodbridge 2004, pp. 95-96; A. Demandt, *Die Spätantike: römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284-565 n.Chr.*, München 2007, p. 514.

<sup>328</sup> Quast, *Kriegerdarstellungen*, p. 275. Cfr. anche A. Dierkens, *The Archaeology Evidence*, in L. Milis (ed.), *The Pagan Middle Ages*, Woodbridge 1998, p. 54: «Archaeology has now demonstrated that so many compromises were made, so much was adopted and recycled, that we have to ask whether it is really relevant to see Christianity and paganism as opposing forces».

### III. Il sacrificio di Arras

I.

Negli anni Settanta del IV secolo, all'interno della città di Arras (*Nemetacum*), in un'area precedentemente occupata da una *schola* di dendrofori<sup>329</sup>, sorge un complesso di strutture a carattere cultuale con tutte le caratteristiche del santuario<sup>330</sup>.

Si tratta di un vasto quadrilatero di 57 m di lunghezza e 43 di larghezza, addossato all'angolo nord-occidentale della cinta muraria tardoantica; ad est e a sud – sui due lati, cioè, che non fiancheggiavano le mura – lo spazio risultava delimitato da un argine di 6 m di spessore, con un passaggio che permetteva l'accesso all'area cultuale (figg. 11 e 12). Questa si estendeva per circa 1700 m<sup>2</sup> e sembra si fosse organizzata fin dall'inizio intorno a una sorta di punto focale, una collinetta di 4 m di diametro, nelle cui vicinanze è stato rinvenuto un deposito di offerte di circa 300 m<sup>2</sup> contenente attrezzi legati all'attività artigianale o agricola – come scalpelli, punteruoli, falchetti, zappe, macine, oppure oggetti di uso più personale e domestico, come vasellame in bronzo o in terracotta, pettini, fibule, ciondoli e anche armi (nello specifico un fodero di spada in bronzo, un'ascia e due punte di lancia), ritualmente piegate o spezzate prima di essere deposte insieme con le altre offerte.

Ma ciò che maggiormente ha attirato l'attenzione degli archeologi è una fossa dalle considerevoli dimensioni di 3,25 m di lunghezza, 2,60 m di larghezza e 1,40 m di profondità posizionata nel prolungamento settentrionale di questo deposito votivo. Non soltanto l'interno della fossa (chiamata F30) era accuratamente ricoperto di assi di legno per evitare il cedimento delle pareti, ma la fossa stessa risultava altresì protetta da un muretto di circa 1 m di altezza e da un tetto in paglia sorretto da una struttura composta da quattro pali; non è difficile supporre che la grande cavità ricoprisse un ruolo significativo all'interno del santuario, al punto da richiedere la costruzione di alcuni – per quanto elementari – accorgimenti architettonici che ne proteggessero il contenuto dagli agenti atmosferici o da eventuali razzie di animali.

---

<sup>329</sup> Artigiani del legno adepti della divinità orientale Attis, cfr. *RE* V, coll. 216-219.

<sup>330</sup> Per una descrizione dettagliata, cfr. soprattutto A. Jacques, M. Tuffreau-Libre, E. Belot, *Les fouilles de la rue Baudimont à Arras en 1985*, in *Revue du Nord* 68 (1986), pp. 75-99; A. Jacques, *Les sanctuaire germanique. Phase IIIa et b, décennies 370 et 380*, in E. Belot, J. Blondiaux (éd.), *Les cultes à Arras au Bas-Empire*, Arras 1990, pp. 74-92; Id., *La présence militaire à Arras au Bas-Empire*, in F. Vallet, M. Kazanski (éd.), *L'armée romaine et les Barbares du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Rouen 1993, pp. 195-199; Id., *Arras ville antique. Aux origines d'une cité bimillenaire*, Arras 2000, pp. 67-75; Id., *Le sanctuaire germanique d'Arras. Les fouilles de la rue Baudimont*, in Compatangelo-Soussignan, Schwentzel, *Étrangers dans la cité romaine*, pp. 221-238; Id., *Arras-Nemetacum, chef lieu de cité des Atrébates. Bilan des recherches 1984-2002*, in R. Hanoune (éd.), *Les villes romaines du Nord de la Gaule. Vingt ans de recherches nouvelles*, in *Revue du Nord. Collection Art et Archéologie* 10 (2007), pp. 63-82.

Al centro della fossa sono stati ritrovati tre crani umani. Il primo, quello di un bambino di cinque anni, era accompagnato da una costola di bovino e da un blocco di pietra calcarea; il secondo, riconducibile a un individuo adulto di età compresa tra i venti e i quarant'anni, era inserito all'interno di un recipiente in bronzo cerchiato di ferro e ricoperto da un pezzo di stoffa; il terzo, posto in mezzo agli altri due, apparteneva anch'esso a un bambino di circa cinque-sette anni. All'interno della fossa sono stati ritrovati anche una costola e un femore umani. Particolare interessante, tutti e tre i crani erano stati deposti in posizione rovesciata, vale a dire appoggiati sulla calotta superiore – così come pure un altro cranio, appartenente a un suide di età compresa tra i dieci e i sedici mesi, rinvenuto insieme con la mandibola corrispondente in prossimità dei crani umani. L'interno della fossa ha restituito inoltre dei frammenti di ceramica, delle tracce di tessuto, legno e vegetali, oltre che i resti di una bardatura decorata con *appliques* in bronzo, alcuni oggetti metallici e il fodero di una spada – ritrovato anch'esso piegato allo stesso modo delle armi rinvenute nel grande deposito votivo.

Ma accanto alla fossa F30 altre fosse erano presenti nell'area cultuale, e nel loro insieme esse permettono di farsi un'idea più precisa dello svolgimento e del significato dei riti eseguiti nel santuario di Arras. Vediamo.

La fossa F20 fu abbandonata in corso di utilizzo: essa conteneva i resti di due persone, lo scheletro di un bambino di età compresa tra i cinque e i sette anni (di cui solo una parte della membra inferiori si è conservata) e lo scheletro di una ragazza di circa tredici anni, ritrovato in posizione flessa e adagiato sul fianco destro e sprovvisto della testa.

La fossa F32 ha restituito un cranio umano, dei frammenti di ceramica e lo scheletro in connessione di un cane, privo tuttavia della zampa anteriore destra, ritrovata all'interno della fossa principale F30. Altre fosse di dimensioni minori rispetto a quelle finora descritte, e collocate nella zona meridionale, più periferica, del santuario hanno restituito un contenuto del tutto simile: pezzi di ceramica, utensili vari, ossa umane e animali (fig. 13).

Un dato sorprende e s'impone all'attenzione: l'analisi dei materiali ossei rinvenuti nelle fosse del santuario, tanto di quelli umani quanto di quelli animali, non ha rilevato segni di morte violenta, e neppure di un successivo smembramento del cadavere con strumenti da taglio: la circostanza è singolare, e naturalmente merita un approfondimento.

In mancanza di indizi che possano chiarire in che modo sia avvenuto il decesso, è possibile ipotizzare che il prelevamento del cranio e di altre parti del corpo sia stato effettuato su individui morti per cause naturali. È bene sottolineare però che l'assenza di segni traumatici non permette di escludere *a priori* la possibilità di una morte violenta (l'avvelenamento, il soffocamento o l'annegamento non lasciano infatti tracce archeologiche). Comunque sia, si ammetta o meno

l'ipotesi di uccisioni rituali, quel che è certo è che nel santuario di Arras venivano praticati la manipolazione e il trattamento di resti umani: la comparsa nel cuore stesso di una cittadina gallo-romana, negli ultimi decenni del IV secolo, di un rito così marcatamente anomalo rispetto alle pratiche religiose di tipo ellenistico-romano, è la questione su cui è necessario interrogarsi.

Il particolare stato di conservazione delle ossa suggerisce anche una seconda considerazione: se l'assenza di segni di arma da taglio non aiuta a stabilire con sicurezza le cause del decesso, essa può tuttavia fornire indicazioni preziose sul genere di trattamento cui venne sottoposto il cadavere. In effetti, la mancanza delle mandibole e delle vertebre cervicali nei crani rinvenuti nelle fosse (la cui presenza è invece assicurata in caso di decapitazione) indica chiaramente che i corpi devono essere passati attraverso una fase più o meno lunga – cinque o sei mesi – di decomposizione prima di subire lo smembramento e prima che fossero prelevate le parti anatomiche considerate importanti dal punto di vista rituale (*in primis*, la testa) – operazione che, scomparsi i legamenti tendinei e muscolari, rendeva superfluo l'utilizzo di strumenti da taglio, che avrebbero sicuramente lasciato dei segni sulle ossa. In ogni caso, questo particolare tipo di trattamento del cadavere sembra non fosse riservato esclusivamente ai soggetti umani ma – a giudicare dallo scheletro di canide sepolto nella fossa F32, la cui zampa anteriore destra è stata ritrovata nella fossa principale F30 – esso doveva essere altresì impiegato anche nel caso di vittime animali.

A questo punto possiamo già provare ad avanzare una prima ipotesi di ricostruzione del rituale compiuto in questo santuario *sui generis*: esso doveva prevedere una prima fase di decomposizione del cadavere in una delle fosse periferiche del santuario, il successivo prelevamento di alcune parti dello scheletro e, infine, una seconda inumazione di queste in una delle fosse principali<sup>331</sup>.

Per quanto riguarda il significato di questi rituali, una prima risposta riguarda evidentemente il loro carattere ctonio: le fosse e la fase di decomposizione dei cadaveri lasciano infatti supporre un rito rivolto a qualche divinità sotterranea, legata probabilmente a un culto dei morti e della fertilità<sup>332</sup>.

Una conferma potrebbe provenire dalla piccola statua (60 cm) rozzamente scolpita, raffigurante una divinità maschile itifallica, ritrovata all'interno del santuario. Non è possibile stabilire con sicurezza di quale divinità si tratti, tuttavia le sue caratteristiche rimandano chiaramente a un dio della fertilità, la cui presenza non pare fuor di luogo in un contesto come quello del santuario, dove sono stati ritrovati numerosi oggetti legati all'attività agricola deposti come offerta nella grande area votiva<sup>333</sup>.

---

<sup>331</sup> Cfr. Jacques, *La présence militaire à Arras*, pp. 196-197; Id., *Arras ville antique*, pp. 71-73.

<sup>332</sup> Cfr. A. Kaliff, *Ritual and Everyday Life – The Archaeologist's Interpretation*, in M. Stausberg (Hrsg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag*, RGA-E Band 31, Berlin-New York 2001, p. 454.

<sup>333</sup> Jacques, *Arras ville antique*, p. 75.

Questo però non spiega ancora la scelta di una modalità di esecuzione assolutamente atipica, unica in ambiente romano<sup>334</sup>, e non chiarisce a quale autorità o volontà vadano ricondotti questi riti. Per cercare di rispondere è necessario allargare di molto lo sguardo, ben oltre il contesto provinciale di Arras – anche se è da qui che dobbiamo necessariamente partire, dalla società nella quale poté impiantarsi il santuario oggetto della nostra indagine.

2.

Situata sul versante meridionale della collina Baudimont, alla confluenza dei fiumi Crinchon e Scarpe, la città di Arras-*Nemetacum* deve con ogni probabilità la sua fondazione negli ultimi decenni del I secolo a.C. all’iniziativa di Augusto, che ponendo mano con Agrippa alla riorganizzazione della provincia della *Gallia Belgica* dopo la conquista cesariana, elevò Arras a capoluogo di una delle diciassette *civitates* che componevano allora la nuova provincia – quella degli Atrebat<sup>335</sup>. Nel corso dei successivi due secoli e mezzo la città poté usufruire dell’accresciuto volume dei traffici con le aree circostanti – in particolare con la Britannia e le province germaniche – oltre che dell’approvvigionamento dell’esercito stanziato lungo il confine renano, i cui proventi fornirono le risorse necessarie a trasformare un piccolo agglomerato di case in legno e terra in una città pienamente romana, con *domus* comode e spaziose ornate di affreschi e mosaici, strade larghe e quasi tutte lastricate, acqua corrente<sup>336</sup>.

Nel corso del III secolo, tuttavia, la profonda crisi militare e politica che seguì la fine della dinastia severiana ebbe tra i suoi effetti più evidenti quello di lasciare diverse regioni dell’impero esposte alle incursioni delle popolazioni barbariche: anche la *Gallia Belgica* dovette subire ripetuti attacchi da parte dei barbari provenienti di là dal Reno (particolarmente grave risultò l’invasione franca degli anni 275/6)<sup>337</sup>. Una prima e immediata conseguenza di questo nuovo stato di cose fu la costruzione in molte città e *vici* di una possente cinta muraria: benchè non sembri che Arras abbia subito distruzioni di una qualche rilevanza, la città scelse, al pari delle altre, di dotarsi di un circuito difensivo che venne realizzato nei decenni 270/80 – senza tuttavia inglobare la totalità dell’abitato altoimperiale ma limitandosi a circondarne il cuore civile e religioso. La successiva riforma diocleziana suddivise l’antica *Gallia Belgica* in due province distinte: la *Belgica Prima*, con

---

<sup>334</sup> Cfr. M. Kazanski, P. Périn, *Identité ethnique en Gaule à l’époque des Grandes Migrations et des Royaumes barbares: étude de cas archéologiques*, in *Antiquités Nationales* 39 (2008), pp. 193-195; Id., *Identity and Ethnicity during the Era of Migrations and Barbarian Kingdoms in the Light of Archaeology in Gaul*, in R.W. Mathisen, D. Shanzer (eds.), *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World: Cultural Interaction and Creation of Identity in Late Antiquity*, Farnham 2011, pp. 312-313.

<sup>335</sup> Jacques, *Arras ville antique*, p. 14.

<sup>336</sup> Jacques, *Arras ville antique*, pp. 19-26.

<sup>337</sup> Cfr. J.R. Mertens, *La fin de l’Antiquité dans le nord-ouest de la Gaule Belgique – Quelques réflexions*, in M. Lodewijckx (ed.), *Archaeological and Historical Aspects of West-European Societies* (Acta Arch. Lovaniensia, Monographie 8), Leuven 1996, p. 231.

capitale Treviri, e la *Belgica Secunda*, con capitale Reims; di quest'ultima faceva parte anche Arras<sup>338</sup>.

La tempesta sembrava passata: l'*Edictum de pretiis*, promulgato da Diocleziano nell'anno 301, fissa il prezzo delle lane "atrebatiche" a duecento denari la libbra, testimonianza della vitalità economica della città di Arras-*Nemetacum* al principio del IV secolo<sup>339</sup>. Ma anche se in maniera forse meno distruttiva rispetto a quanto si era soliti ritenere fino a non molto tempo fa, le invasioni del III secolo – e con esse le misure adottate dall'autorità imperiale per scongiurare un nuovo crollo del *limes* – incisero profondamente sulla mentalità e sugli stili di vita della popolazione.

La mappa dei tesoretti monetali rinvenuti in Gallia – una guida utile per orientarsi nei cambiamenti di quegli anni – mostra che verso la metà del III secolo essi tendono a concentrarsi nella parte orientale; si tratta di un fenomeno che non ha nulla di particolarmente notevole e che non esclude motivazioni diverse rispetto a quella, ripetuta molte volte, che lega direttamente i ritrovamenti monetali di questo periodo alle invasioni: si possono infatti ipotizzare anche altre motivazioni, come il desiderio di tesaurizzare moneta pregiata, fare delle offerte votive a qualche divinità o altro ancora. Il quadro però cambia decisamente nel corso degli anni Sessanta e Settanta: nel periodo di più acuta crisi militare e istituzionale della compagine romana la concentrazione di tesori monetali nell'area compresa tra il Reno e la Senna (e, nello specifico, tra il Reno e la Somme) cresce in maniera esponenziale, fino a costituire da sola la quasi totalità dei ritrovamenti per quegli anni nell'intera regione gallica. L'impressione è che esista un collegamento preciso tra l'aumento vertiginoso del numerario sotterrato e il precipitare degli eventi bellici in quegli stessi anni, quando la Gallia settentrionale è attraversata da un clima di insicurezza generale, esposta ai pericoli provenienti da oltrereno e costretta a fare affidamento per la difesa alle sue sole forze<sup>340</sup>.

La restaurazione imperiale condotta da Aureliano prima e, sul finire del III secolo, da Diocleziano e Massimiano poi restituì alla regione una relativa tranquillità dopo anni di disordini – ma al prezzo di una massiccia riconversione delle strutture civili, dello stile di vita e delle abitudini dei suoi abitanti. Quella cui si assiste in Gallia settentrionale è infatti una vera e propria militarizzazione di ampi strati della società, coinvolti in maniera più o meno diretta negli eccezionali sforzi profusi dall'amministrazione centrale per ristabilire la sicurezza dei confini renani ed impedire il ripetersi di nuove devastanti incursioni nell'entroterra gallico; ma anche in questo caso, data la posizione assolutamente strategica della regione all'interno del sistema difensivo occidentale, la militarizzazione della società si manifestò con tratti decisamente più accentuati nell'area belgica,

---

<sup>338</sup> Jacques, *Arras ville antique*, pp. 31-32; 61-65.

<sup>339</sup> Jacques, *Arras ville antique*, p. 32: «Cette mention implique donc un redémarrage des activités d'élevage et de fabrication, mais aussi la présence d'un réseau efficace de distribution».

<sup>340</sup> Cfr. Esmonde Cleary, *Roman West*, pp. 38-39.

nella quale i segni dei profondi cambiamenti si resero ben presto evidenti, tanto nelle città quanto nelle campagne<sup>341</sup>.

Se nei primi secoli dell'impero solo pochissime città erano già provviste di una cinta muraria, negli ultimi anni del III secolo e nella prima metà del IV, invece, quasi tutte le città del Nord-Est della Gallia si dotarono di mura, anche possenti: non si tratta di una ostentazione di prestigio e di potenza ma della necessità di protezione da eventuali attacchi esterni. Le mura che circondano Arras e i centri di Amiens, Tournai, Bavai, Noyon, Soissons, Reims, Verdun, Metz, Toul, Beauvais, Châlons e altri ancora non vengono progettate per includere la totalità della superficie abitata ma soltanto una parte di essa, quella centrale, escludendo interi quartieri<sup>342</sup>. Così provviste di fortificazioni e ridotte presumibilmente nel numero degli abitanti, le città della Gallia nord-orientale diventano sempre più dei fortificati. La presenza al loro interno o nelle immediate vicinanze di truppe facenti parte dei nuovi reparti di *comitatenses* (l'esercito mobile) contribuisce a questa trasformazione: alcuni centri come Bayeux, Evreux, Lisieux e anche Rouen – che nei primi secoli dell'impero era stata una città fiorente, con una considerevole popolazione urbana – sembrano addirittura perdere ogni funzione di carattere civile e ridursi a semplici avamposti militari<sup>343</sup>.

Nelle campagne la discontinuità risulta forse ancora più evidente: il numero delle *villae* diminuisce infatti in misura drastica già a partire dal III secolo; le poche strutture che rimangono nel secolo successivo sono spesso utilizzate soltanto parzialmente – locali ed interi edifici sono lasciati cadere in rovina o sono rioccupati dalla popolazione rurale – e non mostrano più i segni di benessere e di lusso tipici del II secolo e della prima metà del III; il ricorso sempre più generalizzato a materiali deperibili come il legno è indicatore di una complessiva situazione di difficoltà economica. Solo in alcune isolate aree – intorno ai grandi centri di Treviri e Colonia, ad esempio – sembra sussistere una certa continuità con le forme abitative aristocratiche del passato; per il resto, nella Gallia nordorientale la *villa* non costituisce più il luogo privilegiato per l'autorappresentazione ed esaltazione dei grandi proprietari terrieri, i quali scelgono di destinare le proprie risorse ad altri scopi, soprattutto per far fronte ad esigenze di tipo militare. Questi cambiamenti appaiono tanto più significativi in quanto nulla – o quasi nulla – di tutto ciò sembra verificarsi nella Gallia centrale e meridionale, dove l'antico sistema delle *villae* rimane intatto ancora per il III e per tutto il IV secolo

---

<sup>341</sup> P. Van Ossel, *Insécurité et militarisation en Gaule du Nord au Bas-Empire. L'exemple des campagnes*, in *Revue du Nord* 77 (1995), pp. 27-36; Id., P. Ouzoulias, *Rural settlement economy in Northern Gaul in the Late Empire: an overview and assessment*, in *Journal of Roman Archaeology* 13 (2000), pp. 133-160; Wickham, *Un pas vers le Moyen Âge?*, pp. 555-567; Id., *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford 2005, pp. 44, 331-332.

<sup>342</sup> A Tongeren la cinta muraria tardoantica racchiude un terzo dell'abitato altoimperiale, ad Amiens dei 140 ettari coperti dal reticolo viario della città nel III secolo solo venti ettari vengono racchiusi dalle nuove mura; su questi e altri esempi, cfr. E.M. Wightman, *Gallia Belgica*, Berkeley-Los Angeles 1985, pp. 221-227; Esmonde Cleary, *Roman West*, pp. 68-71.

<sup>343</sup> Esmonde Cleary, *Roman West*, p. 72.

e dove si registrano addirittura nuove fondazioni o ampliamenti di strutture preesistenti: la contrapposizione tra le regioni a nord e a sud della Loira è in questo senso netta<sup>344</sup>.

A lungo si è cercato di spiegare il drastico calo delle *villae* nelle aree settentrionali come una conseguenza diretta delle incursioni barbariche del III secolo; in realtà, le ricerche degli ultimi anni hanno dimostrato che si tratta di una spiegazione insufficiente, anzitutto perché solo poche di queste *villae* mostrano effettivamente segni di distruzione, ma soprattutto perché il processo di abbandono prende avvio già nella prima metà del III secolo, cioè prima dell'inizio delle grandi invasioni<sup>345</sup>. Si tratta, evidentemente, di un fenomeno difficile da spiegare nella sua interezza; non si andrà tuttavia troppo lontano dal vero nell'interpretare il calo delle *villae* nelle Gallia settentrionale come il risultato dell'azione congiunta di una molteplicità di fattori, come ad esempio la fine della fase di espansione agricola cominciata già prima della conquista romana (con conseguente riallineamento delle forze produttive) o l'intervento sempre più consistente dell'apparato imperiale nel controllo della produzione agricola<sup>346</sup>.

Tutto questo non implica che le invasioni non abbiano giocato un ruolo importante nei mutamenti sociali che si verificarono nella Gallia settentrionale tra III e IV secolo: al contrario, esse sono state decisive per l'elaborazione di nuovi modelli di autorappresentazione aristocratica, caratterizzati in misura preponderante dalla componente militare<sup>347</sup>. Uno di questi modelli potrebbe essere all'origine del costume di seppellire i defunti con un ricco corredo composto in prevalenza di armi.

### 3.

Sull'origine di questa usanza – estranea al resto della Gallia e alle altre regioni occidentali dell'impero<sup>348</sup> – si è sviluppato un lungo e vivace dibattito che non può ancora dirsi ad oggi definitivamente concluso; negli ultimi decenni, tuttavia, importanti studi hanno proposto interpretazioni innovative, le quali hanno avuto il merito di mettere in luce tutta la complessità di un fenomeno solo apparentemente di facile spiegazione.

---

<sup>344</sup> Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, pp. 179, 201-202, 505; Esmonde Cleary, *Roman West*, pp. 94-96; 260-261; P. Van Ossel, *La part du Bas-Empire dans la formation de l'habitat rural du VI<sup>e</sup> siècle*, in N. Gauthier, H. Galinié (éd.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours 1997, pp. 82-86; M. Kasprzyk, *Établissements ruraux, occupation du sol et systèmes agraires de l'Antiquité tardive dans le nord de la Gaule: quelques remarques*, in M. Reddé (éd.), *Méthodes d'analyse des différents paysages ruraux dans le nord-est de la Gaule romaine*, 2016, pp. 274-276.

<sup>345</sup> Van Ossel, Ouzoulias, *Rural Settlement Economy*, pp. 133-134.

<sup>346</sup> Van Ossel, Ouzoulias, *Rural Settlement Economy*, pp. 137-138; 155-157; P. Van Ossel, *La romanisation des campagnes de la Gaule septentrionale (Lyonnaise, Belgique, Germanies). Retour sur le sens d'une mutation*, in *Pallas* 80 (2009), pp. 373-374.

<sup>347</sup> Esmonde Cleary, *Roman West*, p. 95.

<sup>348</sup> Esmonde Cleary, *Roman West*, pp. 88-89.

La presenza di armi nel corredo di un buon numero di tombe rinvenute nell'area nord-orientale della Gallia (in particolare nelle due province della *Belgica Secunda* e della *Germania Secunda*, in contesti sia urbani che rurali) fu subito interpretata come un elemento fortemente allogeno rispetto alla tradizione provinciale romana, da attribuire quasi sicuramente all'arrivo di nuove popolazioni con costumi funerari diversi rispetto a quelli praticati dagli abitanti del luogo. Poiché queste tombe ad armi esibivano e addirittura ostentavano un carattere marziale, fu quasi naturale individuare gli artefici di queste sepolture nei rappresentanti di una cultura dominata dalla componente bellica e guerriera, vale a dire i Germani d'oltrere; nello specifico, le tombe ad armi furono interpretate come la prova archeologica di quella progressiva barbarizzazione dell'esercito ampiamente attestata dalle fonti letterarie ed epigrafiche dell'epoca. In un importante articolo apparso all'inizio degli anni Cinquanta del secolo scorso, Joachim Werner ipotizzò che queste sepolture appartenessero ai cosiddetti *laeti* – gruppi di barbari di origine germanica, sconfitti e insediati dall'amministrazione imperiale in qualità di forza lavoro, con l'obbligo tuttavia di fornire in caso di necessità un certo numero di soldati all'esercito romano, sotto la guida di ufficiali specifici (chiamati *praefecti laetorum*)<sup>349</sup>.

Questa interpretazione fu contestata alcuni anni dopo da Kurt Böhner<sup>350</sup>, il quale mise in dubbio che i ricchi corredi trovati nelle tombe ad armi potessero essere espressione di una società come quella dei *laeti*, composta in prevalenza da individui di basso rango, che certamente non potevano permettersi i lussuosi oggetti di cui le tombe ad armi facevano invece mostra; secondo Böhner, dunque, l'origine di queste sepolture andava piuttosto ricercata tra i cosiddetti *foederati* germanici – anch'essi barbari stanziati all'interno dei territori dell'impero come i *laeti* ma, a differenza di questi, non nella condizione di prigionieri a seguito di una resa (*deditio*), bensì come alleati a seguito della stipula di un patto (*foedus*) che prevedeva il loro mantenimento in cambio della partecipazione alle operazioni militari<sup>351</sup>.

---

<sup>349</sup> J. Werner, *Zur Entstehung der Reihengräberzivilisation*, in *Archaeologica Geographica* 1 (1950), pp. 23-32; questa interpretazione venne accolta anche da R. MacMullen, *Barbarian Enclaves in the Northern Roman Empire*, in *L'Antiquité Classique* 32 (1963), pp. 552-561, ora in Id., *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*, Princeton 1990, pp. 49-55. Sui *laeti*, cfr. L. Cracco Ruggini, *I barbari in Italia nei secoli dell'impero*, in *Magistra Barbaritas. I barbari in Italia*, Milano 1984, p. 35; Mathisen, *Peregrini, Barbari*, pp. 1025-1032.

<sup>350</sup> K. Böhner, *Zur historischen Interpretation der sogenannten Laetengräber*, in *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums* 10 (1963), pp. 139-167; cfr. anche R. Günther, *Laeti, foederati und gentiles in Nord- und Nordwestgallien in Zusammenhang mit der sogenannten Laetenzivilisation*, in *Zeitschrift für Archäologie* 5 (1971), pp. 39-57.

<sup>351</sup> Cfr. T. Stiekler, *The foederati*, in P. Erdkamp (ed.), *A Companion to the Roman Army*, Chichester 2011, pp. 495-514; G. Sartor, *L'Empire et les groupes francs et alamans en Gaule septentrionale de la fin du III<sup>e</sup> siècle au début du V<sup>e</sup> siècle: pour une approche plurielle du phénomène des foederati*, in *L'antiquité tardive dans l'Est de la Gaule, I (30<sup>e</sup> suppl. à la RAE)*, 2011, pp. 247-304.

Un punto di svolta decisivo all'interno di questo dibattito fu rappresentato dalla pubblicazione negli anni Settanta dello studio di Horst-Wolfgang Böhme, il quale per primo condusse un'indagine sistematica sui materiali rinvenuti nelle sepolture ad armi della Gallia settentrionale<sup>352</sup>. Benché anche Böhme ritenesse che il nuovo tipo di sepoltura fosse una conseguenza diretta dello stanziamento di contingenti di *foederati* germanici, egli interpretò tuttavia i corredi delle tombe ad armi come espressione di quella che egli definì la «civiltà mista» (*Mischcivilisation*) del Nord della Gallia – nella quale a fianco degli apporti indiscutibilmente germanici che egli ritenne di poter individuare (come il costume di seppellire il defunto con le proprie armi) erano però distinguibili anche elementi indiscutibilmente gallo-romani, primo fra tutti la tecnica di produzione dei manufatti rinvenuti<sup>353</sup>.

Le conseguenze di questo nuovo approccio vennero tracciate all'inizio degli anni Novanta dall'archeologo e storico inglese Guy Halsall<sup>354</sup>. Contro l'ipotesi che le tombe ad armi fossero l'espressione di riti riconducibili esclusivamente a gruppi di *foederati* (soprattutto Franchi e Alamanni), Halsall fece notare che nell'unica area della Gallia dove l'insediamento di questi

---

<sup>352</sup> H.-W. Böhme, *Germanische Grabfunde des 4. bis 5. Jahrhunderts zwischen unterer Elbe und Loire. Studien zur Chronologie und Bevölkerungsgeschichte*, 2 voll., München 1974, soprattutto pp. 187-207; cfr. anche Id., *Söldner und Siedler im spätantiken Nordgallien*, in K. von Welck et al. (Hrsg.), *Die Franken, Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben*, 2 voll., Mainz-Mannheim 1996, pp. 91-101; Id., *Franken und Romanen im Spiegel spätrömischer Grabfunde im nördlichen Gallien*, in D. Geuenich, *Franken und Alamannen*, pp. 31-58.

<sup>353</sup> Si trattava di un approccio decisamente innovativo rispetto ai precedenti studi ancora influenzati dalla scuola archeologica di Gustaf Kossinna, che nei primi anni del Novecento aveva sostenuto l'idea (molto apprezzata poi dalla propaganda nazionalsocialista) che ad ogni cultura archeologica doveva corrispondere un popolo storico definito, etnicamente individuabile (cfr. per un'introduzione Kazanski, Périn, *Identité ethnique en Gaule*, pp. 184-186). Un superamento dell'approccio di Kossinna venne elaborato, come noto, da R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung: das Werden der frühmittelalterlichen Gentes*, Köln 1961, che insistette invece sulla formazione progressiva e dinamica dell'identità delle *gentes* germaniche a partire da un nucleo di tradizioni o *Traditionskern* (tesi questa ripresa e ampliata da H. Wolfram con il suo concetto di *Ethnogenese*; sul dibattito tra la cosiddetta "Scuola di Vienna" e la "Scuola di Toronto" guidata da Walter Goffart si vedano i vari contributi utilmente raccolti da T.F.X. Noble, *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, London-New York 2006). Pochi anni dopo l'uscita del lavoro di Böhme cominciarono d'altronde a comparire anche i primi importanti contributi che, in maniera sistematica e consapevole, misero in dubbio la possibilità di mettere in associazione diretta rito funebre e appartenenza etnica: E. James, *Cemeteries and the Problem of Frankish Settlement in Gaul*, in P.H. Sawyer (ed.), *Names, Words and Graves. Early Medieval Settlement*, Leeds 1979, pp. 55-89; B.K. Young, *Le problème franc et l'apport des pratiques funéraires (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle)*, in *Bulletin de Liaison de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne* 3 (1980), pp. 4-18. Nel suo importante studio Young sostenne, tra l'altro, che cambiamenti anche considerevoli nelle pratiche funerarie sono spesso in grado di verificarsi indipendentemente da migrazioni e arrivo di nuovi popoli.

<sup>354</sup> G. Halsall, *The Origins of the Reihengräbercivilisation: Forty Years On*, in J.F. Drinkwater, H. Elton (eds.), *Fifth-century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge 1992, pp. 196-207, ora in G. Halsall, *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul: Selected Studies in History and Archaeology, 1992-2009*, Leiden-Boston 2010, pp. 93-106. Per una discussione retrospettiva di questo contributo, cfr. Id., *Archaeology and the Late Roman Frontier in Northern Gaul: The So-Called Föderatengräber Reconsidered*, in W. Pohl, H. Reimitz (Hrsg.), *Grenze und Differenz im früheren Mittelalter*, Wien 2000, pp. 167-180 (ora in Halsall, *Cemeteries and Society*, pp. 107-130); Id., *Commentary Two*, in Id., *Cemeteries and Society*, pp. 131-167.

*foederati* (in questo caso goti) era attestato in maniera indubitale dalle fonti scritte – ovvero l’Aquitania – le sepolture ad armi risultavano inspiegabilmente assenti. Secondo Halsall, inoltre, nulla di queste sepolture poteva definirsi autenticamente germanico: certamente non il rito dell’inumazione, pratica abituale ad ovest del Reno a partire già dal II-III secolo d.C.<sup>355</sup> ma non nei territori a nord e a est del Reno, nei quali la cremazione rimase ancora per tutto il V secolo la pratica funeraria più diffusa; e neppure il costume di fornire di un corredo la sepoltura. Inoltre – continua Halsall – se questo tipo di sepoltura fosse effettivamente riconducibile a una popolazione di origine germanica insediata sul suolo romano, sarebbe lecito aspettarsi di trovare il medesimo tipo di sepolture – magari in numero più elevato – anche nella terra di origine di questa popolazione; ma paradossalmente, a mano a mano che ci si allontana dalla riva destra del Reno le sepolture ad armi diventano meno frequenti, fino a scomparire quasi del tutto. Secondo Halsall non ci possono essere dubbi che le tombe ad armi sono un fenomeno totalmente interno alla società provinciale gallo-romana, che non ha nulla a che vedere con le tradizioni funerarie dei *foederati* germanici e che va considerato in riferimento ai cambiamenti politici – non etnici – avvenuti nella regione a cominciare dalla seconda metà del IV secolo<sup>356</sup>. Influenzato anche dalla nuova interpretazione della *Bagauda* avanzata qualche anno prima da Raymond Van Dam<sup>357</sup>, Halsall propose dunque di considerare le sepolture ad armi come uno dei tentativi messi in campo dalle *élites* per riaffermare il proprio ruolo dominante in un momento di particolare *stress* sociale – quando cioè il controllo romano sulla regione cominciava a dissolversi – mediante il ricorso a un nuovo tipo di linguaggio pubblico fatto di simboli idonei a ribadire la loro vocazione alla guerra e, in definitiva, al governo del territorio. Il meccanismo di asserzione sociale esibito nelle cerimonie funebri spiegherebbe anche perché armi e oggetti preziosi siano stati rinvenuti in associazione ad alcune sepolture infantili: la morte di un erede poteva infatti creare tensioni all’interno di una comunità, mettendo in discussione la capacità di guida di una famiglia; di qui la necessità di

---

<sup>355</sup> Cfr. C. Raynaud, *Le monde des morts*, in *Gallia* 63 (2006), pp. 137-156.

<sup>356</sup> Halsall, *Reihengräberzivilisation*, pp. 95-102.

<sup>357</sup> Van Dam, *Leadership and Community*, pp. 25-58. Secondo Van Dam il fenomeno della *Bagauda* (termine con cui le fonti del III e del V secolo definiscono una serie di rivolte a sfondo sociale da parte della popolazione rurale di alcune aree della Gallia e della Spagna, cfr. *supra* cap. 5) non sarebbe da intendersi – come vuole invece l’interpretazione tradizionale a partire almeno dal famoso articolo di E.A. Thompson, *Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain*, in *Past & Present* 2 (1952), pp. 11-23 – come un movimento “orizzontale” (scaturito cioè da gruppi sociali contigui di bassa estrazione, spinti alla rivolta dalla volontà di affrancamento da un potere romano vessatorio e oppressivo) – bensì, piuttosto, come un movimento “verticale”, ovvero come il risultato di connessioni diastratiche tra una base clientelare e un vertice composto da *leaders* locali desiderosi di affermare il proprio potere personale nel vuoto politico e militare lasciato in Occidente dall’amministrazione romana. L’interpretazione di Van Dam, benché non regga alla prova dei fatti (cfr., ad esempio, Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, p. 532), continua ancora oggi a godere di un certo favore in ambiente anglosassone.

riaffermare ruolo e autorità nelle forme proprie di una una società caratterizzata in misura sempre maggiore dalla guerra<sup>358</sup>.

L'approccio inaugurato da Halsall è stato ripreso e aggiornato più di recente da Frans Theuws<sup>359</sup>, per il quale la definizione stessa di sepolture "ad armi" (*weapon burials*) andrebbe rivista, dal momento che le armi ritrovate in queste sepolture sono di solito semplici coltelli, asce, spiedi, frecce. Secondo Theuws, l'ambito a cui questa singolare panoplia rinvierebbe non è tanto quello militare ipotizzato da Halsall e dagli altri, bensì piuttosto quello venatorio: il significato di questi simboli andrebbe dunque ricercato nelle pretese di possesso avanzate da una nuova categoria di proprietari sulle terre incolte (*agri deserti*) della regione. Così come la presenza nel corredo di spiedi, frecce e coltelli doveva richiamare le attività legate alla caccia (il cui esercizio costituiva all'occorrenza un mezzo per reclamare diritti su un territorio), le asce ritrovate nelle tombe dovevano alludere alle attività di bonifica, di disboscamento e rimessa in coltura di aree che erano state abbandonate a partire dalla seconda metà del III secolo o nelle quali si era verificato uno sfilacciamento dei tradizionali rapporti di proprietà legati al sistema delle *villae*<sup>360</sup>.

Per quanto critico nei confronti della teoria etnica delle sepolture ad armi, l'approccio di Halsall e Theuws non esclude comunque la possibilità che alcune di queste tombe siano effettivamente appartenute a personaggi di origine germanica; ciò non toglie che, per entrambi gli studiosi, il fenomeno sociale delle tombe ad armi sia da interpretare come una conseguenza dell'evoluzione dei rapporti di forza *interni* alla realtà provinciale gallo-romana, senza alcun legame diretto con lo stanziamento nella regione di gruppi di soldati di provenienza oltrerenana<sup>361</sup>.

---

<sup>358</sup> Halsall, *Reihengräberzivilisation*, pp. 103-106. Si tenga però presente che in questo suo primo articolo dedicato alla questione delle sepolture ad armi, Halsall tentò di porre in relazione il picco di frequenza di queste ultime (raggiunto intorno al 400) con il picco del fenomeno della Bagauda, che aumentando ulteriormente il grado di *stress* e disordine sociali, avrebbe favorito il ricorso ai nuovi metodi di affermazione di potere locale, tra cui le sepolture ad armi. Secondo Halsall (p. 105), quindi, «[i]t is surely no coincidence that the high-point of the so-called 'early Germanic' graves occurs at the same time as the high-point of the activities of the *Bacaudae* – around 400». Questa affermazione è però insostenibile in quanto è noto che non si hanno notizie di attività ascrivibili con sicurezza alla Bagauda in Gallia per tutto il IV secolo e che, anche nel secolo successivo, il picco delle sollevazioni si raggiunse solo nel secondo quarto (cfr. S. Szádeczky-Kardoss, *Bagaudae*, *RE*, Suppl. XI, coll. 346-354). Anche se bisogna riconoscere che Halsall ha poi fatto ammenda di questa imprecisione (cfr. Halsall, *Commentary Two*, p. 133), essa inficia non poco la sua teoria.

<sup>359</sup> F. Theuws, *Grave Goods, Ethnicity, and the Rhetoric of Burial Rites in Late Antique Northern Gaul*, in T. Derks, N. Roymans (eds.), *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*, Amsterdam 2009, pp. 283-319.

<sup>360</sup> Per quanto l'interpretazione di Theuws risulti, come si può vedere, abbastanza distante da quella proposta anni prima da Halsall, quest'ultimo si è però detto disposto ad accettare alcuni punti di essa, dichiarando che i due modelli non sono in contraddizione tra di loro e che avanzare pretese di possesso sulla terra poteva equivalere all'occorrenza a un tentativo di appropriazione della *leadership* locale (cfr. Halsall, *Commentary Two*, pp. 155-163).

<sup>361</sup> Cfr. Halsall, *Archaeology and the Late Roman Frontier*, pp. 122-126; Theuws, *Burial Rites*, p. 308.

4.

Uno dei principali meriti del dibattito sopra descritto è stato di sottolineare le difficoltà di un'interpretazione esclusivamente etnica delle sepolture ad armi del Nord della Gallia, una lettura che non teneva conto dei numerosi indizi archeologici che puntavano verso un baricentro provinciale e romano – piuttosto che germanico – per la spiegazione del fenomeno. Come detto, nessuna delle sepolture ad armi rinvenute tra il Reno e la Loira è una sepoltura a incinerazione e l'usanza stessa di deporre armi diminuisce, anziché aumentare, a mano a mano che ci si spinga verso est. Ma non è tutto: le armi e gli oggetti che costituiscono il corredo delle sepolture definite germaniche sono il più delle volte il prodotto di una tradizione tecnica e culturale genuinamente romana, parte di un sistema di simboli che rimandano – come nel caso della caratteristica cintura detta *balteus* o *cingulum militiae* – al ruolo di prestigio occupato dal defunto nell'esercito imperiale<sup>362</sup>.

Molti e molto significativi sono gli elementi che sconsigliano dunque di riferire in modo immediato e semplicistico le tombe ad armi alla presenza di soldati di origine germanica; è però altrettanto vero che risulta difficile ricondurre i mutamenti prodottisi nei riti funebri del Nord della Gallia esclusivamente alle dinamiche evolutive interne alla società provinciale gallo-romana senza riconoscere qualche apporto – fosse pure indiretto – proveniente da tradizioni extra-romane ed extra-provinciali. Come è noto, infatti, a partire dalla seconda metà del III secolo gruppi sempre più consistenti di soldati di origine germanica (ma anche sarmatica o alana) vennero insediati per iniziativa imperiale in Gallia – soprattutto tra Senna e Reno – e si può pertanto supporre che i cambiamenti avvenuti nei riti funebri in questa stessa area nel corso del IV secolo trovino spiegazione almeno parziale nelle usanze allogene di provenienza oltrerenana<sup>363</sup>. Alcuni indizi sembrano del resto puntare con forza in questa direzione.

Si è già detto che una delle armi che si ritrovano con più frequenza all'interno di queste sepolture è l'ascia: secondo Halsall essa non sarebbe che una semplice arma in dotazione all'esercito romano

---

<sup>362</sup> Böhme, *Franken und Romanen*, p. 36. Cfr. anche il cap. successivo sulla tomba di Childerico.

<sup>363</sup> Sullo stanziamento di popolazioni barbariche in Gallia settentrionale nel corso del IV e V secolo, cfr. S. J. de Laet, *Romains, celtes et germains en Gaule septentrionale*, in *Diogenes* 47 (1964), pp. 89-108; C. Sellier, *La présence germanique en Picardie à l'époque romaine: les textes et l'archéologie*, in *La Picardie, berceau de la France: Clovis et les derniers Romains, 1500<sup>ème</sup> anniversaire de la bataille de Soissons 486-1986*, Amiens 1986, pp. 55-58; M. Kazanski, *Les Germains de l'Elbe-Oder-Vistule et la Gaule au Bas-Empire*, in *Antiquité Nationales* 22/23 (1990/1991), pp. 111-127; R. Pirling, *Römische Gräber mit barbarischem Einschlag auf den Gräberfeldern von Krefeld-Gellep*, in Vallet, Kazanski, *L'armée romaine*, pp. 109-114; C. Seillier, *Les Germains dans l'armée romaine tardive en Gaule septentrionale. Le témoignage de l'archéologie*, *ibid.*, pp. 187-191; Id., *La présence germanique en Gaule du Nord au Bas-Empire*, in *Revue du Nord* 77 (1995), pp. 71-78; Kazanski, Périn, *Identité ethnique*, pp. 201-207; H.-W. Böhme, *Migrants' Fortunes: the Integration of Germanic Peoples in Late Antique Gaul*, in D. Quast (ed.), *Foreigners in Early Medieval Europe: Thirteen International Studies on Early Medieval Mobility*, Mainz 2009, pp. 131-148; Sartor, *L'Empire et les groupes francs et alamans*, pp. 274-294.

tardoantico, specifica – forse – delle truppe di confine (*limitanei*)<sup>364</sup>; per Theuws, invece, la sua presenza nelle tombe rimanderebbe a un contesto agricolo, di disboscamento e riappropriazione di terreni incolti, con possibili legami con la sfera semantica della fertilità. Tuttavia, le fonti letterarie dell'epoca, per quanto un poco più tarde rispetto alla seconda metà del IV secolo, associano l'uso dell'ascia (*francisca*) alle popolazioni germaniche di origine oltrerenana, in particolare ai Franchi; i ritrovamenti di quest'arma, inoltre, sembrano distribuirsi in maniera omogenea sostanzialmente in due grandi regioni, la Gallia settentrionale e l'area sud-occidentale della Germania compresa tra il Reno e il Danubio<sup>365</sup>. Può ben essere, dunque che la gran parte delle asce ritrovate nelle sepolture ad armi siano effettivamente di produzione romana, ma più che all'evoluzione interna dell'esercito romano tardoantico la diffusione di questo nuovo tipo di arma sembra da ricondurre a un processo di acculturazione e di scambio in ambito militare avvenuto tra Romani e Germani nel corso del III e del IV secolo<sup>366</sup>.

Ancora più significativo è il fatto che nella Gallia settentrionale, accanto e molto vicine alle sepolture ad armi, si trovino spesso sepolture femminili nel cui corredo compaiono coppie di fibule di un tipo molto particolare, che nulla hanno a che vedere con la tradizione provinciale gallo-romana. La foggia di queste fibule (note con il nome di *Tutulufibeln* e *Stützarmfibeln*) rimanda – secondo Böhme – a modelli e forme assenti in altre parti della Gallia e diffusi invece in territorio oltrerenano fino all'Elba; per di più, la loro presenza all'interno di tombe femminili permette di ricostruire un abbigliamento costituito da un abito a mo' di peplo fissato sulle spalle e da una sopravveste fermata all'altezza del petto: niente a che vedere, dunque, con la tunica indossata abitualmente dalle donne gallo-romane, quasi del tutto priva di fibule e di spille. Se a queste considerazioni aggiungiamo il dato etnologico relativo al maggior grado di conservatorismo degli ambienti femminili nelle società tradizionali, non sarà difficile essere d'accordo con Böhme secondo il quale le donne sepolte in queste tombe sarebbero le consorti di soldati germanici in servizio nell'esercito romano e rimaste fedeli anche nell'abbigliamento alle tradizioni della terra d'origine<sup>367</sup>.

È stato infine notato che insieme con le tombe a corredo di cui abbiamo parlato finora si diffonde, a partire almeno dalla metà del IV secolo, soprattutto in Toxandria (regione della Gallia nord-orientale tra Mosa e Schelda, abitata da gruppi di *foederati* franchi), un nuovo tipo di abitazione

---

<sup>364</sup> Halsall, *Archaeology and the Late Roman Frontier*, p. 119.

<sup>365</sup> Esmonde Cleary, *Roman West*, p. 378.

<sup>366</sup> Cfr. Böhme, *Franken und Romanen*, p. 44; Kazanski, Périn, *Identité ethnique*, p. 196.

<sup>367</sup> Böhme, *Franken und Romanen*, p. 43; cfr. anche B. Effros, *Dressing conservatively: women's brooches as markers of ethnic identity?*, in L. Brubaker, J.M.H. Smith (eds.), *Gender in the Early Medieval World*, Cambridge 2004, pp. 165-184, M. Kasprzyk, *Baudemont, le Pré-de-la-Bordonne (Saône-et-Loire): sépultures et mobilier danubien de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle*, in *L'Antiquité tardive dans l'Est de la Gaule*, 30<sup>e</sup> suppl. à la RAE (2011), p. 350.

“lunga” (detta *Wohnstallhaus*), con doppio ingresso opposto nei lati lunghi e due ambienti distinti, uno per gli animali e uno per gli uomini. L’origine di questo tipo di abitazione va ricercata nei territori a nord e ad est del Reno, dove pare fosse già impiegata fin dal III secolo – benché, anche in questo caso, non sia possibile decidere con sicurezza se la comparsa del *Wohnstallhaus* in Gallia sia da attribuire ai prolungati contatti tra riva sinistra e riva destra del Reno o non piuttosto allo stanziamento sul suolo provinciale di soldati germanici con le proprie famiglie<sup>368</sup>.

Posta in questi termini, la questione della presenza di gruppi germanici in Gallia si fa più complessa e sfaccettata: il ritrovamento di strutture abitative e oggetti il cui centro di irradiazione è da ricercarsi sicuramente nei territori al di là del Reno può certo costituire un indizio della presenza di individui legati ancora alle proprie tradizioni extra-provinciali, ma non costituisce di per sé la prova certa della presenza, *in loco*, di una popolazione di origine germanica. Vero è anche il contrario: una sepoltura contenente un corredo composto esclusivamente da oggetti di produzione romana non rappresenta di per sé una prova decisiva del fatto che a essere sepolto lì sia un provinciale romano. Ma se attraverso i rinvenimenti archeologici delle tombe ad armi non è possibile risalire a colpo sicuro all’etnia degli individui che vi sono sepolti, è altrettanto impossibile spiegare i cambiamenti avvenuti nella società gallo-romana – tra cui l’adozione di questo tipo di sepoltura – senza tener conto di quello che attestano le fonti letterarie sulla presenza di soldati di origine germanica. La strada da percorrere è evidentemente un’altra.

Secondo Charles Whittaker una frontiera nel mondo antico non è una linea divisoria, un muro che separa mondi distinti; essa è piuttosto una “zona”, un’area di scambio e interazione dove i confini tra le diverse identità si fanno più labili e dove gli elementi propri di due o più culture tendono a toccarsi fino quasi a fondersi, originando forme di sintesi originali e imprevedibili. Quello che prende forma nel Nord-Est della Gallia tra III e IV secolo è più o meno un confine di questo tipo: una società nella quale i contatti e gli scambi – tecnologici, culturali, linguistici – tra provinciali gallo-romani e Germani stanziati di là e di qua dal Reno divengono sempre più frequenti e duraturi fino a dar vita a una “civiltà mista” – una *Mischzivilisation* per dirla con Böhme – nella quale gli elementi propriamente romani e gli elementi propriamente germanici non sono più distinguibili<sup>369</sup>.

---

<sup>368</sup> Esmonde Cleary, *Roman West*, pp. 379-380; M. Becher, *Chlodwig. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt*, München 2011, pp. 138-143; Van Ossel, *La part du Bas-Empire*, pp. 87-89; Kasprzyk, *Établissements ruraux*, p. 272.

<sup>369</sup> C.R. Whittaker, *Frontiers of the Roman Empire: A Social and Economic Study*, Baltimore-London 1994, pp. 222-278, qui p. 232: «In truth it is usually impossible to tell whether the artifacts are evidence of intrusive invaders, peaceful settlers, or even Gallo-Romans who had adopted the new frontier culture». Cfr. anche Wells, *The Barbarians Speak*, p. 226; W. Phol, *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration*, Stuttgart-Berlin-Köln 2005<sup>2</sup>, pp. 152-153; J. Arce, *Frontiers of the late Roman Empire: Perceptions and realities*, in W. Pohl, I.N. Wood, H. Reimitz (eds.), *The Transformation of Frontiers from Late Antiquity to the Carolingians*, Leiden 2001, pp. 5-13; Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, pp. 476-477; P. Heather, *Law and Society in the Burgundian Kingdom*, in A. Rio (ed.), *Law, Custom, and Justice in Late*

Considerate nel contesto di una progressiva militarizzazione della società, le tombe ad armi appaiono dunque come il prodotto di una nuova cultura provinciale, di una nuova retorica materiale del potere elaborata al fine di rendere esplicito il proprio *status* o la candidatura a una qualche forma di *leadership* – un linguaggio simbolico ibrido, composto tanto di elementi romani quanto di elementi germanici.

5.

Torniamo a questo punto ad Arras e al suo santuario: come per le tombe ad armi, anche per decifrare la complessa simbologia di questo luogo si renderà necessario – come vedremo – abbandonare l'idea di potersi rifare a un'unica tradizione culturale. In effetti, se da una parte è possibile individuare alcuni elementi riconducibili senz'altro a un linguaggio rituale proveniente da oltrereno, altri elementi sembrano invece avere un'intonazione molto più locale.

Secondo Alain Jacques, la comunità che allestì e che per alcuni anni continuò a frequentare lo strano santuario (fino alla costruzione, in età teodosiana, di alcune caserme) doveva provenire da territori esterni all'impero romano, probabilmente da regioni di popolamento germanico situate nei pressi della riva destra del Reno. La ceramica rinvenuta nell'area del santuario mostra in effetti caratteristiche tecniche che la distinguono in maniera piuttosto netta dalla produzione provinciale gallo-romana e la accomunano invece a un altro tipo di produzione di ambito locale, tipica delle regioni oltrerenane: una ceramica grossolana, montata a mano, di una pasta e di un decoro tipici soprattutto della Vestfalia<sup>370</sup>. Ancor più significative per determinare l'origine germanica del santuario appaiono poi, secondo Jacques, le analogie strutturali tra Arras ed alcuni santuari rinvenuti nel corso dell'ultimo secolo in territorio tedesco, in aree che non entrarono mai a far parte del dominio diretto di Roma e che conservarono – nonostante le inevitabili influenze provenienti dal mondo mediterraneo – caratteri culturali specifici.

Il santuario di Oberdorla, nella Turingia nord-occidentale, ha in questo senso un valore esemplare, trattandosi di un luogo di culto rimasto attivo per secoli, forse addirittura per più di un millennio (dal VI secolo a.C. al V secolo d.C.) e dall'importanza religiosa indiscussa al punto che è stata avanzata l'ipotesi che la scelta dell'arcivescovo di Erfurt di elevare Oberdorla ad arcidiaconato nel

---

*Antiquity and the Early Middle Ages: Proceedings of the 2008 Byzantine Colloquium*, London 2011, p. 139: «Peasant cultures on either side of the frontier were very similar».

<sup>370</sup> Il ritrovamento nel deposito votivo del santuario di una fibula in bronzo del tipo *Armbrustfibel*, abbastanza comune tra Weser ed Elba, non potrà invece valere, dopo quanto abbiamo detto, come prova della presenza germanica ad Arras e dell'origine oltrerenana dei promotori del santuario – per quanto costituisca certamente un indizio di cui tenere conto; cfr. Jacques, *Présence militaire*, p. 197.

X secolo sia stata suggerita dal desiderio di contrastare e reindirizzare la devozione legata ancora a tradizioni di origine pre-cristiana<sup>371</sup>.

L'area cultuale di Oberdorla si presenta come un insieme composito di santuari, ripartiti su un arco cronologico molto esteso e composti di vari elementi (altari in terra, fosse, sorgenti, focolari) distribuiti intorno a un lago sacro dentro il quale erano solitamente gettate le offerte votive; queste potevano però essere deposte anche ai piedi di un palo, corrispettivo simbolico dell'asse o albero del mondo (fig. 14)<sup>372</sup>. Oltre a pali di grandezza considerevole, a Oberdorla sono stati rinvenuti anche pali di misura più contenuta, il cui significato all'interno dell'area cultuale risulta più difficile da determinare. Tuttavia, un confronto con quanto si conosce delle pratiche rituali dei popoli nomadi e seminomadi della fascia subartica suggerisce che si possa trattare di "pali sacrificali" (*Opferpfähle*), ai quali venivano appese – come *pars pro toto* – le teste o le pelli (provviste ancora delle estremità) degli animali sacrificati<sup>373</sup>.

---

<sup>371</sup> Sul santuario germanico di Oberdorla, cfr. G. Behm-Blancke *et al.*, *Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen. Die Kultstätte Oberdorla: Forschung zum alteuropäischen Religions- und Kultwesen*, Stuttgart 2003; C.G. Schmidt, *Mythen, Holz und Menschenopfer. Spuren heidnischen Kultes in Thüringen*, in H. Eidam *et al.* (Hrsg.), *Bonifatius: Heidenopfer, Christuskreuz, Eichenkult*, Erfurt 2004, pp. 9-36; R. Simek, *Religion und Mythologie der Germanen*, Darmstadt 2014<sup>2</sup>, pp. 59-61; G. Woolf, *Ritual Traditions of Non-Mediterranean Europe*, in R. Raja, J. Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Chichester 2015, p. 473.

<sup>372</sup> Gli studiosi sono concordi nel riconoscere nel palo votivo della tradizione germanica (e di conseguenza in quelli ritrovati a Oberdorla) una raffigurazione cultuale dell'albero del mondo (*Weltenbaum*), solitamente concepito come un albero gigantesco che si erge al centro del mondo, punto di contatto tra cielo e terra, sostegno della volta celeste; il suo corrispettivo, cioè il palo o colonna del mondo (*Weltpfahl*, *Weltsäule*), è l'asse simbolico intorno a cui ruota l'universo, cfr. J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 voll., Berlin 1956-57<sup>2</sup>, II, p. 381-387; A. Hultkrantz, *A New Look at the World Pillar in Arctic and Sub-Arctic Religions*, in J. Pentikäinen (ed.), *Shamanism and Northern Ecology*, Berlin-New York 1996, pp. 31-49; Behm-Blancke, *Heiligtümer*, pp. 154-166; Schmidt, *Mythen*, pp. 28-30; J.P. Schødt, *Weltenbaum*, in RGA 23 (2006), pp. 451-453; Simek, *Religion*, pp. 109-110. In una notizia del *Chronicon Laurissense breve*, redatto nell'806, si racconta che quando Carlomagno conquistò nel 772 il castello sassone di Eresburg egli distrusse il *fanum et lucum eorum famosum Irminsul*. Questo stesso episodio è riferito pochi anni dopo anche negli *Annales Fuldenses*, nella sezione dell'opera attribuita ad Eginardo, sebbene in maniera leggermente diversa: qui si parla infatti di un *idolum, quod vocabatur Irminsul*. Ben più completo è invece l'accenno che fa di questo idolo – verso la metà del IX secolo – il monaco Rodolfo di Fulda nella sua *Translatio sancti Alexandri*: egli afferma che i Sassoni veneravano il tronco di un albero di grandezza considerevole, che era posto all'aria aperta; essi lo chiamavano *Irminsul*, cioè *universalis columna, quasi sustinens omnia*. Secondo de Vries, il termine *Irminsul* andrebbe inteso nel significato di «colonna del dio Irmin»; Irmin andrebbe poi inteso come un nome alternativo per il dio Tīwaz, un antico dio celeste, signore della battaglia e del diritto (a volte identificato con Marte). Di diversa opinione sono invece R.L.M. Derolez, *Les dieux et la religion des Germains*, Paris 1962, p. 161, e E.C. Polomé, *Germanentum und religiöse Vorstellungen*, in H. Beck (Hrsg.), *Germanenprobleme in heutiger Sicht*, RGA-E Band 1, Berlin-New York 1999<sup>2</sup>, p. 285, che ritengono il termine *irmin* come un semplice aggettivo traducibile come "grande, potente": il significato di *Irminsul* sarebbe dunque quello di «tronco o trave gigantesca», con riferimento alla sua funzione di sostegno e contatto tra cielo e terra. Sembra che l'origine dell'idea di *axis mundi* sia antichissima: colonne singole, in posizione centrale, sono state ritrovate in alcuni templi neolitici, cfr. J. Briard, *Mythes et symboles de l'Europe préceltique. Les religions de l'âge du Bronze (2500-800 av. J.C.)*, Paris 1987, p. 12.

<sup>373</sup> Cfr. Behm-Blancke, *Heiligtümer*, pp. 156, 160-161; Jones, Pennick, *A History of Pagan Europe*, p. 139; Simek, *Religion*, p. 53 nota che questo tipo di sacrificio – soprattutto per quanto riguarda i cavalli – era

Anche ad Arras, in una zona privilegiata del santuario – a metà cioè tra la fossa centrale e il deposito delle offerte votive – è stato rinvenuto il negativo di quello che doveva essere un palo di grandi dimensioni, la cui funzione non doveva forse differire molto da quella dei pali ritrovati a Oberdorla. Intorno al luogo dove esso si ergeva sono stati infatti ritrovati numerosi pezzi di ceramica, tutti rigorosamente di colore rosso: un possibile richiamo, per somiglianza analogica, al sangue delle vittime che doveva bagnare la base del palo nel corso dei sacrifici<sup>374</sup>.

Si è però già detto che nell'area sulla quale venne impiantato il santuario di Arras era presente in precedenza una *schola* di dendrofori dedita al culto di Cibele e di Attis, uno dei più popolari nel tardo impero romano. Ora, è noto che il pino rappresentava l'albero sacro della dea Cibele; l'apologeta cristiano Firmico Materno afferma che l'abbattimento di un pino costituiva ogni anno uno dei riti principali del culto della Grande Madre-Cibele<sup>375</sup>. L'abbattimento era di norma eseguito dal collegio dei dendrofori, ai quali era affidato anche il compito del trasporto rituale dell'albero durante la processione<sup>376</sup>.

La presenza di un collegio di dendrofori nel punto in cui sorse in seguito il santuario potrebbe essere naturalmente un caso. Ma si può anche presumere che il valore religioso di quello spazio urbano abbia guidato la scelta dei nuovi arrivati. Forse al tronco di pino legato al culto di Attis poté essere assegnato un nuovo significato, quello di albero o asse del mondo.

---

molto comune presso i popoli germanici («Besonders für die Opferung von Pferden dürfte das Aufhängen des Fells mit Schädel und den Knochen der Extremitäten typisch gewesen sein»). Sembra che a Oberdorla, nel III o IV secolo d.C., sia stata allestita anche una sorta di via “sacra” per collegare la palude sacrificale a un santuario dedicato a una divinità femminile; lungo il percorso furono posizionati dei teschi di cani, quasi certamente issati su dei pali. È interessante notare che il cane è uno degli animali che compaiono con più frequenza tra i resti dei sacrifici praticati ad Oberdorla – e questo non sorprende, considerato il significato numinoso che il cane doveva possedere per gli antichi popoli germanici, presso i quali esso compare spesso associato ai sacrifici in onore di divinità e potenze ctonie in riferimento al culto della fertilità, cfr. Müller, *Studien*, p. 205: «Gleich dem Wolf galt auch der Hund als dämonisches Wesen mit Zugang zur Totenwelt»; Behm-Blancke, *Heiligtümer*, pp. 67-68; T. Makiewicz, *Hund und Hundegräber*, RGA 15 (2000), p. 227. Il cane, come abbiamo visto, compare anche in una delle fosse all'interno del santuario di Arras. La divinità germanica Freyia, in qualità di «chtonische Gottheit» poteva «hundegestaltig gedacht werden» (Müller, *Studien*, p. 205).

<sup>374</sup> Jacques, *Arras ville antique*, pp. 69; 73-74. È possibile che tale procedura cruenta fosse legata alla cerimonia di consacrazione del palo votivo, nel momento in cui, cioè, l'idolo recentemente fabbricato era fatto oggetto di un preciso rituale grazie al quale assumeva il suo carattere sacro agli occhi della comunità. Sappiamo da resoconti etnografici che presso alcuni popoli dell'Europa orientale lo sciamano era incaricato di procedere alla consacrazione del nuovo palo votivo appoggiando quest'ultimo al tronco di un albero sacro; successivamente lo sciamano, rivolto allo stesso tempo verso il palo e verso Oriente, lasciava scorrere il sangue dell'animale immolato sull'idolo e sull'albero sacro, congiungendo così i due in un'unità ideale (cfr. Behm-Blancke, *Heiligtümer*, p. 97).

<sup>375</sup> Firm., *Err.* 27.1: *In sacris Frygiis, quae matris deum dicunt, per annos singulos arbor pinea caeditur et in media arbore simulacrum iuvenis subligatur*. È certo che questo *simulacrum* doveva rappresentare il dio Attis, l'amante di Cibele, che proprio sotto un pino era spirato dopo essersi mutilato, facendo nascere dal suo sangue delle viole.

<sup>376</sup> Arnob., *Nat.* 5.7; 16. In Gallia il culto di Cibele e Attis sembra fosse particolarmente diffuso come attesta un episodio famoso della *Vita* di San Martino; cfr. il commento di Fontaine, *Vie de Saint Martin*, II, pp. 747-764.

6.

Un altro punto di contatto tra il santuario di Arras e l'area culturale di Oberdorla sembra riguardare le modalità di sacrificio – tanto di animali quanto di esseri umani. Cominciamo dai primi.

Per quanto ampiamente attestati, i sacrifici animali a Oberdorla non dovevano essere celebrati con eccessiva frequenza: dal I secolo a.C. al VI d.C. furono infatti sacrificati – da quanto si può desumere dagli scheletri o parti di scheletro ritrovati – circa 278 mammiferi di grossa taglia, montoni, cavalli, buoi, maiali, cani, e ciò significa che non tutti gli anni (fatta eccezione per gli animali di piccola taglia) si compiva un sacrificio in piena regola. L'assenza di tagli o altre ferite riscontrabili nelle vertebre cervicali sembra indicare che la morte dell'animale era provocata per dissanguamento<sup>377</sup>. Colpisce la presenza all'interno dei recinti sacri di mucchi di ossa non danneggiate, prelevate cioè dal corpo dell'animale senza fare uso di strumenti da taglio: un metodo di manipolazione che richiama evidentemente quello utilizzato anche nel santuario di Arras<sup>378</sup>. Ad Oberdorla le ossa erano raggruppate in cataste oppure sotterrate, con il cranio dell'animale appoggiato direttamente sopra il mucchio o infisso su di un palo; oppure, ancora, issate insieme alla pelle dell'animale su un palo sacrificale<sup>379</sup>.

Secondo Behm-Blancke il trattamento a cui le ossa degli animali venivano sottoposte a Oberdorla ha il suo parallelo più stringente nei riti di conservazione delle ossa dell'animale ucciso praticate dalle antiche società di cacciatori per le quali ogni animale cacciato è un animale che deve essere restituito al Signore della foresta, che lo rinvierà sulla terra evitando così che si esaurisca la riserva di selvaggina disponibile; ma perché ciò possa avvenire, le ossa dell'animale devono essere conservate intatte<sup>380</sup>. I sacrifici eseguiti ad Oberdorla si riallacciavano probabilmente a questa tradizione molto antica – anche se ormai le esigenze originarie erano superate: alcuni tratti del sacrificio erano derivati dall'antico patrimonio venatorio, ma il loro significato e quello complessivo del rito era cambiato, l'animale era consacrato, diventava cioè proprietà della divinità,

---

<sup>377</sup> Behm-Blancke, *Heiligtümer*, pp. 98-99.

<sup>378</sup> Jacques, *Arras ville antique*, p. 68: «[o]n observe le même traitement des offrandes: les animaux sont dépecés avec soin et les membre, prélevés sans être découpés, sont exposés ou déposés dans des fosses; un soin particulier semble être apporté à la tête des animaux. Dans d'autre cas, les ossements sont brisés et font l'objet de préparations culinaires».

<sup>379</sup> Behm-Blancke, *Heiligtümer*, pp. 100-101.

<sup>380</sup> Behm-Blancke, *Heiligtümer*, p. 104: «Die eurasischen Jäger kannten fünf Möglichkeiten der rituellen Bewahrung von Tierknochen: Man konnte sie begraben, auf einen Baum legen oder hängen, auf einer künstlichen Plattform stapeln, auf der Erde mit oder ohne Bedeckung ausbreiten oder aber im Wasser versenken»; cfr. anche R. Hamayon, *Shamanism and the hunters of the Siberian forest: soul, life force, spirit*, in G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Cambridge 2013, pp. 284-293.

che non era più tenuta a restituirlo – vivo – alla comunità. Da pegno, le ossa erano diventate un'offerta<sup>381</sup>.

Passiamo ora a quelli che hanno tutta l'aria di essere dei sacrifici umani. Nel corso degli scavi ad Oberdorla sono stati ritrovati i resti di almeno 22 persone (ma verosimilmente il numero è più alto, tra i 34 e i 43 individui), risalenti ad epoche molto diverse e lontane tra di loro, dalla prima età di La Tène (V sec. a.C.) alla tarda età imperiale romana. Nel corso di questo lunghissimo periodo, alcune persone – donne, uomini e bambini – furono scelte per essere uccise; il loro corpo dopo il sacrificio venne fatto oggetto di complesse manipolazioni che lasciano intendere un preciso scopo rituale.

Al periodo tardoimperiale risalgono i resti di una ragazza di circa quindici anni di età: le sue ossa furono ritrovate sparpagliate dopo che, nel IV secolo, la bara in legno dentro la quale erano state raccolte fu distrutta. Sembra che la ragazza svolgesse il ruolo di sacerdotessa all'interno del santuario; poiché sulle sue ossa non sono stati ritrovati segni di morte violenta, il decesso può essere sopraggiunto per cause naturali<sup>382</sup>, ma è possibile ipotizzare – come suggerisce Behm-Blancke – anche una morte per strangolamento o annegamento. Comunque sia, la cassa i cui resti sono stati rinvenuti nell'area del santuario non deve essere servita a contenere il corpo della giovane bensì, direttamente, le sue ossa: il corpo sarebbe stato cioè lasciato decomporre, forse all'interno di una fossa, e successivamente le ossa sarebbero state raccolte all'interno della bara<sup>383</sup>.

Il trattamento cui venne sottoposto il cadavere della sacerdotessa rappresenta tuttavia un'eccezione: da quello che si può ricostruire dallo stato di conservazione degli altri resti ossei, sembra infatti che a Oberdorla i corpi umani venissero smembrati e le ossa ripulite dai muscoli e dai tendini immediatamente dopo o poco tempo dopo la morte della vittima, senza attendere la decomposizione

---

<sup>381</sup> Behm-Blancke, *Heiligtümer*, p. 106: «In beiden Anschauungen [der jüngeren und der älteren] wird das Tier zu den höheren Mächten gesandt, aber beim Opfer nicht wieder zurückgeschickt, da es der Gottheit geweiht war und bei ihr verblieb».

<sup>382</sup> H. Ullrich, *Menschliche Skelettreste aus der germanischen Kultstätte von Oberdorla*, in Behm-Blancke, *Heiligtümer*, p. 149. L'analisi osteologica condotta da Ullrich ha messo in evidenza che la ragazza doveva soffrire di alcune patologie fisico-motorie, con probabili ripercussioni anche a livello psicologico. Può darsi che questa sua alterità abbia svolto un ruolo primario nella sua elezione a sacerdotessa. Per la posizione di grande influenza e importanza politica che alcune sacerdotesse potevano avere nel mondo germanico, cfr. la vicenda di Veleda durante la rivolta batava di Giulio Civile (Tac., *Hist.* 4.61.4-8).

<sup>383</sup> Alcuni confronti etnologici aiutano a decifrare il contesto in cui inserire il sacrificio – se di sacrificio si è trattato – della giovane sacerdotessa. Sappiamo che gli Aztechi rendevano omaggio e onoravano per un tempo definito una ragazza che personificava la dea del mais: in un momento dell'anno stabilito la giovane veniva uccisa nel tempio della dea perché le sue forze vitali si trasmettessero alla divinità, che avrebbe così dato un abbondante raccolto. Anche ad Oberdorla i sacrifici all'interno dell'area culturale potevano riguardare un qualche rito della fertilità, il potere riproduttivo per il benessere della comunità, cfr. Behm-Blancke, *Heiligtümer*, p. 66. Schmidt, *Mythen*, p. 20, non crede invece all'ipotesi che possa trattarsi di una sacerdotessa, sebbene riconosca che le particolari doti percettive risultanti dalle infermità fisiche abbiano potuto procurare alla ragazza un ruolo importante all'interno della comunità.

del cadavere; anzi, lo stato di frammentazione di alcune parti dello scheletro (come il cranio e le ossa lunghe) sembra addirittura compatibile con pratiche di cannibalismo rituale<sup>384</sup>.

Il parallelo con cui confrontare la particolare modalità di sacrificio impiegata nel santuario di Arras va dunque ricercato altrove – anche se non troppo lontano: il Nord-Est della Gallia offre infatti alcuni significativi esempi su cui dobbiamo ora concentrare la nostra attenzione<sup>385</sup>.

7.

Attualmente si conoscono in Francia più di cinquanta santuari celtici anteriori alla conquista romana, di cui circa una decina è stata fatta oggetto negli ultimi decenni di scavi e ricerche approfondite. È interessante notare che la quasi totalità di questi santuari celtici si trova concentrata in una regione ben precisa, compresa tra la valle della Senna e le Fiandre, corrispondente grosso modo all'antico Belgio. Due di questi santuari, in particolare, meritano la nostra attenzione: quello di Gournay-sur-Aronde, il meglio indagato e conosciuto, e quello di Ribemont-sur-Ancre, di gran lunga il più ricco e più grande tra quelli scavati fino ad ora. Cominciamo da Gournay.

Il santuario di Gournay-sur-Aronde si trova a meno di cento chilometri a sud di Arras. Fu fondato nel corso del III secolo a.C. e si presenta come un *temenos* nel senso letterale del termine, cioè come un'area, di forma rettangolare, separata dal circostante ambiente profano per mezzo di un fossato di 2,5 m di larghezza e 2 m di profondità, al quale venne poi aggiunto, in un secondo tempo, un recinto in legno. Al centro di quest'area di circa 1500 m<sup>2</sup> si trovava una fossa ovoidale di 3 m per 4 di lato e di 2 m di profondità e, intorno ad essa, altre nove fosse di dimensioni più ridotte (1,20 m di diametro e 1,40 di profondità) disposte in modo geometrico: tre a sud, tre a ovest e tre a nord, così da lasciare il lato est libero per l'accesso alla fossa principale. Tutte e dieci le fosse erano rivestite internamente con assi di legno per evitare il cedimento delle pareti; qualcuna era forse chiusa da un coperchio. Questa struttura piuttosto elementare cominciò ad essere modificata a partire dalla seconda metà del III secolo a.C., con l'elevazione di una tettoia sorretta da nove pali, ognuno dei quali infisso in una delle preesistenti fosse periferiche – così da proteggere la fossa centrale senza il bisogno di scavare nuovamente il terreno e arrecare disturbo alla divinità; solo nel II secolo a.C., tuttavia, per il progressivo influsso dell'architettura mediterranea, si assiste

---

<sup>384</sup> Ullrich, *Skelettreste*, pp. 150, 153. Anche il santuario germanico di Regensburg-Harting in Baviera, che Alain Jacques (*Présence militaire*, p. 197; Id., *Arras ville antique*, p. 69) ha proposto come altro, possibile termine di confronto con Arras, è dotato di due fosse simili, per grandezza e contenuti, a quelle rinvenute nell'area culturale della città gallo-romana; ma le ossa umane ritrovate in esse, mischiate a resti animali e a utensili agricoli, presentano tracce indubitabili di morte violenta e di smembramento eseguiti a mezzo di oggetti taglienti, come un'ascia o una spada.

<sup>385</sup> Jacques, *Arras ville antique*, p. 70.

all'impiantazione di un edificio più complesso, a imitazione di un tempio greco o italico. Bisognerà comunque attendere l'età augustea per veder sorgere nell'area una prima fondazione in pietra<sup>386</sup>.

I numerosi resti animali venuti alla luce nel corso degli scavi indicano l'esistenza di due pratiche sacrificali distinte all'interno del santuario di Gournay: le tracce di manipolazione violenta – fratture e segni di arma da taglio – sulle ossa di maiale, montoni e cani, testimoniano di sacrifici seguiti da banchetto rituale cui dovevano partecipare i sacerdoti del santuario e i rappresentanti dell'*élite* guerriera<sup>387</sup>; un altro tipo di sacrificio riguardava invece in maniera esclusiva i bovini. A differenza degli animali consumati nel pasto rituale, i bovini ritrovati nell'area del santuario sono capi non giovani, sacrificati evidentemente quando non potevano più fornire sufficiente forza lavoro né rappresentare una riserva di carne. Alcuni animali, che non mostrano segni di morte violenta, furono probabilmente sgozzati o soffocati; altri invece, come mostrano le ferite sul cranio, furono uccisi con colpi di ascia o di lancia. Una volta abbattuto, l'animale era collocato all'interno della fossa centrale del santuario dove veniva lasciato per un periodo di circa sei-otto mesi: nel corso di questo tempo, i liquidi prodotti dal processo di decomposizione fluivano dall'animale alla terra, imbevevano il terreno della fossa e raggiungevano in questo modo la divinità<sup>388</sup>. Quando le carni e con esse la gran parte dei legamenti erano scomparsi, le ossa venivano raccolte e gettate con quelle degli animali consumati durante il banchetto rituale nel fossato che circondava e marcava l'area sacra<sup>389</sup>. La testa era invece conservata. Successivamente si procedeva a ripulire con estrema cura la fossa. Quasi superfluo dire che nel passaggio dalla fossa centrale al fossato periferico e nell'operazione di prelevamento del cranio dalla carcassa nessuna lama veniva utilizzata per non

---

<sup>386</sup> Cfr. J.-L. Brunaux, P. Méniel, *Le sanctuaire de Gournay-sur-Aronde (Oise): structures et rites, les animaux du sacrifice*, in *Revue archéologique de Picardie* 1-2 (1983), pp. 165-173; J.-L. Brunaux, *Religion gauloise et religion romaine. La leçon des sanctuaires de Picardie*, in *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 6 (1995), pp. 139-161; Id., *Les sanctuaires celtiques de Gournay-sur-Aronde et de Ribemont-sur-Ancre, une nouvelle approche de la religion gauloise*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 141/2 (1997), pp. 567-600; Id., *Les religions gauloises, V<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles av. J.-C. Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris 2000<sup>2</sup>, pp. 94-98; C. Moser, *The Architecture of Changing Sacrificial Practices in Pre-Roman and Roman Gaul*, in S.E. Alcock, M. Egri, J.F.D. Frakes (eds.), *Beyond Boundaries: Connecting Visual Cultures in the Provinces of Ancient Rome*, Los Angeles 2016, pp. 174-189.

<sup>387</sup> Brunaux, *Les sanctuaires celtiques*, p. 579.

<sup>388</sup> Brunaux, *Religions gauloises*, p. 97; P. Méniel, *Les restes animaux et la définition de lieux de culte en Gaule septentrionale au deuxième Âge du Fer*, in *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 8 (1997), pp. 171-180. Descrizione del processo di decomposizione («un phénomène relativement uniforme») in P. Méniel, *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois*, Paris 1992, pp. 57-58.

<sup>389</sup> Nel fossato rituale di Gournay sono stati ritrovati anche i resti di quattro cavalli che pare abbiano subito il medesimo trattamento riservato ai bovini, ovvero esposizione prolungata del corpo al fine di provocarne la decomposizione; il rituale complessivo non doveva però essere lo stesso: mentre infatti la testa dei bovini era prelevata prima che le ossa venissero deposte nel fossato, quella dei cavalli era invece lasciata insieme con le altre ossa e deposta con loro nel fossato, cfr. Méniel, *Sacrifices d'animaux*, pp. 63-68. Rispetto alla quarantina di bovini che dovettero essere sacrificati nel corso di varie decine di anni, i quattro scheletri di cavallo ritrovati dimostrano che questo tipo di sacrificio doveva essere decisamente secondario all'interno del santuario di Gournay.

intaccare lo stato di conservazione delle ossa, che rimanevano così integre e offerte nella loro interezza alla divinità – insieme con le parti che si erano nel frattempo decomposte. Malgrado non sia possibile individuare con certezza tale divinità, il suo carattere ctonio appare tuttavia evidente: attraverso la decomposizione dell'animale all'interno dello spazio sacro della fossa – vero e proprio altare sotterraneo – l'universo umano veniva posto direttamente in comunicazione con le potenze del sottosuolo, dispensatrici di fertilità e abbondanza<sup>390</sup>.

Lo stesso carattere ctonio che domina i riti di Gournay si ritrova – seppure in una forma diversa – anche nel santuario di Ribemont-sur-Ancre, a una quarantina di chilometri a sud-ovest di Arras<sup>391</sup>.

Se a Gournay è soprattutto il sacrificio animale ad essere al centro delle pratiche culturali eseguite all'interno o nelle immediate vicinanze della fossa principale, l'oggetto quasi esclusivo delle pratiche rituali a Ribemont è l'uomo: le migliaia e migliaia di ossa umane ritrovate in prossimità o all'interno del perimetro sacro, accompagnate da una quantità altrettanto elevata di armi o pezzi di armamento, testimoniano infatti che ci troviamo verosimilmente di fronte a una sorta di enorme trofeo guerriero, allestito per celebrare una grande vittoria militare conseguita nel corso del III secolo a.C. dalla stessa popolazione che costruì anche il santuario di Gournay. Sull'identità di questa popolazione torneremo; per ora basti dire che essa, pur appartenendo a pieno titolo all'area culturale che noi definiamo celtica, non era tuttavia una popolazione autoctona della Gallia. È anzi altamente probabile che la battaglia a ricordo della quale venne eretto il santuario di guerra di Ribemont sia stato l'evento decisivo che condusse questa nuova popolazione a stabilirsi nella Gallia nord-orientale dopo aver sottomesso o costretto a fuggire i precedenti abitanti<sup>392</sup>.

Nei pressi del fossato che segnava il perimetro del santuario di Ribemont, su un'area di appena 20 m<sup>2</sup>, sono state ritrovate circa diecimila ossa umane appartenenti ad almeno 77 individui maschi adulti e parecchie centinaia di armi. La strana disposizione dei corpi, quasi ripiegati su se stessi, suggerisce che essi siano caduti nel fossato da una posizione sopraelevata, probabilmente dopo essere stati esposti per molto tempo. Nessuna testa è stata ritrovata; in compenso le vertebre cervicali mostrano segni di ripetuti e violenti colpi, segno che la testa è stata asportata con un

---

<sup>390</sup> Brunaux, *Religions gauloises*, pp. 138-141. Secondo Brunaux questo potrebbe rappresentare una conferma di quanto sostenuto da Cesare (*BG* 6.18), secondo il quale gli abitanti della Gallia si vantavano di essere discendenti di *Dis Pater*, divinità latina identificata spesso con il greco Plutone, signore dell'Ade: i sacrifici di natura eminentemente ctonia praticati nel santuario di Gournay potrebbero in parte confermare la grande importanza che nel sentire religioso dei Celti doveva rivestire una divinità sotterranea padrona dei morti, della fertilità e dell'abbondanza, della rigenerazione della stirpe; cfr. anche J.-L. Brunaux, *Les dieux souterrains des Celtes et leur culte en Gaule du Nord*, in C.M. Ternes, H. Zinser (éd.), *Dieux des Celtes, Goetter der Keletern, Gods of the Celts*, Luxembourg 2002, pp. 221-262.

<sup>391</sup> Su Ribemont, oltre agli articoli già citati, cfr. anche J.-L. Cadoux, *Les fouilles du sanctuaire gallo-romain de Ribemont-sur-Ancre (Somme): un bilan (1966-1981)*, in *Revue archéologique de Picardie* 4 (1982), pp. 136-144; Id., *L'ossuaire gaulois de Ribemont-sur-Ancre (Somme). Premières observations, premières questions*, in *Gallia* 42/1 (1984), pp. 53-78.

<sup>392</sup> Brunaux, *Religions gauloises*, pp. 103-104.

oggetto tagliente<sup>393</sup>. L'assenza dei crani sembra confermare che i corpi erano quelli di nemici uccisi sul campo di battaglia, probabilmente raccolti ancora vestiti delle loro armi e sistemati, su diverse file, all'interno di una struttura in legno che li mantenesse in posizione eretta, come una sorta di schiera a guardia del santuario stesso – impressionante monito agli uomini e gradita offerta agli dèi. Così disposti e protetti sotto un portico, i corpi vennero lasciati lentamente decomporre e disseccare fino alla caduta delle ossa<sup>394</sup>.

Alcune delle ossa lunghe delle gambe e delle braccia delle vittime, insieme con altre che avevano subito il medesimo trattamento di decomposizione e disseccamento in un luogo diverso rispetto al portico monumentale, servirono alla costruzione di particolari altari all'interno del recinto sacro. Si tratta di quattro strutture di forma cubica le cui pareti, alte circa 60 cm e lunghe 1,70 m, ricoperte di terra, erano costituite da ossa umane e alcune ossa di cavallo sovrapposte, in senso perpendicolare e longitudinale. Al centro di una di queste strutture, la meglio conservata, è stata scoperta una fossa cilindrica di 1 m di profondità al cui interno è stata ritrovata una quantità non trascurabile di schegge d'ossa bruciate. L'analisi di questi reperti ha accertato che anche in questo caso le ossa dovevano essere state lasciate disseccare all'aria per un periodo prolungato. A chi appartenevano queste ossa? E qual era il senso di questo lungo e laborioso rituale? Difficile dirlo: potrebbe trattarsi di resti dei soldati della parte vincitrice, onorati con una sorta di sepoltura eroica – le loro ossa disseccate e frantumate dopo una purificazione con il fuoco per poter raggiungere, all'interno dei particolari altari ctonii, la divinità sotterranea lì presente e, in un certo senso, alimentarla. È possibile che anche altri guerrieri, morti nel corso di battaglie successive a quella fondativa del santuario, abbiano trovato a Ribemont lo stesso tipo di sepoltura eroica<sup>395</sup>.

---

<sup>393</sup> Sappiamo bene del resto che tagliare la testa del nemico ucciso, costume guerriero comune all'etica bellica di molti popoli indoeuropei, rappresentava per gli *equites* celti un gesto di valore irrinunciabile all'interno del sistema aristocratico di attestazione pubblica della propria virtù militare (cfr. Diod. Sic. 5.29; Strabo 4.4.5). Più in generale, si può dire che nella tradizione celtica la testa era portatrice di un significato altamente pregnante, partecipe tanto della sfera bellica quanto di quella più propriamente sacrale: al portico d'ingresso del santuario di Gournay, ovvero nel punto liminare che segnava il passaggio dal mondo umano a quello divino, oltre a diverse panoplie sottratte al nemico sconfitto e offerte in dono agli dèi, erano esposte anche una dozzina di teste umane e anche i crani dei bovini sacrificati nella fossa centrale, prelevati e conservati per questo scopo; i denti singoli ritrovati alla base della struttura a cui le teste dovevano essere attaccate, indicano che quest'ultime dovettero rimanere esposte per un tempo piuttosto prolungato, cosa che portò alla lenta decomposizione delle carni e al distacco di alcune parti dell'insieme, cfr. Brunaux, *Religions gauloises*, pp. 99-101; Id., *Sanctuaires celtiques*, p. 581.

<sup>394</sup> Brunaux, *Religions gauloises*, pp. 106-109.

<sup>395</sup> Brunaux, *Sanctuaires celtiques*, pp. 574-577. Ma abbiamo anche altri esempi di manipolazione di resti umani all'interno dei santuari celtici. Nel santuario di Acy-Romance, nella regione delle Ardenne, attivo nel III-II secolo a.C., sono state ritrovate diciannove fosse, scavate nella spianata prospiciente il tempio principale; ognuna di queste fosse conteneva i resti di un uomo, sepolto in posizione seduta. L'assenza di alcune ossa e la posizione assunta dal cadavere non sono compatibili con una sepoltura primaria, l'inumazione è avvenuta quando il cadavere si era disseccato. È probabile che dopo l'uccisione rituale le vittime siano state posizionate all'interno di una piccola cassa in legno di forma cubica e deposte in un pozzo

8.

Tra i riti praticati a Gournay-sur-Aronde e quelli eseguiti nel santuario di Ribemont-sur-Ancre esistono dunque alcune importanti differenze: la destinazione al culto della guerra può spiegare la particolare predilezione per il trattamento e la manipolazione di spoglie umane a Ribemont-sur-Ancre, mentre quello che prevale a Gournay è di gran lunga il sacrificio animale. Una costante emerge tuttavia con assoluta evidenza e distingue le pratiche sacrificali di questi e altri santuari della Gallia pre-romana da quelle coeve dello spazio mediterraneo: l'esposizione e la consunzione naturale delle vittime. Questa è la differenza fondamentale<sup>396</sup>. La pratica non dovette esaurirsi del tutto neppure con la conquista: è vero che il sacrificio per combustione, tipico dell'area mediterranea, si diffuse in ogni parte della Gallia dopo la sua annessione all'impero romano, ma il sacrificio per esposizione non scomparve in maniera definitiva e continuò anzi ad essere praticato anche nei secoli successivi nelle zone rurali meno coinvolte nel processo di romanizzazione. A questo riguardo abbiamo degli indizi precisi.

A Vertault, in Borgogna, in un santuario risalente agli ultimi anni del I sec. a.C. o ai primi del I secolo d.C., sono state rinvenute due grandi fosse: una lunga ben 12 m contenente i resti di una trentina di cavalli e di dodici cani; l'altra lunga 7 m conteneva i resti di dieci cavalli. Accanto a queste due, altre quaranta fosse di dimensioni molto minori contenevano i corpi di decine di cani, sepolti per lo più individualmente. Proprio come i bovini di Gournay e i cavalli di Ribemont, anche in questo caso le ossa degli animali sacrificati non mostrano segni di incisione, dunque essi non furono macellati per il consumo di carne ma sacrificati per essere offerti integri alla divinità. I cani furono sepolti subito dopo il rito, i cavalli invece furono esposti per un periodo di tempo prolungato, fino alla putrefazione delle carni; le carcasse vennero poi prelevate e riposizionate

---

per alcuni mesi, fino alla perdita dei liquidi corporei e alla decomposizione delle carni; solo allora il cadavere completamente disseccato venne prelevato e sepolto in una fossa davanti al tempio. Secondo gli editori dello scavo, la tecnica di sacrificio impiegata ad Acy-Romance ricorda quella utilizzata nel vicino santuario di Gournay; ma ad Acy-Romance «l'homme a pu remplacer le bœuf», cfr. B. Lambot, P. Méniel, *Le centre communautaire et cultuel du village gaulois d'Acy-Romance dans son contexte régional*, in S. Verger (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*, Rome 2000, p. 82. In una fossa nel santuario di Nanteuil-sur-Aisne, a quattro chilometri da Acy-Romance, sono stati rinvenuti due corpi umani, entrambi acefali, posti sopra i resti di un cavallo lì deposto dopo un periodo di esposizione. Se da uno di questi due corpi la testa fu prelevata con l'utilizzo di un oggetto tagliente, dall'altro essa fu staccata quando il cadavere era già decomposto, senza l'impiego di un coltello; entrambi i corpi, comunque, rimasero esposti prima di raggiungere i resti del cavallo nella fossa (cfr. Lambot, Méniel, *Acy-Romance*, pp. 124-131). Anche a Moeuvres, in pieno territorio atrebate (ad appena una trentina di chilometri da Arras), sono stati rinvenuti i resti acefali di circa duecento individui gettati dentro un fossato dopo una lunga esposizione all'aria che aveva provocato la decomposizione e il disseccamento dei corpi (cfr. Brunaux, *Religions gauloises*, p. 207).

<sup>396</sup> Cfr. Méniel, *Sacrifices d'animaux*, p. 21; A. Ross, *Ritual and the Druids*, in Green, *The Celtic World*, p. 441; Webster, *Sanctuaries and Sacred Places*, *ibid.*, pp. 455-459; W. Van Andringa, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)*, Paris 2002, pp. 95-96.

all'interno della fossa centrale, adagiate sul fianco destro, con le testa rivolta verso sud (i cani, invece, sul fianco sinistro e la testa a ovest)<sup>397</sup>.

Ad Avenches, in Svizzera, è stata ritrovata una fossa risalente al I secolo d.C. con i resti di un bue e di un cane: la posizione di alcune ossa – non più in connessione – e la mancanza di altre, sono la prova che si tratta di una sepoltura secondaria e che i resti dei due animali (la testa del bue, in particolare) vi sono stati deposti al termine di una lunga fase di decomposizione<sup>398</sup>.

A Longueil-Sainte-Marie, nel dipartimento dell'Oise, a una ventina di chilometri da Gournay e a un centinaio da Arras, è stato rinvenuto un enorme deposito databile alla seconda metà del III secolo d.C. e contenente più di diecimila ossa di cavallo, per un totale di almeno quaranta esemplari (i frammenti di ceramica rinvenuti insieme con le ossa attestano l'attività rituale). Le ossa risultano disperse su una superficie molto ampia, gli animali non furono dunque deposti lì subito dopo il sacrificio ma quando già i legamenti e le carni si erano decomposti; mancano inoltre le componenti scheletriche più piccole – le prime a distaccarsi durante il processo di decomposizione, rimaste presumibilmente nel luogo in cui gli animali furono esposti e non più recuperate<sup>399</sup>.

Come si vede, le analogie sono sorprendenti. Le altrettanto evidenti differenze nelle modalità di esecuzione di questi riti suggeriscono di non pretendere dai santuari celtici più di quanto essi possano effettivamente restituire, dal momento che la religione della Gallia pre-romana è, come si sa, «une religion polythéiste et ritualiste, étroitement liée aux structures sociales et aux valeurs

---

<sup>397</sup> Cfr. Méniel, *Restes animaux*; M. Jouin, P. Méniel, *Les dépôts d'animaux et le fanum de Vertault (Côte-d'Or)*, in *Revue Archéologique de l'Est* 50 (1999/2000), pp. 119-196; P. Méniel, *Sacrifices d'animaux, traditions gauloises et influences romaines*, in S. Lepetz, W. Van Andringa (éd.), *Archéologie du sacrifice animale en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac 2008, p. 149; J. Bénard, M. Méniel, Ch. Petit, *Gaulois et Gallo-Romains à Vertillum. 160 ans de découvertes archéologiques*, Gollion 2010, pp. 125-128; Moser, *Architecture of Changing*. Anche nel santuario di Saint-Just-en-Chaussée, a una quindicina di chilometri da quello di Gournay, sono stati portati alla luce numerosi crani bovini che mostrano i segni di una lunga esposizione, oltre che i resti di parecchi cavalli disseccati e poi deposti nel fossato all'interno dell'area del santuario, cfr. Brunaux, *Religions gauloises*, pp. 141-142.

<sup>398</sup> Méniel, *Sacrifices d'animaux*, pp. 45-46: «ces dépôts sont d'un très grand intérêt, en ce sens qu'ils se situent dans la suite de pratiques plus anciennes».

<sup>399</sup> S. Gaudefroy, S. Lepetz, *Le dépôt sacrificiel de Longueil-Sainte-Marie «L'Orméon» (Oise). Un culte de tradition local sous l'Empire?*, in W. Van Andringa (éd.), *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*, Saint-Étienne 2000, pp. 157-192; S. Lepetz, P. Méniel, *Les dépôts d'animaux non consommés en Gaule romaine*, in Lepetz, Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animale*, p. 162. La data assai tardiva dei resti di Longueil crea qualche imbarazzo a Van Andringa, di solito molto restio a riconoscere la possibilità di una «permanence gauloise» in età romana; anche per Longueil egli afferma (*La religion en Gaule*, p. 100) che «une réminiscence tardive d'un culte gaulois ... est peu probable»; ma subito dopo è costretto ad aggiungere: «Les sacrifices de Longueil indiquent néanmoins que l'évolution des sanctuaires à l'époque romaine s'est faite dans le bruit de fond des spécificités ethniques et locales. Les cités développaient leur propre système religieux qui devait tenir compte du respect de la tradition». Ma non è questa tradizione una tradizione «gauloise»? Sulla persistenza di pratiche culturali legate a monumenti funerari anteriori all'età del Ferro, cfr. K. Rainsbury Dark, *Roman-Period Activity at Prehistoric Ritual Monuments in Britain and in the Armorican Peninsula*, in E. Scott (ed.), *Theoretical Roman Archaeology: First Conference Proceedings*, Aldershot 1993, pp. 133-146.

communautaires»<sup>400</sup>: sarebbe dunque anacronistico immaginare di poter ritrovare in ognuno di questi luoghi le tracce delle medesime strutture materiali o di una stessa, omogenea attività culturale<sup>401</sup>. Ciò non impedisce tuttavia di riconoscere la presenza di alcune costanti nell'esecuzione del sacrificio celtico senza consumazione alimentare – costanti riferibili a un comune patrimonio religioso e culturale.

9.

L'esposizione della vittima rappresenta dunque uno dei modi fondamentali con cui nella Gallia pre-romana veniva eseguito il sacrificio – animale e, in alcuni casi, anche umano; al momento della conquista esso venne progressivamente sostituito con il rito greco-romano della combustione delle ossa e delle viscere della vittima sacrificale (solo ed esclusivamente animale, ovviamente) ma la pratica dell'esposizione non dovette scomparire del tutto, come dimostrano alcuni significativi ritrovamenti archeologici, tra i quali Longeuil-Sainte-Marie occupa un posto di primo piano. La ricomparsa, sul finire del IV secolo, di pratiche rituali come quelle testimoniate dal (presunto) santuario germanico di Arras obbliga dunque a interrogarsi su una loro possibile vicinanza – non soltanto geografica – con analoghe pratiche attestate in Gallia, in particolare nell'area belgica. Naturalmente potrebbe trattarsi soltanto di una coincidenza; ma forse è possibile rintracciare qualche ulteriore elemento per provare a decifrare le componenti essenziali del sacrificio di Arras.

Il primo elemento da considerare è la grande stabilità dei luoghi di culto, la circostanza cioè che i santuari di epoca gallo-romana furono per lo più costruiti nel medesimo luogo in cui era già presente il santuario celtico, tanto da sovrapporsi ad esso. Questa sovrapposizione risulta spesso talmente precisa da far sì che il tempio principale si innalzi *direttamente* sopra la fossa che nella precedente struttura pre-romana accoglieva i resti degli animali in decomposizione: è il caso, ad esempio, di Gournay-sur-Aronde. A Vertault il tempio di epoca romana venne eretto sopra la grande fossa contenente i resti dei cavalli e dei cani sacrificati e le indagini hanno mostrato che la fondazione della nuova struttura fu eseguita in modo da non disturbare il sottostante livello votivo –

---

<sup>400</sup> T. Lejars, *Les installations cultuelles celtiques. Un aperçu de la recherche en France*, in S. Vitri, F. Oriolo (a cura di), *I Celti in Carnia e nell'arco alpino centro orientale*, Trieste 2001, p. 261; e continua: «Il est également probable que les rites n'ont jamais été diffusés au delà du lieu où il s'exerçaient. Suels les cultes supra-communautaires, indissociables des confédérations politiques qui reposaient elles-mêmes sur des liens ethniques très puissants ont pu dépasser le cadre local»; cfr. anche Duval, *Les dieux de la Gaule*, p. 59, 97-98.

<sup>401</sup> Cfr. G. Woolf, *Beyond Romans and Natives*, in *World Archaeology* 28/3 (1997), p. 343: «The two key components [of iron age cultures] are the broadly common cultural vocabulary from which each society drew and the highly local scale of the groups that chose their own selection and combination from the range. Europe was a place in which innovations and information about them spread relatively easily but in which no systems of power – political, economic, ideological – existed extensive enough to impose a cultural order over how innovations (or tradition) were to be used». Cfr. anche Id., *Ritual Traditions*, p. 474.

ma piuttosto preservarlo e inglobarlo<sup>402</sup>. Recentemente è stato sostenuto che sebbene la conquista della Gallia abbia indubbiamente introdotto delle novità sostanziali nella pratica del sacrificio, avviando un processo di omologazione a uno schema sovraregionale dominato dalla tradizione greca e italica (cani e cavalli, ad esempio, sono sostituiti da pecore, capre e suini<sup>403</sup>), la persistenza delle nuove strutture religiose sulle antiche fosse rituali rende evidente la volontà da parte della nuova elite gallo-romana di preservare un legame, una “memoria”, con le precedenti tradizioni celtiche, creando un sistema cultuale in cui le innovazioni potessero coesistere fianco a fianco con pratiche e credenze anteriori<sup>404</sup>.

In alcune zone della Gallia, geograficamente e culturalmente poste ai margini e perciò meno coinvolte nel processo di romanizzazione, la continuità col passato celtico risulta ancora più evidente: a Vertault, ad Avenches e a Longueil-Sainte-Marie una pratica chiaramente pre-romana come l'esposizione della vittima sacrificale poté conservarsi senza modificazioni rilevanti anche dopo la conquista. Mentre nei nuovi santuari gallo-romani questa modalità di sacrificio non trovò ovviamente più posto, essa continuò tuttavia ad essere praticata in contesti meno ufficiali, soprattutto nella Gallia settentrionale<sup>405</sup>.

Un secondo elemento va poi tenuto presente. I primi santuari celtici della Gallia settentrionale sembrano tutti comparire, a brevi intervalli di tempo l'uno dall'altro, nel corso del III secolo a.C. in un'area fino ad allora scarsamente abitata e priva di grandi complessi cultuali. La loro improvvisa comparsa è stata perciò messa in relazione con l'arrivo di una nuova popolazione – i Belgi, un popolo nomade estremamente bellicoso, vissuto a lungo in Europa centrale e orientale tra la Boemia e i Carpazi a stretto contatto con popolazioni scitiche, e stanziatosi a ondate successive nella Gallia nord-orientale tra il III e il II secolo a.C.<sup>406</sup>

---

<sup>402</sup> Méniel, *Sacrifices d'animaux*, p. 71; Moser, *Architecture of Changing*, p. 183.

<sup>403</sup> Méniel, *Sacrifices d'animaux*, p. 16.

<sup>404</sup> Moser, *Architecture of Changing*, p. 180: «Although the newly monumentalized stage for sacrifice outwardly brought with it new sacrificial practices and different species, there was nevertheless a purposeful preservation of earlier, pre-Roman traditions» e p. 185: «Outward appearances may have become more Roman-like, but some memories of the experiences of pre-Roman sacrifice, some sense of “cult continuity”, is manifest in the careful preservation, maintenance, and material emphasis on the sacral character of the exact setting of the earlier ritual». Cfr. anche Woolf, *Becoming Roman*, p. 232.

<sup>405</sup> Cfr. Gaudefroy, Lepetz, *Longueil-Sainte-Marie*, pp. 182-183; Lepetz, Méniel, *Dépôts d'animaux*, p. 163. Sembra poi che nella Gallia nord-orientale spazi cultuali all'aria aperta («open air cult places»), assolutamente privi di elementi architettonici, abbiano continuato a sussistere almeno fino al III secolo, se non dopo: i casi più eclatanti sono quelli di Hoogeloon (Paesi Bassi) e Wijnegem (Belgio), dove lo spazio sacro, demarcato da un fossato o un terrapieno, era caratterizzato unicamente dalla presenza di fosse e pali rituali: uno scenario molto simile a quello del santuario di Arras (cfr. Derks, *Gods, Temples*, pp. 156-158).

<sup>406</sup> Cfr. Brunaux, *Religion gauloise et religion romaine*, pp. 141-142; Id., *Religions gauloises*, p. 104; Id., *La morte du guerrier celtique. Essai d'histoire des mentalités*, in Verger, *Rites et espaces*, pp. 231-234. Abbiamo già visto, del resto, come la fondazione del santuario guerriero di Ribemont-sur-Ancre vada quasi certamente ascritta alla volontà dei vincitori di commemorare i propri combattenti uccisi nel corso di una grande battaglia, svoltasi assai verosimilmente nella prima metà del III sec. a.C.

È stato autorevolmente suggerito che oltre alla comparsa dei primi santuari celtici in Gallia settentrionale, alle popolazioni belgiche sia da attribuire anche l'introduzione di alcuni riti fino ad allora completamente sconosciuti in quest'area – come quello, molto particolare, dell'esposizione – a un albero o a un palo – delle spoglie della vittima<sup>407</sup>. L'origine di questo rituale (che, come si ricorderà, era regolarmente praticato anche a Oberdorla) deve con ogni probabilità essere ricercata tra le usanze delle antiche comunità di cacciatori: come hanno infatti dimostrato gli studiosi che si sono occupati dei riti di caccia delle popolazioni uralo-altaiche, il sacrificio per esposizione risulta essere strettamente correlato con un altro costume, quello cioè del funerale per esposizione (o sepoltura sopraelevata), ancora praticato fino a non molto tempo fa nella Siberia meridionale e orientale<sup>408</sup>. Si è cercato di spiegare questa pratica con il fatto che nelle regioni dove essa pare essersi originata il ghiaccio ricopre il terreno per buona parte dell'anno e non permette di scavare delle fosse per la sepoltura<sup>409</sup>; ma si tratta di una spiegazione insufficiente, che non dà conto del perché la pratica sia stata adottata anche in regioni climatiche più miti. È probabile che l'elaborazione di questo rito funebre riposi piuttosto sulla credenza – molto antica – della presenza dell'anima nelle ossa. Per propiziare l'abbondanza della caccia e mantenere costante la riserva disponibile di selvaggina, il cacciatore deve avere cura di non spezzare le ossa dell'animale ucciso, evitando anche durante la consumazione delle carni di utilizzare un coltello o un qualche altro oggetto tagliente. Consumate le carni, le ossa integre dell'animale vengono poi raccolte ed esposte con cura, nel giusto ordine, su una piattaforma tra i rami di un albero o su una costruzione artificiale elevata nel mezzo della foresta: conservazione ed esposizione delle ossa costituiscono così la premessa indispensabile perché l'animale sia ricondotto in vita dalla divinità<sup>410</sup>.

L'idea della rinascita del corpo dalle ossa – propria di una cultura arcaica a base venatoria – è anche all'origine del rito funebre della sepoltura sopraelevata: l'esposizione del cadavere su un albero o su una qualche struttura staccata dal suolo ha evidentemente lo scopo di ottenere uno scheletro “pulito”<sup>411</sup>, dal quale la divinità celeste, esattamente come accade con gli animali, può richiamare in vita l'uomo<sup>412</sup>. In molte favole raccolte tra i popoli dell'Asia centrale si racconta che lo sciamano

---

<sup>407</sup> J.-L. Brunaux, *Les bois sacrés des Celtes et des Germains*, in O. de Cazanove, J. Scheid (éd.), *Les bois sacrés. Actes du Colloque International de Naples. Collection du Centre Jean Bérard*, Naples 1993, § 16 (open edition).

<sup>408</sup> Su questo, cfr. soprattutto H. Nachtigall, *Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien*, in *Anthropos* 48 (1953), pp. 44-70.

<sup>409</sup> K.F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra Völker*, 2 voll., Helsinki 1921, I, p. 161.

<sup>410</sup> Cfr. E. Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris 1953, pp. 202-219.

<sup>411</sup> J.-P. Roux, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits*, Paris 1963, p. 140.

<sup>412</sup> Nachtigall, *Die erhöhte Bestattung*, p. 56; K. Meuli, *Die Baumbestattung und die Ursprünge der griechischen Göttin Artemis*, in Id., *Gesammelte Schriften* (Hrsg. T. Gelzer), 2 voll., Basel 1975, II, pp. 1095 e 1105-1107; J.-P. Roux, *L'Asie centrale. Histoire et civilisations*, Paris 1997, p. 62; R. Hamayon, *Le “don*

può tornare in vita fino a che il suo scheletro rimanga intatto. Una leggenda jakuta narra che uno sciamano fu ucciso per ben due volte da un uomo, che ne disperse le ossa; gli spiriti, però, le raccolsero e lo sciamano poté così tornare in vita. Ucciso e ritornato in vita una terza volta, l'osso della sua mandibola era però stato distrutto: i parenti lo sostituirono con la mandibola di un vitello<sup>413</sup>.

L'accento al vitello è qui particolarmente interessante perché dimostra come alcune concezioni proprie di una società di cacciatori si conservarono nel passaggio da un'economia di caccia a una di agricoltura e allevamento<sup>414</sup>. Anche molto tempo dopo l'abbandono della caccia come fonte primaria di sostentamento, dunque, alcuni riti d'impronta venatoria continuarono a sussistere, in parte modificati e adattati alle nuove condizioni di vita e tuttavia ancora riconoscibili<sup>415</sup>. Il sacrificio per esposizione che le popolazioni belghe introdussero in Gallia nel III sec. a.C. rientra verosimilmente tra questi<sup>416</sup>.

Si tratta di un'ipotesi non del tutto improbabile, tenuto conto che i Belgi erano stati per lungo tempo a stretto contatto con le popolazioni scitiche dell'Europa orientale, da cui potrebbero avere recepito quest'usanza<sup>417</sup>. Si può forse addirittura ipotizzare che i Belgi stanziati nella Gallia settentrionale e

---

*amoureux*” de la proie est l'autre face de la “chance” du chasseur sibérien, in *Revue du MAUSS* 36/2 (2010), p. 173. Il contatto del cadavere con l'albero doveva inoltre comunicare al defunto energia vitale, favorendo la rigenerazione dell'anima nell'aldilà, cfr. Roux, *La mort chez les peuples altaïques*, p. 139.

<sup>413</sup> Nachtigall, *Die erhöhte Bestattung*, p. 51. Su miti e narrazioni con protagonisti sciamani, cfr. A. Hultkrantz, *The Shaman in Myths and Tales*, in *Shaman* 1/2 (1993), pp. 39-55.

<sup>414</sup> Cfr. U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938, p. 447; M. Zvelebil, *Hunting in farming societies: the prehistoric perspective*, in *Anthropozoologica* 16 (1992), pp. 7-18.

<sup>415</sup> Nachtigall, *Die erhöhte Bestattung*, pp. 51-56.

<sup>416</sup> Negli *scholia* alla Farsaglia di Lucano si dice in effetti dell'abitudine di sacrificare al dio celtico Esus appendendo un uomo a un albero, fino a che le sue membra non si fossero distaccate per la perdita del sangue, ovvero una volta decomposte e disseccatesi: Comm. Bern. 1.445-446 (ed. H. Usener, Lipsiae 1869): *Esus Mars sic placatur: homo in arbore suspenditur usque donec per cruorem membra digesserit*; cfr. A. Demandt, *Der Baumkult der Kelten*, in Terners, Zinser, *Dieux des Celtes*, p. 9; sull'importanza di Lucano come fonte per la religione celtica, cfr. C.O. Tommasi-Moreschini, *Lucan's treatment of Celtic religion: ethnographic interests and ideologic purposes*, *ibid.*, pp. 181-219.

<sup>417</sup> Brunaux, *Bois sacrés*, §16 (open edition). Alcuni interessanti episodi testimoniano il mantenimento del sacrificio per esposizione a un albero ancora in età medievale. Parlando nell'XI secolo dei riti comunitari celebrati nel grande santuario germanico di Uppsala, il chierico Adamo di Brema (*Gest. Hamm. Eccl. Pont.* 4.27) racconta che là, ogni nove anni, venivano immolate nove vittime di sesso maschile, tra le quali anche vittime umane; le spoglie venivano appese agli alberi che circondavano il tempio e lasciate lentamente decomporre. Una curiosa prescrizione contenuta nella raccolta altomedievale di leggi alamanniche stabilisce che se un uomo è ucciso da un cane, il suo padrone deve corrispondere metà del *wergeld* all'erede dell'uomo ucciso. Se l'erede del defunto decide di esigere dal padrone del cane l'intero *wergeld*, allora tutte le porte della sua casa devono essere chiuse ad eccezione di una, l'unica attraverso la quale egli potrà ancora entrare e uscire; e su quella porta, ad un'altezza di nove piedi, sarà sospeso il cadavere del cane autore del crimine, finché non si decomponga e le ossa cadano a terra. Nel caso in cui l'erede avesse voluto rimuovere prima il cadavere del cane o passare per un'altra porta che non fosse quella sopra la quale era appesa la carcassa, avrebbe allora dovuto restituire anche la metà del *wergeld* già ottenuto (*Pactus Legis Alamannorum* 28, ed. K. Lehmann, MGH LL nat. Germ. 5.1). Ha certamente ragione Jacob Grimm (*Deutsche Rechtsalterthümer*, Leipzig 1899<sup>4</sup>, II, p. 235) nel ritenere che questa legge sia una disposizione giuridica risalente alla più alta

divenuti da nomadi sedentari abbiano poi sviluppato una versione ctonia di questo sacrificio, con l'esposizione del cadavere in una fossa<sup>418</sup>. È soltanto un'ipotesi, benché non priva di qualche fondamento<sup>419</sup>; certo è invece che per lungo tempo nel Nord della Gallia si è praticato un tipo di sacrificio finalizzato non alla consumazione alimentare della vittima ma alla sua esposizione, con successiva manipolazione dei resti ossei, in particolare del cranio.

Con l'arrivo di Roma, il sacrificio per esposizione fu sostituito da un rituale più adatto a soddisfare le esigenze di un'élite desiderosa di assimilare lo stile religioso e culturale dei conquistatori. Le vecchie pratiche vennero marginalizzate – ma non cancellate: la stessa, quasi millimetrica, continuità fisica con gli antichi santuari e il rispetto delle aree sacre contribuirono a preservare una memoria rituale e un legame simbolico con culti e riti preromani. Inoltre, se è vero che gli antichi sacrifici non trovarono più posto nei complessi culturali improntati alla moda ellenistico-romana, è vero anche che questo nuovo sistema culturale non era ancora riuscito, quattro secoli più tardi, a raggiungere e inglobare larghi strati della popolazione rurale<sup>420</sup>. Nelle silenziose e discrete pratiche del vivere quotidiano qualcosa di quel passato rituale deve essersi conservato: non si spiegherebbe altrimenti il riemergere, sul finire del IV secolo, di pratiche come quelle testimoniate dal santuario di Arras.

## 10.

A questo punto le principali componenti culturali che convergono nello strano sacrificio di Arras cominciano ad apparire un po' più chiare.

Come detto, la qualità dei reperti archeologici ritrovati testimonia la presenza in quest'area di una comunità di origine oltrearenana (probabilmente combattenti con le loro famiglie stanziati dalle autorità imperiali a scopo difensivo) e alcuni degli elementi del rito praticato nel santuario di Arras sembrano in effetti riconducibili a un contesto religioso germanico – primo fra tutti il ricorso a

---

antichità; se poi essa, come vuole l'illustre filologo, vada interpretata come una sorta di deterrente per impedire richieste troppo onerose da parte del partito offeso, è questione tutt'altro che semplice. Forse l'uccisione ed esposizione del cane doveva costituire una specie di compensazione aggiuntiva e la vista del cadavere marcescente doveva servire a proclamare l'avvenuta soddisfazione e la completa riabilitazione dell'onore del defunto e della famiglia. In ogni caso, nell'esposizione del cadavere del cane sulla soglia di casa si riesce ancora a scorgere, alterata e forse non più compresa, l'immagine di un antico rito sacrificale.

<sup>418</sup> Brunaux, *Bois sacrés*, § 18 (open edition).

<sup>419</sup> Cfr. Nachtigall, *Die erhöhte Bestattung*, pp. 57-58: «Und einem himmlischen Wesen werden ... Opfer und Gaben an erhöhten Stellen dargebracht, während umgekehrt die Opfer and die Unterweltgeister vergraben werden».

<sup>420</sup> Cfr. Woolf, *Becoming Roman*, p. 136: «Few Gauls lived in the cities or even near them, and as a result few can have had much contact with them. Roman cities in Gaul were thus islands of civilization scattered over a world of villages that in its operation, although not in its appearance, strongly resembled the iron age world it had replaced».

sacrifici umani, da lungo tempo scomparsi all'interno dei confini romani<sup>421</sup>. Certo, nulla garantisce che i corpi ritrovati appartengano a persone uccise nel corso di un sacrificio e non piuttosto decedute per cause naturali. Ma se anche così fosse, la manipolazione a scopo rituale di resti umani rappresenta una pratica aberrante rispetto alla consuetudine romana, che poteva essere tollerata soltanto perché riconosciuta parte delle tradizioni di un gruppo a cui veniva concessa – in cambio, possiamo immaginare, di un efficace servizio militare – una certa autonomia giuridica e religiosa; tuttavia, l'età di alcune delle vittime ritrovate nelle fosse – due bambini tra i cinque e i sette anni e una ragazza di tredici – può forse indicare che ad Arras si eseguivano sacrifici umani in piena regola<sup>422</sup>.

Allo stesso tempo, però, l'esposizione della vittima in una fossa sacrificale e la manipolazione dei resti ossei dopo la decomposizione si ricollega a una tradizione prettamente locale, impiantata da lungo tempo nella Gallia settentrionale e in particolare nell'area belgica.

Il sacrificio di Arras sembra dunque collocarsi grosso modo a metà tra questi due ambiti culturali, prodotto anch'esso di una *Mischcivilisation* – ma del tutto diversa da quella che diede origine, nello stesso periodo, al costume delle sepolture ad armi di cui abbiamo parlato: qui l'elemento romano sembra completamente assente e, accanto all'elemento germanico, si staglia con evidenza

---

<sup>421</sup> Per quanto non particolarmente frequenti, i sacrifici umani rappresentano in effetti una costante della religione germanica, cfr. Simek, *Religion*, p. 59. Sulla base del carattere germanico riscontrabile in alcune componenti del santuario di Arras, Jacques, *Le sanctuaire germanique d'Arras*, §§ 16-17 (open edition), sostiene che la statua itifallica ritrovata nell'area votiva raffiguri il dio germanico Freyr/Frø, divinità della fertilità spesso associato con Odino e Thor a comporre una sorta di triade. Adamo di Brema, nella descrizione che fornisce del santuario di Uppsala, riferisce che al suo interno erano conservate le statue degli dèi Wodan, Thor e Fricco (cioè Freyr); il modo in cui Fricco è raffigurato sembra tra l'altro corrispondere all'immagine della presunta divinità ritrovata ad Arras, cfr. *Gesta Hamm. Eccl. Pont.* 4.26 (ed. B. Schmeidler, MGH SS rer. Germ. in usum schol. 2): *Tertius est Fricco, pacem voluptatemque largiens mortalibus. Cuius etiam simulacrum fingunt cum ingenti priapo.*

<sup>422</sup> In un passaggio della *Vita Vulframni* composta verosimilmente nell'VIII secolo si racconta dell'intervento del santo – uno dei primi evangelizzatori della Frisia – per salvare due bambini di cinque e sette anni, scelti *ex sorte missa* per essere sacrificati. I due sono condotti sulla spiaggia, in un luogo esposto alla marea, per essere lì annegati; già il mare sta per sommergerli quand'ecco che Vulframno, bloccando le onde e camminando sulle acque, raggiunge i due *pueri* portandoli al sicuro. Poco prima del salvataggio in mare dei due giovani, san Vulframno aveva inoltre miracolosamente liberato dal cappio un altro giovane, tale Ovo, divenuto poi monaco nel monastero di Vulframno, anch'egli scelto per essere sacrificato agli dèi dei Frisoni. Prima che questi fosse impiccato, il santo aveva protestato con veemenza contro il *dux* dei Frisoni, cercando di convincerlo a non immolare un uomo a degli esecrabili demoni. La risposta del capo è paradigmatica: egli infatti afferma che presso i Frisoni era legge, da sempre, sacrificare ai propri dèi chiunque le sorti avessero scelto (*Vita Vulframni* 6-8, ed. B. Krusch, W. Levison, MGH SRM 5). Sulla validità storica della *Vita Vulframni*, cfr. S. Lebecq, *Vulfran, Willibrord et la mission de Frise: pour une relecture de la Vita Vulframni*, in Id., M. Polfer (éd.), *L'évangélisation des régions entre Meuse et Moselle et la fondation de l'abbaye d'Echternach (V<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Luxembourg 2000, pp. 429-452, ora in S. Lebecq, *Hommes, mers et terres du Nord au début du Moyen Âge, I: Peuples, cultures, territoires*, Villeneuve-d'Ascq 2011, pp. 75-93, soprattutto p. 87, secondo cui gli episodi dei sacrifici «ont un caractère d'authenticité indéniable»; Filotas, *Pagan Survivals*, p. 63: «Descriptions of human sacrifices in the *Life of St. Vulframn* are borne out to some extent by the discovery of strangled corpses buried in bogs not far from his area of activity».

l'elemento celtico. Quest'ultimo, come detto, non era stato affatto cancellato dalla conquista romana ma si era mantenuto vivo, riemergendo con forza dopo la crisi del III secolo.

Nel corso del III e IV secolo, ad esempio, si assiste in Gallia alla sistematica sostituzione dei toponimi cittadini con l'etnico dell'antica popolazione celta (uno dei casi più eclatanti è quello di Clermont-Ferrand, *Augustonemetum*, che nel 275 diviene *Civitas Arvernorum*): il fenomeno è stato spiegato, con ottime argomentazioni, come una delle conseguenze delle invasioni barbariche del III secolo e del progressivo indebolimento del modello culturale romano<sup>423</sup>. Ma mentre la Gallia meridionale, in particolare la Narbonense, dove la romanizzazione aveva raggiunto un livello molto più avanzato, risentì in maniera soltanto marginale sia delle invasioni che del cambiamento dei nomi di città, in Gallia settentrionale – dove lo *shock* militare fu ben altrimenti avvertito e dove l'eredità celtica era di gran lunga più radicata – il passaggio al toponimo etnico fu generalizzato e sistematico: una cultura antica tornava a riproporsi con nuovo slancio a mano a mano che quella ellenistico-romana allentava la sua presa.

La comparsa, all'interno delle mura di Arras, dell'antico sacrificio per esposizione può dunque essere interpretato in questo senso: rituale ancora praticato nel Nord della Gallia, in particolare nell'area dell'antico Belgio, esso si fuse con un tipo di tradizione più propriamente germanica, presente nella regione oltre che per l'arrivo di comunità provenienti dalla riva destra del Reno anche per quella permeabilità che caratterizzava, come abbiamo visto, quella zona di frontiera<sup>424</sup>.

Non sorprenderà allora scoprire che ancora fino al VII secolo inoltrato non sono rare le sepolture – soprattutto nelle regioni orientali della Francia – che presentano una particolarità: il corpo ritrovato risulta privo della testa. Una decapitazione *ante mortem* è da escludere, perché le vertebre cervicali non mostrano segni di arma da taglio; inoltre all'interno della sepoltura sono stati spesso ritrovati mandibola e denti, prova che al momento dell'inumazione il corpo era integro: il prelevamento del

---

<sup>423</sup> Cfr. M. Rouche, *Le changement de nom des chef-lieux de cités en Gaule au Bas-Empire*, in Id., *Le choc des cultures: Romanité, Germanité, Chrétienté durant le Haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Ascq 2003, p. 23: «Il est maintenant évident que la cause générale du phénomène est la réapparition du facteur gaulois. Les troubles du III<sup>e</sup> siècle ont fait éclater le vernis romain plaqué sous forme de villes neuves sur des territoires celtiques intacts. Les inscriptions en langue gauloise, les sculptures, les monnaies et les textes du III<sup>e</sup> siècle constituent un faisceau de preuves de cette réanimation de la civilisation gauloise»; de Laet, *Romains, Celtes, Germains*, pp. 107-108: «Les destructions causées par les invasions du III<sup>e</sup> siècle dans le nord de la Gaule furent telles que cette région ne s'en relèvera plus. Le marasme économique et social du Bas Empire, l'incertitude, les raids militaires mirent un terme aux progrès de la romanisation. Et lorsque, au V<sup>e</sup> siècle, la Gaule septentrionale tomba définitivement aux mains des Barbares, le vernis romain craquela et l'on vit, à l'époque mérovingienne, des résurgences celtiques parfois surprenants»; J.J. Hatt, *Essai sur l'évolution de la religion gauloise*, in *Revue des Études Anciennes* 67 (1965), pp. 122-123; P. Van Ossel, *Etablissements ruraux de l'antiquité tardive dans le nord de la Gaule*, *Gallia* suppl. 51 (1992), pp. 125-127, 176-177, 183; Id., *Romanisation des campagnes*, pp. 373-374; Whittaker, *Frontiers*, pp. 237-238; Webster, *At the End of the World*.

<sup>424</sup> Whittaker, *Frontiers*, p. 223: «Within the Roman province ... the "pull" of exchanges increasingly created a frontier society that was fast becoming indistinguishable from that beyond».

cranio deve dunque essere avvenuto sicuramente *post mortem*. Per quale ragione? Difficile dirlo. Certo è, però, che il corpo doveva essersi nel frattempo decomposto e disseccato per permettere il prelevamento della testa senza l'utilizzo di un oggetto da taglio<sup>425</sup>.

---

<sup>425</sup> A. Simmer, *Le prélèvement des crânes dans l'Est de la France à l'époque mérovingienne*, in *Archéologie médiévale* 12 (1982), pp. 35-49. Complementare, per così dire, a quest'uso è l'usanza di riunire, in una medesima sepoltura, più crani umani: a Villecloye, nel dipartimento della Mosa al confine con il Belgio, in una tomba dell'inizio del VII secolo, otto crani furono ritrovati disposti a semicerchio intorno alla testa del defunto (Salin, *Civilisation mérovingienne*, II, *Les sépultures*, Paris 1952, pp. 343-344); poco distante da Villecloye, a Audun-le-Tiche, altri otto crani furono trovati intorno a un sarcofago (A. Simmer, *Le cimetière mérovingien d'Audun-le-Tiche (Moselle)*, Paris 1988, pp. 147-148): in entrambi i casi si tratta di un prelevamento del cranio *post mortem*. Secondo Dierkens, *The Evidence of Archaeology*, p. 46, abbiamo qui probabilmente a che fare con una decapitazione rituale, «a custom fairly common among Celtic and Gallic peoples before the Roman conquest».

## IV. La tomba e i cavalli di Childerico

I.

Sul battesimo del re franco Clodoveo è stato detto e scritto molto – anzi, moltissimo. Non soltanto perché lo stato frammentario della documentazione continua a rendere l'evento cronologicamente sfuggente (ben quattro date sono state infatti proposte nel corso del lungo dibattito storiografico<sup>426</sup>), ma anche perché – proprio come è accaduto a proposito di un'altra, famosa conversione, quella cioè di Costantino – il valore simbolico dell'evento ha ben presto sopravanzato il fatto storico<sup>427</sup>.

Al di là delle divergenze, anche molto profonde, tra gli studiosi circa il momento esatto in cui il battesimo ebbe luogo e le motivazioni ultime che lo dettarono, la critica ha in generale ridimensionato il carattere originale dell'episodio, interpretandolo piuttosto come l'esito di un processo in corso da tempo e in qualche modo prevedibile nelle sue conclusioni, data la profonda influenza culturale che l'impero – già da molti anni ufficialmente cristiano – avrebbe esercitato sui Franchi prima e dopo il loro stanziamento in Gallia<sup>428</sup>.

---

<sup>426</sup> Quella tradizionale, che si ricava dal racconto di Gregorio di Tours, è il 496; ma a partire dall'articolo di F. Vogel, *Chlodwigs Sieg über die Alamannen und seine Taufe*, in *Historische Zeitschrift* 56 (1886), pp. 385-403 – che propone la data del 506 – la critica si è divisa tra i sostenitori di una datazione *ante* 500 (nello specifico 496 o 498/9) e *post* 500 (506 o 508, con una preferenza per quest'ultima); qui non è ovviamente possibile dar conto della sterminata bibliografia che si è originata sull'argomento (tanto che G. Tessier, *Le baptême de Clovis*, Paris 1964, pp. 124-125, e Id., *La conversion de Clovis*, pp. 166-169, pur propendendo per un anno anteriore al 500, ha proposto una tregua, sostenendo che la data esatta non è poi così importante, ma con scarso seguito); si vedano comunque i seguenti studi per un'idea più precisa sull'argomento: B. Krusch, *Zwei Heiligenleben des Jonas von Susa; II. Die ältere Vita Vedastis und die Taufe Chlodovechs*, in *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 14 (1893), pp. 385-448, soprattutto 427-428 (propone la data 507/508); A. van de Vyver, *La victoire contre les Alamans et la conversion de Clovis*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 15 (1936), pp. 859-914, e 16 (1937), pp. 35-94 (appoggia la tesi di Vogel del 506); E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, 2 voll., Paris 1949-1959, II, p. 148 (498/9) J.M. Wallace-Hadrill, *The Long-Haired Kings*, London 1962, pp. 63-65, 167 n. 1, 168 n. 2 (506); M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome 1981, pp. 94-95 (496); I.N. Wood, *Gregory of Tours and Clovis*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 63 (1985), pp. 249-272 (508); P. Périn, L.-C. Feffer, *Les Francs*, 2 voll., Paris 1987, I, pp. 150-156 (tra il 496 e il 499), similmente M. Spencer, *Dating the baptism of Clovis, 1886-1993*, in *Early Medieval Europe* 3 (1994), pp. 97-116; A. Dierkens, *Die Taufe Chlodwigs*, in von Welck et al., *Die Franken*, pp. 183-191 (508); M. Rouche, *Die Bedeutung der Taufe Chlodwigs*, in *ibid.*, pp. 192-199 (498); D. Shanzer, *Dating the baptism of Clovis: the bishop of Vienne vs the bishop of Tours*, in *Early Medieval Europe* 7 (1998), pp. 29-57 (508).

<sup>427</sup> Il paragone con Costantino dovette presentarsi con ogni probabilità già ai contemporanei; in ogni caso esso è reso esplicito nel racconto di Gregorio di Tours, *HF* 2.31; cfr. Wood, *Gregory of Tours and Clovis*, p. 251; Y. Hen, *Clovis, Gregory of Tours, and Pro-Merovingian Propaganda*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 71/2 (1993), pp. 271-276; L.E. von Padberg, *Herrscher als Missionare. Spätantike und frühmittelalterliche Zeugnisse zur Rolle der Königsmacht im Christianisierungsprozess*, in D. Hägermann et al. (Hrsg.), *Akkulturation: Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, RGA-E Band 41, Berlin-New York 2004, pp. 311-312.

<sup>428</sup> Cfr. ad esempio W.M. Daly, *Clovis: How Barbaric, How Pagan?*, in *Speculum* 69/3 (1994), pp. 619-664.

Una conferma di questa interpretazione sembra provenire da un documento di eccezionale valore, la lettera che il vescovo di Reims, Remigio, volle indirizzare allo stesso Clodoveo in occasione della sua successione al padre nel 481/2<sup>429</sup>. Le parole del vescovo risultano assai significative:

Rumor ad nos magnus pervenit, administrationem vos Secundae Belgicae suscepisse. Non est novum, ut coeperis esse, sicut parentes tui semper fuerunt.

E poco dopo continua:

Consiliarios tibi adhibere debes, qui famam tuam possent ornare. Et beneficium tuum castum et honestum esse debet, et sacerdotibus tuis debebis deferre et ad eorum consilia semper recurre; quodsi tibi bene cum illis convenerit, provincia tua melius potest constare<sup>430</sup>.

Remigio si congratula dunque con il giovanissimo Clodoveo – che ha allora sedici anni – sotto la cui autorità si trova ora la provincia romana della *Belgica Secunda*, di cui è parte anche Reims; non si tratta affatto di un accadimento imprevisto (*non est novum*), in quanto anche il padre di Clodoveo, Childerico, aveva ricoperto il ruolo di amministratore di quella provincia, ed è perciò del tutto naturale che l'incarico sia passato al figlio. Ma c'è di più: benché all'epoca della lettera Clodoveo fosse ancora ben lungi dal convertirsi alla religione cristiana, Remigio lo esorta a stabilire dei buoni rapporti con i vescovi (*tuis sacerdotibus*) e a ricorrere sempre ai loro consigli, poiché da questa collaborazione non può che derivare prosperità alla provincia.

Benché il linguaggio sia ancora saldamente quello della tradizione, non si può non notare che le parole di Remigio dipingono una realtà per molti versi anomala: nell'assimilare la posizione di comando di Clodoveo a quella di una normale magistratura romana, il vescovo di Reims sembra infatti non accorgersi che tanto la giovanissima età di Clodoveo quanto il carattere ereditario dell'investitura mal si conciliano con la tradizionale pratica politica. Ma può ben darsi che questa discontinuità non fosse del tutto presente alla coscienza dei contemporanei: come è stato suggerito, non è improbabile che nella lettera il vescovo di Reims si richiamasse a un qualche tipo di accordo – di cui tuttavia non è rimasta traccia nelle fonti – siglato da Childerico (o dai suoi predecessori) con un rappresentante del governo imperiale – verosimilmente Aezio; in base a questo *foedus* i

---

<sup>429</sup> La lettera è stata tuttavia datata anche al 486, cioè in occasione della presa di Soissons da parte di Clodoveo; cfr. Wood, *Merovingian Kingdoms*, p. 41, e J. Vanderspoel, *From Empire to Kingdoms in the Late Antique West*, in Rousseau, *Companion to Late Antiquity*, pp. 430-431, per lo *status quaestionis*; la data del 481 sembra però preferibile, cfr. Wallace-Hadrill, *Long-Haired Kings*, p. 166; Geary, *Before France and Germany*, p. 82; E. James, *The Franks*, Oxford 1988, p. 65; P. Périn, *La progression des Francs en Gaule du Nord au V<sup>e</sup> siècle. Histoire et archéologie*, in Geuenich, *Franken und Alemannen*, p. 63; A. Dierkens, P. Périn, *The 5<sup>th</sup>-century advance of the Franks in Belgica II: history and archaeology*, in E. Taayke et al. (eds.), *Essays on the Early Franks*, Groningen 2003, p. 170-171.

<sup>430</sup> *Domino insigni et meritis magnifico, Hlodoveo regi, Remegius episcopus*, ed. W. Gundlach, MGH Epp. 3, III: *Epp. Austrasicae* 2, p. 113.

Franchi si sarebbero vista riconosciuta la possibilità di risiedere nella *Belgica Secunda* in cambio di un sostegno militare, e questo spiegherebbe anche il riferimento fatto da Remigio ai *parentes* di Clodoveo<sup>431</sup>. Il vescovo gli si rivolgerebbe dunque come legittimo rappresentante dell'autorità politica e militare nella regione, essendosi nel frattempo mantenuti, almeno nominalmente, i termini dell'accordo con un impero che continuava dopo tutto a esistere nella sua parte orientale<sup>432</sup>.

2.

Considerata in questa prospettiva, l'esortazione rivolta al pagano Clodoveo di ricorrere ai consigli dei propri vescovi risulta meno sorprendente. Non è facile dire quanto di questa fosse un tentativo di influenzare l'opinione del giovane sovrano e quanto si riferisse invece a un uso già da tempo consolidato: in ogni caso, è più che probabile che nel corso del V secolo i predecessori di Clodoveo – anche di fronte alla crescente autorità dei vescovi – abbiano scelto di perseguire una politica conciliante nei confronti delle autorità religiose cristiane, mantenendo con esse quei rapporti di collaborazione che nella sua lettera il vescovo Remigio si augura possano continuare anche con l'erede della stirpe merovingia<sup>433</sup>.

Questa ipotesi pare d'altronde essere suggerita da un passo importante della *Vita* di Genoveffa, redatta – come sembra – al principio del VI secolo, pochi anni dopo la morte della santa: in essa si afferma che, benché pagano, il padre di Clodoveo – Childerico – avrebbe riconosciuto le virtù straordinarie della vergine parigina, riservandole gli onori di un'autentica venerazione. Del

---

<sup>431</sup> Cfr. Demougeot, *La formation de l'Europe*, II, p. 490. Sulla situazione politica della Gallia settentrionale negli anni intorno alla caduta dell'impero romano, cfr. Wood, *Merovingian Kingdoms*, pp. 35-41; E. Ewig, *Die Merowinger und das Frankenreich*, Stuttgart 2006<sup>5</sup>, pp. 14-18; Becher, *Chlodwig*, pp. 144-152.

<sup>432</sup> Più o meno negli stessi anni in cui Remigio compose e indirizzò la sua famosa lettera a Clodoveo, un altro vescovo, Auspicio di Toul, si rivolse in termini molto simili al conte di Treviri Arbogaste (discendente dell'omonimo generale che diresse l'usurpazione di Flavio Eugenio negli anni 492-4 e fu poi costretto al suicidio dopo la sconfitta al fiume Frigido contro l'imperatore Teodosio). Come Childerico, anche Arbogaste si trova in una situazione di quasi autonomia per quanto concerne la regione posta direttamente sotto il suo comando – e proprio come Remigio con Childerico, anche Auspicio esorta Arbogaste a governare in sintonia con i propri vescovi (cfr. B. Dumézil, *Le modèle royal*, pp. 135-136; per l'edizione della lettera di Auspicio, cfr. MGH *Epp.* 3, III: *Epp. Austrasicae*, pp. 135-137). Lo stesso Arbogaste risulta altresì destinatario di una lettera scritta intorno al 470 da Sidonio Apollinare; in essa Sidonio lo elogia per la sua raffinata cultura letteraria, rivolgendosi a lui come a uno degli ultimi bastioni di *Romanitas* in quelle terre galliche, vicine al *limes* renano, sommerse ormai dagli eserciti barbarici (cfr. Sid., *Ep.* 4.17.2: *Quocirca sermonis pompa Romani, si qua adhuc uspiam est, Belgicis olim sive Rhenanis abolita terris in te resedit, quo vel incolumi vel perorante, etsi apud limitem Latina iura ceciderunt, verba non titubant*).

<sup>433</sup> Sul ruolo politico dei vescovi nella Gallia merovingia, cfr. Prinz, *Die bischöfliche Stadtherrschaften*; G. Scheibelreiter, *Der Bischof in merowingischer Zeit*, Wien 1983, soprattutto pp. 172-180; G.M. Berndt, *Der Rex Francorum Childeric, die Umstrukturierung der Macht in Gallien und ein Grab in Tournai – Indizien für einen Wechsel der Religion?*, in N. Krohn, S. Ristow (Hrsg.), *Wechsel der Religionen – Religionen der Wechsel. Tagungsbeiträge der Arbeitsgemeinschaft Spätantike und Frühmittelalter*, Hamburg 2012, pp. 184-191.

fondamento storico di questa notizia è senz'altro lecito dubitare; degna di nota è invece la caratterizzazione assolutamente positiva che la *Vita* riserva al re franco<sup>434</sup>.

Childerico aveva d'altronde finito con l'assumere il profilo più di un generale romano che di un capo barbarico: per quanto difficile da ricostruire nei dettagli, la sua attività politica e militare pare infatti essere sempre stata all'insegna dell'alleanza con l'impero e i suoi ultimi rappresentanti in Gallia. Nel 463 la sua partecipazione alla battaglia di Orléans al fianco del *magister militum* Egidio – secondo le fonti, un fervente cattolico – fu decisiva nel determinare la sconfitta dei Visigoti e arrestare i loro progetti espansionistici. Nel 469, insieme con il *comes* Paolo (successore di Egidio) combatté contro i Sassoni che si erano insediati alle foci della Loira e stavano assediando Angers; anche dopo la morte di Paolo in combattimento, Childerico riuscì comunque a respingerli, rivolgendosi poi da lì contro gli Alani ribelli nella regione di Orléans. È possibile che a un certo momento egli abbia addirittura concluso un patto con Odoacre, aiutandolo a combattere gli Alamanni che avevano invaso l'Italia<sup>435</sup>.

La lunga fedeltà di Childerico può dunque spiegare perché il vescovo Remigio si rivolga a Clodoveo considerandolo alla stregua di un magistrato romano; inoltre, i buoni rapporti che il padre – in qualità di rappresentante del potere imperiale – sembra aver intrattenuto con le gerarchie cattoliche (e, a quanto pare, con santa Genoveffa) giustificano ampiamente l'invito a ricorrere ai *sacerdotes* nel governo della provincia. In questo quadro, come si vede, la conversione di Clodoveo appare del tutto coerente, soltanto l'ultimo passo per portare a compimento quel processo di integrazione già sostanzialmente concluso con Childerico<sup>436</sup>.

---

<sup>434</sup> *Vita Genovefae virginis Parisiensis* 26 (ed. B. Krusch, MGH SRM 3): *Cum esset gentiles Childericus rex Francorum, veneratione qua eam dilexit effari nequeo ...* Sull'autenticità di questa *Vita*, cfr. M. Heinzlmann, J.-C. Poulin, *Les vies anciennes de sainte Geneviève de Paris: Études critiques*, Paris 1986, soprattutto pp. 3-49, 121-126, 147-182. Sui rapporti amichevoli tra Genoveffa e Childerico, cfr. James, *Franks*, p. 66; Daly, *Clovis*, pp. 625-630; G. Hartmann-Petersen, *Genovefa von Paris – Person, Verehrung und Rezeption einer Heiligen des Frankenreiches*, Hamburg 2007, pp. 62-64; Becher, *Chlodwig*, p. 130, sospetta che i buoni rapporti tra Childerico e Genoveffa possano spiegarsi anche con l'origine "mista" della santa, figlia di un generale romano «germanisch-fränkischer Abstammung».

<sup>435</sup> Secondo Ewig, *Merowinger*, pp. 16-17, Childerico compì tutto questo non in qualità di re dei Franchi, ma di generale federato di Roma; così anche Wallace-Hadrill, *Long-Haired Kings*, p. 162 e Daly, *Clovis*, p. 627: «As a capable and loyal general, he ... became the mainstay of what was left of Roman power in northern Gaul». Sulle imprese militari di Childerico, cfr. Périn, Feffer, *Les Francs*, pp. 106-109; James, *Franks*, pp. 64-65, Wood, *Merovingian Kingdoms*, pp. 38-40. D. Quast, *Der Vater, ein fränkischer König im Gallien des 5. Jahrhunderts*, in Id. (Hrsg.), *Das Grab des fränkischen Königs Childerich in Tournai und die Anastasis Childerici von Jean-Jacques Chifflet aus dem Jahre 1655*, Mainz 2015, p. 233, vede Childerico come il "contrappeso" imperiale all'azione aggressiva dei Visigoti. Diversa invece è l'interpretazione che dà D. Frye, *Aegidius, Childeric, Odovacer, and Paul*, in *Nottingham Medieval Studies* 36 (1992), pp. 1-14, secondo il quale nella battaglia di Orléans del 463 Childerico avrebbe combattuto contro Egidio; tuttavia, anche in questo caso Childerico sarebbe rimasto fedele al patto con Roma, combattendo in qualità di «imperial candidate» (p. 9) per riconquistare il Nord della Gallia.

<sup>436</sup> La fedeltà dimostrata da Childerico al patto con Roma risalta ancora di più se messa a confronto con l'atteggiamento di alcuni esponenti dell'aristocrazia gallo-romana di quegli anni, come Arvando e Seronato:

3.

Quest'immagine di Childerico fu rafforzata, in maniera spettacolare e inattesa, dalla scoperta avvenuta a metà del Seicento della sfarzosa sepoltura del sovrano franco nella città di Tournai, in Belgio, dove Childerico aveva posto la sua residenza.

Il 27 maggio 1653 fu rinvenuta nei pressi della chiesa di Saint-Brice una tomba di eccezionale ricchezza: essa era situata a 200 metri dalla riva destra del fiume Schelda, e a una profondità di 2 metri e mezzo. La tomba si presentava intatta; essa fu subito riconosciuta come il luogo di sepoltura del sovrano della stirpe merovingia grazie al ritrovamento al suo interno dell'anello sigillare del re, provvisto del suo ritratto e della scritta retrograda *Childirici regis*. Gli scavi furono tuttavia condotti in maniera affrettata e poco rigorosa, cosicché non possediamo alcune importanti informazioni – l'orientazione della sepoltura o la posizione degli oggetti che si trovavano al suo interno, per esempio – ed è altresì presumibile che una parte del corredo funerario sia stata trafugata nel corso delle operazioni, di modo che non possiamo essere certi che i reperti che compaiono riprodotti nella pubblicazione che seguì a breve distanza dal ritrovamento della tomba corrispondano in maniera precisa a quelli che vennero effettivamente deposti con il corpo al momento della sepoltura.

*La resurrezione di Childerico I re dei Franchi (Anastasis Childerici I. Francorum regis)* è il titolo dell'opera che Jean-Jacques Chifflet, medico dell'arciduca Leopoldo Guglielmo d'Asburgo, governatore dei Paesi Bassi spagnoli, pubblicò nel 1655, due anni dopo la scoperta archeologica<sup>437</sup>, con l'aggiunta di una serie di raffigurazioni che si sarebbero rivelate d'importanza fondamentale alla luce degli eventi successivi: i reperti associati alla sepoltura reale, infatti, portati in un primo momento a Vienna, furono di lì a poco offerti, nel 1665, al re di Francia Luigi XIV, che ne chiedeva (logicamente) la consegna in ragione dell'immenso valore simbolico rappresentato da quegli oggetti per la monarchia francese. Essi vennero dunque collocati all'interno della Biblioteca Reale di Parigi dove rimasero fino al 1831, quando furono rubati insieme a molti altri reperti nel corso di un'effrazione notturna. Anche se qualcosa della refurtiva poté essere recuperato, molti oggetti andarono irrimediabilmente perduti, tra cui lo stesso anello sigillare che aveva permesso

---

il primo fu accusato di aver scritto una lettera al re visigoto Eurico, incoraggiandolo a rompere l'alleanza con l'imperatore Antemio e a dividersi la Gallia con i Burgundi (Sid., *Ep.* 1.7.4); al secondo venne invece rinfacciato di aver consegnato una parte del territorio romano ai Goti (Sid., *Ep.* 7.7.2). Arvando venne esiliato, Seronato giustiziato; cfr. J.D. Harries, *Sidonius Apollinaris, Rome and the barbarians: a climate of treason?*, in Drinkwater, Elton, *Fifth-century Gaul*, pp. 298-308; H.C. Teitler, *Un-Roman activities in late antique Gaul: the cases of Arvandus and Seronatus*, *ibid.*, pp. 309-318.

<sup>437</sup> *Anastasis Childerici I. Francorum regis, sive thesaurus sepulchralis Tornaci Nerviorum effusus, & commentario illustratus. Auctore Ioanne Iacobo Chifletio, Equite, Regio Archiatrorum Comite, & Archiducali Medico Primario, Antverpiae 1655.*

l'identificazione di Childerico; cosicché conosciamo gran parte del corredo della tomba soltanto grazie alle riproduzioni eseguite nel Seicento da Chifflet<sup>438</sup>.

Per quanto si distingua nettamente dalle altre sepolture coeve per la ricchezza senza paragoni del corredo, la tomba di Childerico presenta tuttavia alcune significative analogie con le tombe ad armi che abbiamo analizzato nel precedente capitolo. Anche nel corredo funebre di Childerico, infatti, le armi occupano un posto di assoluto rilievo, sia per il numero che per la qualità dei materiali e della lavorazione, a testimonianza del rango sociale del defunto. Oltre alla caratteristica ascia da guerra – la cosiddetta *francisca* – furono rinvenute anche una lancia, una spada lunga (*spatha*) e il tipico coltello a un solo taglio di derivazione germanica, detto *scramasax*. L'elaborata decorazione del fodero – come anche quello della *spatha* – mostra un'influenza quasi certamente romana<sup>439</sup>. Di produzione sicuramente romana è poi la fibula cruciforme in oro (andata perduta nel furto del 1831) che doveva con ogni probabilità fermare sulla spalla destra di Childerico il prezioso *paludamentum*, ovvero il mantello corto di colore rosso porpora indossato dai generali romani che compare nel ritratto del sovrano e che egli doveva probabilmente indossare anche al momento della sepoltura – simbolo ufficiale del suo potere militare<sup>440</sup>.

Nella tomba furono inoltre rinvenute circa trecento monete romane, delle quali un centinaio d'oro e circa duecento d'argento; ma mentre il primo gruppo costituiva un insieme omogeneo, composto da *solidi* d'oro risalenti tutti al V secolo (dal regno di Valentiniano III a Zenone), il gruppo delle monete d'argento comprendeva invece esemplari anche molto diversi tra loro, distribuiti lungo un arco cronologico molto ampio, dal I sec. a.C. al IV d.C. Torneremo su questo tra poco; per il momento basterà dire che i *solidi* d'oro potrebbero in origine aver fatto parte della somma ricevuta da Childerico come ricompensa delle numerose campagne militari combattute in Gallia a fianco dell'impero<sup>441</sup>.

---

<sup>438</sup> Su tutto questo cfr. K. Böhner, *Childeric von Tournai*, in RGA 4, Berlin-New York 1981, pp. 440-460; M. Kazanski, P. Périn, *Le mobilier funéraire de la tombe de Childeric I<sup>er</sup>. État de la question et perspectives*, in *Revue Archéologique de Picardie* 3-4 (1988), pp. 13-38; A. Gietzen, *Jean-Jacques Chifflet (1588-1660) und die Anastasis Childerici I Francorum regis*, in Quast, *Das Grab des fränkischen Königs Childerich*, pp. 3-16; D. Quast, *Der Quellenwert der Anastasis Chifflets*, *ibid.*, pp. 71-73; Id., *Lage und Entdeckung des Childericgrabes*, *ibid.*, pp. 97-98; P. Périn, *Der Diebstahl des "Schatzes des Childerich I." aus der königlichen Bibliothek von Paris in der Nacht vom 5. zum 6. November 1831*, *ibid.*, pp. 111-116.

<sup>439</sup> Kazanski, Périn, *Mobilier funéraire*, p. 14, 21; cfr. anche D. Quast, *Die Grabbeigaben – ein kommentierter Fundkatalog*, in Id., *Das Grab des fränkischen Königs Childerich*, pp. 165-207.

<sup>440</sup> Böhner, *Childeric*, p. 452. Un significato affine doveva poi avere la fibula cruciforme, generalmente concessa alle più alte cariche civili e militari dell'impero, come testimoniano alcune rappresentazioni artistiche più o meno contemporanee alla tomba di Childerico, tra le quali il famoso dittico consolare di Stilicone e il mosaico di Giustiniano nella chiesa di San Vitale a Ravenna, cfr. Kazanski, Périn, *Mobilier funéraire*, p. 21 n. 19.

<sup>441</sup> Kazanski, Périn, *Mobilier funéraire*, p. 20.

Nell'elenco degli oggetti andrà poi senz'altro ricordato un bracciale in oro massiccio (dal peso di 300 grammi) che l'archeologo tedesco Joachim Werner ha dimostrato far parte di quei simboli ufficiali che presso alcune popolazioni germaniche definivano il rango principesco, se non addirittura regale, di chi li portava<sup>442</sup>; Michel Kazanski e Patrick Périn, dal canto loro, hanno sottolineato il carattere per così dire internazionale di questo particolare tipo di bracciali, ritrovati in contesti funerari diversissimi – dall'Afghanistan, alle regioni del Volga, alla Siria – circostanza che li rende privi di una connotazione etnica marcata, essendo piuttosto da considerarsi come l'espressione di una moda aristocratica sviluppatasi tra Europa e Asia in regioni esterne all'impero romano<sup>443</sup>.

#### 4.

L'impressione generale che si ricava dal corredo funebre di Childerico è quella di una pressoché totale integrazione del sovrano al sistema culturale romano. Una lettera composta nel 455 dal letterato gallo-romano Sidonio Apollinare consente di osservare nei costumi del re visigoto Teoderico II un'analoga forma di prossimità culturale. Cedendo infatti alle richieste di Agricola, figlio dell'imperatore Avito salito al trono proprio grazie all'aiuto dei Visigoti, Sidonio traccia il ritratto di un personaggio che non ha ormai più nulla di barbarico: oltre ad essere provvisto di un corpo ben proporzionato e di tratti del viso armoniosi e piacevoli, Teoderico si distingue per uno stile di vita elegante e raffinato, del tutto comparabile a quello di un senatore romano. La sua giornata è scandita da battute di caccia, sontuosi banchetti, partite a dadi, udienze concesse a sudditi e ambasciatori stranieri<sup>444</sup>. Non solo: nel *Panegirico* per il consolato di Avito pronunciato a Roma il primo gennaio 456 – e dunque più o meno contemporaneo all'epistola ad Agricola – Sidonio attribuisce a Teodorico un discorso che suona come un vero e proprio giuramento di fedeltà all'impero e alla civiltà che ne è espressione: ricordando il periodo della sua giovinezza in cui, grazie all'insegnamento dello stesso Avito, aveva appreso le opere di Virgilio, Teodorico afferma solennemente di essere, sotto la guida di Avito, amico di Roma; con lui imperatore, il suo soldato<sup>445</sup>.

Si tratta naturalmente di testi d'occasione, scritti con l'intento di rassicurare la nobiltà romana di fronte all'ascesa di un imperatore sostenuto quasi esclusivamente da un esercito di barbari; ma essi possono dare comunque un'idea della progressiva assimilazione dell'*élite* barbarica agli *standards* culturali dell'impero romano: da una parte abbiamo per così dire la teoria – la lettera e il panegirico

---

<sup>442</sup> J. Werner, *Der goldene Armring des Frankenkönigs Childerich und die germanischen Handgelenkringe der jüngeren Kaiserzeit*, in *Frühmittelalterliche Studien* 14 (1980), pp. 1-49.

<sup>443</sup> Kazanski, Périn, *Mobilier funéraire*, pp. 23-24.

<sup>444</sup> Sid., *Ep.* 1.2.

<sup>445</sup> Sid., *c.* 7.511-512: *Romae sum te duce amicus, / principe te miles.*

di Sidonio – dall'altra una realizzazione concreta – la tomba di Childerico – che esprimono lo stesso modo nuovo di interpretare la relazione tra Roma e il mondo barbarico.

In effetti, l'insieme degli oggetti posti in diretta relazione con il cadavere del re franco sembra comporre un testo difficilmente travisabile: l'adesione di Childerico (e, indirettamente, del suo seguito) a una mentalità romanocentrica per la quale l'esercizio del potere è garantito e discende dal riconoscimento da parte dell'imperatore. Non che altri simboli, legati a un contesto culturale extra-romano – come il bracciale d'oro o la panoplia con *scramasax* e *francisca* – siano del tutto assenti dal corredo funebre; ma essi appaiono numericamente e concettualmente subordinati rispetto a quelli della tradizione romana. Si è già detto del significato altamente simbolico della fibula cruciforme e del *paludamentum*; quest'ultimo non è stato ovviamente rinvenuto nella tomba, ma è raffigurato nel ritratto di Childerico inciso sul suo anello. Tuttavia, mentre la fibula e soprattutto il *paludamentum* richiamano un ambito prevalentemente militare, l'anello sigillare è legato a un contesto di natura civile e amministrativa – circostanza che suggerisce l'esistenza di un livello di alfabetizzazione per lo meno elementare nell'*entourage* del sovrano franco. La stessa scritta *Childirici regis* che corre lungo il bordo dell'anello e che doveva comparire sui documenti ufficiali è in latino, il che significa che la corte franca nell'età di Childerico doveva avere raggiunto un grado di acculturazione tale da consentire l'utilizzo di questa lingua<sup>446</sup>.

Anche le circa trecento monete d'oro e d'argento rinvenute nella tomba sembrano testimoniare un'uguale aspirazione alla legittimazione politica. In un articolo recente gli archeologi Svante Fischer e Lennart Lind hanno fatto notare come il tesoretto monetale posto nella sepoltura del sovrano franco non sia da intendersi semplicemente come un'ostentazione di ricchezza fine a se stessa, ma vada invece interpretato come il risultato di un'accurata selezione avente un preciso scopo ideologico: se l'insieme delle monete d'argento – comprendente esemplari distribuiti su uno spazio temporale molto ampio, dalla tarda repubblica al IV secolo – sembra essere stato composto per rievocare i diversi momenti del glorioso passato di Roma (di cui i Franchi sarebbero, in un certo qual modo, interpreti ed eredi<sup>447</sup>), i *solidi* d'oro risalenti al V secolo esprimerebbero la lealtà nei confronti dell'impero – d'Oriente in particolare: la composizione è stata infatti realizzata evitando accuratamente l'inserimento di *solidi* conati a nome di imperatori d'Occidente ritenuti illegittimi da

---

<sup>446</sup> Cfr. M. Richter, *Wozu hatte Childerich einen Siegelring?*, in D. Hägermann et al., *Akkulturation*, pp. 359-366.

<sup>447</sup> Si pensi a questo proposito alla leggenda delle origini troiane dei Franchi, testimoniata sia da Fredegario (*Chron.* 2.4-6, 8-9; 3.2.9, ed. B. Krusch, MGH SRM 2) che dal *Liber historiae Francorum* (1-4, ed. B. Krusch, MGH SRM 2); cfr. su questo A. Giardina, *Le origini troiane dall'impero alla nazione*, in *Morfologie sociali e culturali*, pp. 177-209; E. Ewig, *Troiamythos und fränkische Frühgeschichte*, in Geuenich, *Franken und Alemannen*, pp. 1-30; A.C. Murray, *Reinhard Wenskus on 'Ethnogenesis', Ethnicity, and the Origin of the Franks*, in A. Gillett (ed.), *On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout 2002, pp. 39-68.

parte di Costantinopoli, come Maggioriano e Libio Severo. Se questo è vero, le monete della tomba di Childerico affermerebbero in maniera netta la legittimità politica del sovrano merovingio, così come quella del figlio e successore Clodoveo<sup>448</sup>.

In sintesi: fibula, anello e monete<sup>449</sup> concorrono a comporre l'immagine romana del re Childerico e della sua corte, in un momento in cui il disfacimento dell'impero in Occidente consentiva ai nuovi detentori del potere di appropriarsi del suo patrimonio simbolico. È il momento, insomma, di un ideale passaggio di consegne. Alla luce di queste considerazioni, non meraviglia che la figura di Childerico sia stata da molti interpretata in tutto e per tutto come quella di ufficiale romano e solo in minima parte come quella di un capo barbarico<sup>450</sup>. Tuttavia questa ricostruzione ha necessariamente dovuto sottovalutare l'importanza degli elementi dissonanti presenti nel corredo funebre di Childerico, i quali spingono in tutt'altra direzione.

5.

In particolare, un gruppo di oggetti è stato variamente interpretato: si tratta di alcune *appliques*, bottoni e fibule realizzati con la tecnica della decorazione a smalto detta del *cloisonné*, che per Böhner andrebbero considerati come parte dei finimenti del cavallo di Childerico; a questa serie di oggetti andrebbe poi aggiunta una trentina di api d'oro che Böhner, sulla scorta di alcuni paralleli orientali, interpreta come una decorazione degli stessi finimenti<sup>451</sup>. Ma non è tutto: dalla relazione di Chifflet sappiamo infatti che all'interno della tomba di Childerico fu rinvenuta anche una sorta di

---

<sup>448</sup> S. Fischer, L. Lind, *The Coins in the Grave of King Childeric*, in *Journal of Archaeology and Ancient History* 14 (2015), pp. 3-36.

<sup>449</sup> A questo insieme di oggetti va forse aggiunta anche una piccola sfera in cristallo di rocca che potrebbe aver fatto parte, in origine, dello scettro del sovrano franco (cfr. Fischer, Lind, *Coins*, p. 7; Quast, *Fundkatalog*, p. 178). Altri sostengono invece che questa sfera vada in realtà interpretata come un tipo di gioiello con funzione apotropaica (cfr. Böhner, *Childeric*, p. 456), da attribuire al corredo di una sepoltura femminile adiacente a quella di Childerico. In effetti, nel corso dello scavo del 1653, accanto allo scheletro del re franco fu rinvenuto anche il frammento di una calotta cranica di piccola taglia, appartenente forse al corpo della moglie di Childerico, Basina; se così fosse, andrebbe in qualche modo spiegato perché oltre alla sfera e alla punta di un ago d'oro nessun altro oggetto del corredo funerario femminile sia stato ritrovato (cfr. Kazanski, Périn, *Mobilier funéraire*, p. 20: «On ne peut cependant rejeter la double hypothèse d'une violation antérieure de cette sépulture ou de sa fouille très partielle lors de la découverte de la tombe de Childéric»). Non si può inoltre del tutto escludere che la calotta cranica e i pochi oggetti femminili appartengano a una sepoltura di età successiva, eseguita nelle vicinanze di quella del re franco e mischiata parzialmente ad essa durante gli scavi seicenteschi.

<sup>450</sup> Cfr. ad esempio K.F. Werner, *Histoire de la France, I: Les origines (avant l'an mil)*, Paris 1984, pp. 302; 314; S. Lebecq, *Two faces of King Childeric: History, archaeology, historiography*, in W. Pohl, M. Diesenberger (Hrsg.), *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, Wien 2002, p. 121; Berndt, *Rex Francorum*, p. 176. Recentemente H. Steuer, *Vom Großgrabhügel zum Grab in der Kirche – Wandel der Jenseitsvorstellungen und der memoria im Frühmittelalter*, in J. Jarnut et al. (Hrsg.), *Gräber im Kirchenraum. 6. Archäologisch-historisches Forum*, Paderborn 2015, p. 18, è arrivato ad affermare che un generale dell'impero come Childerico doveva probabilmente già essere diventato cristiano; tale affermazione è in ogni caso priva di fondamento.

<sup>451</sup> Böhner, *Childeric*, pp. 455-457.

maschera o pendente in oro a forma di testa taurina. Il decano della chiesa di Saint-Brice, Gilles Patte, che supervisionò l'inizio dei lavori di scavo, assicurò all'arciduca d'Asburgo, in visita a Tournai pochi mesi dopo la scoperta della tomba, che egli stesso aveva trovato lo strano oggetto fissato sulla fronte di uno scheletro di cavallo e lo aveva prelevato dalla cavezza di cui questo era ancora fornito<sup>452</sup>. In effetti, come riferisce anche Chifflet in base alle informazioni ricevute dal figlio Jean, canonico a Tournai e lui pure presente allo scavo, accanto al corpo di Childerico furono ritrovati i resti di quello che con ogni probabilità doveva essere il cavallo da guerra (*equus bellator*) del re franco<sup>453</sup>. La descrizione sembra lasciare pochi dubbi: insieme con gli oggetti personali di Childerico simboli del suo potere militare e politico, nella tomba, adagiato accanto al corpo del sovrano, venne sepolto anche il suo cavallo, bardato di tutto punto, probabilmente dopo essere stato ucciso davanti al feretro del padrone.

Questa circostanza sembra rendere necessario un ridimensionamento dell'immagine romana di Childerico. Le sepolture di cavalli, infatti, piuttosto comuni nell'Europa centrale ed orientale e associate in particolar modo alla cultura nomadica dei cavalieri delle steppe, risultano invece estranee agli usi e alle tradizioni ellenistico-romane e in un certo senso incompatibili con il cerimoniale funebre di un generale dell'impero – proprio per la loro connotazione inequivocabilmente barbarica<sup>454</sup>.

Benché il dettagliato resoconto di Chifflet attesti la presenza nella tomba del cavallo personale del re, la successiva scomparsa dei resti dell'animale e di gran parte dei reperti riconducibili alla sua bardatura ha tuttavia condotto alcuni studiosi a mettere seriamente in dubbio non soltanto la funzione originaria degli oggetti considerati parte dei finimenti, ma la presenza stessa del cavallo di Childerico. Nella sua opera del 1859, ad esempio, l'abate e storico francese Cochet negò ogni validità all'informazione riguardante la posizione all'interno della tomba del pendente a forma di testa taurina che il decano Patte asserì di aver tolto lui stesso dal cranio del cavallo ritrovato a fianco del corpo di Childerico. Senza accusarlo apertamente di volontaria mistificazione, l'abate Cochet si disse tuttavia sicuro dell'errore del decano e avanzò un'interpretazione completamente diversa dello strano pendaglio, considerandolo come una sorta di amuleto personale del sovrano, da appendere alla cintura o alla stoffa dell'abito<sup>455</sup>.

Più recentemente, Joachim Werner ha rifiutato in blocco la possibilità di una sepoltura equina adiacente a quella di Childerico e ha respinto decisamente l'ipotesi – proposta da Chifflet e accettata anche da altri (tra cui Böhner) – di considerare alcuni degli oggetti ritrovati nella tomba

---

<sup>452</sup> Chifflet, *Anastasis*, p. 142: *ex equi Regij fronte pendulum ... qui illud e capistro exemit.*

<sup>453</sup> Chifflet, *Anastasis*, p. 225: *inventae sunt eius reliquiae, capitis ossa, dentes, maxillae et ferrea solea.*

<sup>454</sup> Cfr. D. Quast, *Der Grabbau*, in Id., *Das Grab des fränkischen Königs Childerich*, p. 161.

<sup>455</sup> Abbé Cochet, *Le tombeau de Childéric I<sup>er</sup>, roi des Francs, restitué à l'aide de l'archéologie*, Paris 1859, pp. 294-297.

come parte dei finimenti del cavallo<sup>456</sup>: in particolare, le trenta api d'oro che secondo Chifflet dovevano costituire la decorazione della bardatura equina sono state invece considerate da Werner come un ornamento del mantello di Childerico (e così le interpretò anche Napoleone, che le fece rappresentare sul mantello indossato in occasione della propria incoronazione come simbolo di regalità contrapposto al giglio della monarchia francese<sup>457</sup>). Secondo Werner, tanto le api quanto il pendente a forma di testa di toro andrebbero dunque interpretati come una decorazione del vestiario del re, presumibilmente del suo mantello.

Si tratta come si può ben vedere di una questione di non poco conto per l'interpretazione della figura di Childerico – e dei membri della corte che ebbero parte nell'allestimento delle esequie, tra i quali certamente Clodoveo. Nel caso in cui si accetti la presenza nella tomba di una sepoltura equina, l'immagine del re barbarico convertito alla *civilitas* romana dovrà infatti essere almeno in parte rivista; in caso contrario, l'immagine romana di Childerico risulterebbe sostanzialmente confermata. La scomparsa dei resti dell'animale sembrava condannare la questione a rimanere irrisolta; ma una scoperta degli anni Ottanta del secolo scorso ha impresso una svolta decisiva al dibattito.

6.

Nel 1983, in occasione dei 330 anni dal ritrovamento della tomba di Childerico, vennero intrapresi nuovi scavi nell'area del quartiere Saint-Brice, sotto la direzione di Raymond Brulet. In prossimità della sepoltura regale furono così riportate alla luce tre grandi fosse contenenti complessivamente ventuno cavalli – sette nella prima, quattro nella seconda, dieci nella terza. Gli scavi hanno inoltre dimostrato che la tomba di Childerico, contrariamente a quanto si era fino ad allora ritenuto, non costituiva affatto una sepoltura isolata, ma era stata impiantata ai bordi di un cimitero preesistente ancora in uso al momento della morte del sovrano; la posizione periferica rispetto al nucleo principale della necropoli tardoantica si era resa necessaria per garantire al fastoso funerale lo spazio sufficiente<sup>458</sup>.

Ma non è tutto: la distanza tra la tomba di Childerico e le fosse contenenti i corpi dei cavalli suggerisce che sopra la sepoltura del sovrano venne innalzato un enorme tumulo di una trentina di

---

<sup>456</sup> J. Werner, *Neue Analyse des Childerich-Grabes*, in *Rheinische Vierteljahrsblätter* 35 (1971), pp. 43-46; Id., *Childerichs Pferde*, in H. Beck, D. Ellmers, K. Schier (Hrsg.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, RGA-E Band 5, Berlin-New York 1992 p. 150.

<sup>457</sup> James, *Franks*, p. 61.

<sup>458</sup> Cfr. R. Brulet *et al.*, *Archéologie du quartier Saint-Brice à Tournai*, Catalogue d'exposition, Tournai 1986; R. Brulet (éd.), *Les fouilles du Quartier Saint-Brice à Tournai, II. L'environnement funéraire de la sepulture de Childéric*, Louvain-La-Neuve 1991; R. Brulet, *Tournai und der Bestattungsplatz um Saint-Brice*, in von Welck, *Die Franken*, pp. 163-170; Id., *La tombe de Childéric et la topographie funéraire de Tournai à la fin du V<sup>e</sup> siècle*, in Rouche, *Clovis*, pp. 59-75.

metri di diametro, la cui mole doveva sicuramente risaltare nel panorama pianeggiante delle rive dello Schelda e imporsi alla vista del viaggiatore che percorreva l'adiacente strada romana<sup>459</sup>.

Le ricerche sembrano confermare l'esistenza di una precisa relazione tra la tomba di Childerico e le fosse contenenti gli scheletri dei cavalli. La datazione al radiocarbonio indica che l'inumazione degli animali fu eseguita in un periodo compreso tra il 460 e il 520 d.C., una datazione dunque compatibile con la sepoltura di Childerico del 481/2. Gli scheletri dei cavalli, inoltre, non mostrano alcun segno patologico che suggerisca una morte in battaglia o per malattia: molto più probabilmente gli animali furono uccisi tutti nello stesso momento – sgozzati o soffocati – e seppelliti subito dopo in prossimità del tumulo di Childerico<sup>460</sup>.

Anche la scelta degli esemplari inumati sembra essere stata condotta seguendo un criterio di selezione in quanto tutte le classi d'età vi sono rappresentate: su ventuno cavalli si contano infatti quattro puledri, sei cavalli adulti tra i sei e i nove anni, otto di circa dieci anni e tre cavalli più anziani tra i quindici e i diciott'anni. Nonostante alcune incertezze nel determinare il sesso di alcuni individui, la popolazione maschile è senza dubbio la meglio rappresentata<sup>461</sup>, in particolare la categoria dei castrati<sup>462</sup>. È possibile ipotizzare che i cavalli inumati nelle fosse in prossimità della tomba di Childerico provenissero dall'allevamento privato del sovrano merovingio<sup>463</sup>.

Se la connessione tra il tumulo reale e le circostanti sepolture equine non può dunque essere messa in dubbio, anche la notizia della presenza di uno scheletro di cavallo all'interno della tomba di Childerico non appare più così improbabile. La straordinaria scoperta delle tre fosse ha così portato a rivalutare la testimonianza di Chifflet e a considerare come appartenenti al cavallo personale di Childerico i resti ossei di cui il medico e antiquario francese parla nella sua relazione<sup>464</sup>. Childerico è stato certamente sepolto insieme con la propria cavalcatura all'interno di un gigantesco tumulo circondato da tre fosse contenenti i corpi di almeno ventuno cavalli, uccisi e sepolti in occasione della cerimonia funebre. Resta da decifrare il significato di queste sepolture.

---

<sup>459</sup> Brulet, *La tombe de Childéric*, p. 75.

<sup>460</sup> Brulet, *La tombe de Childéric*, p. 73; D. Quast, *Chlodwig – Die Codes der Macht*, in Id., *Das Grab des fränkischen Königs Childerich*, p. 240, parla a questo proposito di un «blutiges, archaisches Ritual».

<sup>461</sup> Brulet, *La tombe de Childéric*, p. 72: «On enregistre six hongres, plus un probable, trois hongres ou étalons, cinq étalons, plus deux probables, une jument probable et trois adultes de sexe indéterminé. L'enfouissement des équidés de Tournai est très selectif».

<sup>462</sup> Il che non sorprende, dal momento che l'animale castrato diventa normalmente più grande, docile e manovrabile, quindi più adatto alla guerra, cfr. M.-J. Ghénne-Dubois, *Les sépultures de chevaux, I. Les sépultures*, in Brulet, *Les fouilles du Quartier Saint-Brice à Tournai*, II, p. 34.

<sup>463</sup> Brulet, *La tombe de Childéric*, p. 74.

<sup>464</sup> Cfr. Brulet, *La tombe de Childéric*, p. 74: «Ces fosses de chevaux peuvent donc être mises en relation avec la tombe royale et son rituel funéraire fastueux. La tête de cheval retrouvé dans la sépulture de Childéric correspond sans doute à sa monture personnelle»; Dierkens, *The Evidence of Archaeology*, p. 53; M.-A. Wagner, *Le cheval dans les croyances germaniques. Paganisme, christianisme et traditions*, Paris 2005, p. 232; Becher, *Chlodwig*, p. 136; Quast, *Grabau*, 162.

7.

È opinione condivisa tra gli studiosi che tanto le inumazioni collettive di cavalli quanto le sepolture privilegiate a tumulo non appartengano alle tradizioni funerarie della Gallia tardoantica – e più in generale dell'Occidente romano – e rappresentino invece un tratto tipico delle culture barbariche dell'Europa centrale e orientale.

In effetti, se in età romana le sepolture di cavalli sembrano caratterizzare in maniera prevalente il bacino danubiano, nei secoli V-VIII esse si diffondono anche nell'area compresa tra Reno, Elba e Danubio superiore, con una densità più marcata in Sassonia e Turingia. Per quanto riguarda la riva sinistra del Reno, le sepolture equine rimangono un fenomeno marginale, anche se è comunque possibile osservare una certa concentrazione nella valle della Schelda, fino alla Somme<sup>465</sup>. Benché situata in una zona periferica di questa particolare mappa, la tomba di Childerico rappresenta in tutto e per tutto un *unicum*, sia per le sue dimensioni ragguardevoli sia per l'alto numero di esemplari inumati, dal momento che nella maggior parte dei casi si ha invece a che fare con sepolture singole associate a un'inumazione umana – più raramente ancora con fosse contenenti due o tre animali per volta<sup>466</sup>. Per poter trovare qualcosa di paragonabile allo sfarzo principesco dispiegato a Tournai, dobbiamo cercare nei territori a destra del Reno e dell'Elba.

Il confronto più adatto è senza dubbio quello con l'enorme tumulo di Zuran, in Moravia, dalla sommità del quale nel 1805 Napoleone diresse la battaglia di Austerlitz. Il tumulo, di dimensioni gigantesche, aveva all'origine un diametro di 65 metri e un'altezza di 8-12 metri ed era inoltre ricoperto di pietre; al suo interno erano contenute due camere funerarie e otto sepolture di cavalli, sei collegate alla prima camera funeraria e due alla seconda (quest'ultima appartenuta a un personaggio femminile)<sup>467</sup>. Se la datazione di almeno una delle due tombe alla fine del IV o al principio del V secolo (360/370-400/410) fosse confermata, ci troveremmo qui davanti al più antico tumulo reale dell'Europa dell'età delle Grandi Migrazioni, precedente di circa settant'anni la tomba

---

<sup>465</sup> Cfr. A. Dierkens, C. Le Bec, P. Périn, *Sacrifice animal et offrandes alimentaires en Gaule mérovingienne*, in Lepetz, Van Andringa, *Archéologie du sacrifice animal*, pp. 280-281. Sul tema delle sepolture equine in Europa in età romana e nei primi secoli del Medioevo, cfr. soprattutto M. Müller-Wille, *Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter*, in *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek* 20-21 (1970-1971), pp. 119-248; J. Oexle, *Merowingerzeitliche Pferdebestattungen – Opfer oder Beigabe?*, in *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), pp. 122-172; M.-J. Ghenne-Dubois, *Les inhumations de chevaux et les trouvailles de Saint-Brice*, in Brulet, *Les fouilles du Quartier Saint-Brice à Tournai*, pp. 49-57; H. Steuer, *Pferdegräber*, in *RGA* 23 (2003), pp. 50-96.

<sup>466</sup> Müller-Wille, *Pferdegrab*, p. 186.

<sup>467</sup> Müller-Wille, *Les tombes royales et aristocratiques à tumuli*, in *Antiquité nationales* 29 (1997), pp. 250-251.

di Childerico<sup>468</sup>; in ogni caso, è evidente che tanto la sepoltura all'interno di una camera funeraria, quanto l'inumazione di un numero considerevole di cavalli e il tumulo di grandi dimensioni sono tutti elementi che accomunano strettamente la tomba reale di Zuran a quella di Childerico<sup>469</sup>.

Secondo Michel Kazanski e Patrick Périn, i tumuli reali dell'età delle Migrazioni non hanno degli antecedenti diretti nella tradizione funeraria occidentale – romana o germanica – ma derivano direttamente da forme e modelli provenienti dall'Europa orientale e dall'Asia. In particolare, il tumulo rappresenta la sepoltura tipica degli Unni, una sepoltura diffusasi grandemente in Europa centrale nel corso del V secolo a seguito dell'espansione del loro impero e del prestigio che cominciò ben presto a circondare le figure dei loro capi. Secondo quanto riferisce lo storico Giordane, il funerale di Attila si svolse effettivamente nelle immediate vicinanze del *tumulus* reale<sup>470</sup>, e quello che conosciamo delle tradizioni funerarie unne rende plausibile che il termine vada inteso nel senso specifico di collina funeraria anziché nel significato generico di sepoltura<sup>471</sup>.

Ma oltre che per la presenza di un tumulo, le tombe unne si caratterizzano anche per la presenza di sepolture equine, poste direttamente all'interno della camera funeraria o adiacenti ad essa<sup>472</sup>.

Secondo Kazanski, Périn e Müller-Wille, dunque, il costume della sepoltura dei cavalli si sarebbe diffuso presso le popolazioni sedentarie dell'Europa centrale e – più marginalmente – occidentale durante il IV e il V secolo a seguito dell'espansione dell'impero unno e del grande prestigio che i

---

<sup>468</sup> P. Périn, M. Kazanski, *La tombe de Childéric, le Danube et la Méditerranée*, in L. Verslype (éd.), *Villes et campagnes en Neustrie. Sociétés, Économies, Territoires, Christianisation. Actes des XXV<sup>e</sup> Journées Internationales de l'Archéologie Mérovingienne de l'A.F.A.M.*, Montagnac 2007, p. 32: «Il a donc pu servir, ainsi peut-être que d'autres, aujourd'hui disparus, de modèle à celui de Childéric».

<sup>469</sup> Müller-Wille, *Les tombes royales*, p. 251. Altri esempi di sepolture a tumulo paragonabili alla tomba di Childerico si trovano nella parte orientale del cimitero di Krefeld-Gellep, con alcune *tombes de chefs* databili al VI secolo e provviste di un tumulo del diametro di dieci metri e nella necropoli di Wünnenberg-Fürstenberg vicino a Paderborn in Westfalia, con svariate tombe a tumulo anch'esse del VI secolo; nella regione alamannica e bavarese s'incontrano poi altre tombe a tumulo, accostate a inumazioni di cavalli, databili intorno al 700: qui, però, è possibile che il modello per queste sepolture fosse il tumulo reale di Childerico, sebbene non si possa escludere, anche in questo caso, un'influenza orientale; cfr. Müller-Wille, *Les tombes royales*, pp. 248-250; A. Wiczorek, *Kirche und Staat – Der Weg ins christliche Abendland*, in von Welck et al., *Die Franken*, pp. 346-347.

<sup>470</sup> Jord., *Get.* 49.258: ... *postquam talibus lamentis est defletus, stravam super tumulum eius, quam appellant ipsi, ingenti commessatione concelebrant*. Un confronto con le lingue slave ha consentito ad alcuni studiosi di interpretare l'enigmatica parola *strava* come un termine tecnico indicante il banchetto funerario, in quanto la parola era ancora utilizzata con questo significato nel russo antico, mentre nel russo moderno e in ucraino essa significa "pasto". La proposta pare confermata dai resti di ossa di animali domestici e dai frammenti di ceramica ritrovati nei pressi di molti dei tumuli della steppa realizzati in età unna, che fanno effettivamente pensare allo svolgimento di banchetti funerari; cfr. Périn, Kazanski, *La tombe de Childéric*, pp. 32-33.

<sup>471</sup> Périn, Kazanski, *La tombe de Childéric*, p. 33.

<sup>472</sup> Scheletri interi o parziali di cavalli sono stati rinvenuti, ad esempio, nei tumuli 1 e 3 a Solončanka, negli Urali del Sud, a Sovhoz Kalinina in Crimea, a Engels-Pokrovsk e Verhne-Pogromnoe sul Volga, a Vozdvizenskaja nel Caucaso; resti di cavalli sono stati ritrovati anche all'interno o nei pressi di sepolture prive di tumulo come a Zelenokumsk nel Caucaso del Nord, Beljaus in Crimea, Straše sul Danubio, Staraja Igren' sul Dniepr, Pavlovka-Sulin sul Don; cfr. Périn-Kazanski, *La tombe de Childéric*, p. 33.

modelli di vita orientali andarono acquisendo presso le *élites* guerriere<sup>473</sup>. Gli stessi autori ritengono poi che l'adozione dei modi di sepoltura propri di una cultura nomadica rinvenibili nella tomba di Childerico possa essere ricondotta al lungo esilio di otto anni che egli avrebbe trascorso in Turingia alla corte del re Bisino e di sua moglie Basina per sfuggire alla vendetta dei nobili franchi, indignati per l'oltraggio perpetrato nei confronti delle loro figlie. Una volta richiamato in patria, Childerico fu presto raggiunto dalla stessa Basina che, abbandonato il marito, decise di sposare il re franco; dalla loro unione sarebbe nato Clodoveo<sup>474</sup>.

La componente romanzesca del racconto di Gregorio è evidente, non manca neppure il dettaglio dell'amico fedele rimasto in patria a calmare le acque e incaricato di far pervenire al re un segnale – nello specifico la metà di un *solidus* d'oro – per il rientro. Non c'è ragione però di dubitare del fatto che Childerico abbia potuto trascorrere alcuni anni in Turingia e che da qui provenisse anche sua moglie Basina<sup>475</sup>. Come detto, la Turingia è una delle tre aree (insieme a quelle renana e danubiana) dove tra V e VI secolo la pratica dell'inumazione dei cavalli risulta più diffusa, circostanza che non stupisce dato che essa si trova al centro dell'Europa continentale, dunque maggiormente esposta agli influssi provenienti dall'Est europeo e dall'Asia: «[o]n s'expliquerait ainsi que Childéric ait pu acquérir aux contacts des Thuringiens ou de leurs voisins d'Europe centrale divers équipements guerriers ou accessoires vestimentaires, notamment cloisonnés, retrouvés dans sa tombe, ainsi qu'avoir eu connaissance des fastes funéraires en usage dans les cours royales des grandes puissances de l'Est»<sup>476</sup>.

---

<sup>473</sup> Périn, Kazanski, *La tombe de Childéric*, p. 34: «Ainsi nous avons toutes les raisons de penser que les pratiques funéraires attestées dans la tombe de Childéric reflètent des influences de l'Est barbare, parvenues en Europe occidentale par le Danube moyen»; cfr. anche Müller-Wille, *Les tombes royales*, p. 245; Id., *Zwei religiöse Welten: Bestattungen der fränkischen Könige Childerich und Chlodwig*, in *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz)*, Stuttgart 1998, p. 17.

<sup>474</sup> Greg. Tur., *HF* 2.12: *Childericus vero, cum esset nimia in luxuria dissolutus et regnaret super Francorum gentem, coepit filias eorum stuprose detrahere. Illique ob hoc indignantes, de regnum eum eieciunt. Conperto autem, quod eum etiam interficere vellent, Thoringiam petiit ... Abiens ergo in Thoringiam, apud regem Bysinum uxoremque eius Basinam latuit. ... Ille [scil. Childericus] vero certa cognoscens inditia, quod a Francis desideraretur, ipsis etiam rogantibus, a Thoringia regressus, in regno suo restitutus. His ergo regnantibus, simul Basina illa, quam supra memoravimus, relicto viro suo, ad Childericum venit. ... At ille gaudens eam sibi in coniugio copulavit. Quae concipiens, peperit filium vocavitque nomen eius Chlodovechum. Hic fuit magnus et pagnatur egregius.*

<sup>475</sup> Cfr. *PLRE* II, p. 285; Becher, *Chlodwig*, p. 125, ritiene che Bisino potesse essere in realtà il padre o il nonno di Basina. E. Ewig, *Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus*, in *Francia* 18/1 (1991), p. 49 è invece dell'opinione che l'episodio sia una leggenda poco credibile, ideato per giustificare il matrimonio di Childerico con Basina. Tuttavia, come nota Wood, *Merovingian Kingdoms*, pp. 37-38, secondo Gregorio di Tours i Franchi, provenienti dalla Pannonia, si dotarono dei propri *reges criniti* scelti dalle famiglie più nobili in Turingia e Clodione – il primo membro della famiglia la cui esistenza sembra certa – governò all'inizio *Dispargum* (*HF* 2.9) in territori turingio, perciò «it is possible that the Merovingian family did originate in the east of Frankish territory».

<sup>476</sup> Périn, Kazanski, *La tombe de Childéric*, p. 35; cfr. anche Müller-Wille, *Zwei religiöse Welten*, pp. 17-18; Wiczorek, *Kirche und Staat*, p. 346: «Die Angehörigen des Königs, ... vor allem die Frau Childerics,

Questa interpretazione consente dunque di leggere un'influenza orientale tanto nelle sepolture a tumulo quanto nelle inumazioni di cavalli presenti in Europa centrale e occidentale all'epoca delle Grandi Migrazioni; ma una derivazione semplice e diretta di queste pratiche da un unico modello non pare essere, a una più attenta analisi, del tutto convincente: numerosi indizi suggeriscono l'esistenza di un altro tipo di dinamica, assai più complessa.

8.

Le tombe a tumulo non rappresentano una caratteristica esclusiva della cultura nomadica, tutt'altro: esse sono un tratto tipico della tradizione funeraria antica, diffuse dal Mediterraneo alla penisola scandinava. Basterà qui citare la tomba di Agamennone a Micene, quelle dei reali macedoni a Verghina o le numerose tombe a tumulo scoperte in territorio etrusco, le quali servirono probabilmente da modello anche per analoghe costruzioni funerarie di età romana, come quelle ancora presenti lungo la Via Appia o lo stesso mausoleo di Augusto<sup>477</sup>.

Sepolture a tumulo sono rintracciabili anche nell'Europa centrale e settentrionale a partire almeno dalla prima età del Bronzo; sebbene la pratica sia poi stata in larga parte abbandonata entro l'inizio della successiva età del Ferro, essa continuò tuttavia a essere impiegata in alcune zone marginali del continente europeo, come la Britannia e il Nord-Est della Francia, dove tombe a tumulo continuarono a essere realizzate per tutta l'epoca di Halstatt (IX-VI sec. a.C.) e di La Tène (VI-I sec. a.C)<sup>478</sup>.

La medesima tipologia ricominciò a essere estensivamente impiegata durante i primi secoli dell'impero romano, soprattutto in Britannia, nell'area belgica della Gallia, nella regione di Treviri, in alcune regioni danubiane e in Tracia<sup>479</sup>. Non sembra ci possano essere dubbi sul fatto che la causa di questa nuova popolarità sia da ricercarsi in primo luogo nell'influenza che i modelli romani esercitarono in queste regioni, tanto che per alcuni esempi è possibile addirittura ipotizzare che i

---

Basina, trafen die Entscheidung für die prunkvolle Bestattungsform, wie sie im Heimatland Basinas, in Thüringen, den Vornehem zukam. Den Thüringern war diese Sitte wiederum von den asiatischen Reitervölkern vermittelt worden»; Dierkens, P. Périn, *The 5<sup>th</sup>-century advance of the Franks*, pp. 182-183; M. Kazanski, P. Périn, *La tombe de Childéric: un tumulus oriental?*, in F. Baratte, V. Déroche, C. Jolivet-Lévy, B. Pitarakis (éd.), *Mélanges Jean-Pierre Sodini (Travaux et Mémoires XV, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance)*, Paris 2005, p. 295; Berndt, *Rex Francorum*, pp. 181-182; G. Halsall, *Beyond the Northern Frontiers*, in Rousseau, *Companion to Late Antiquity*, p. 418, ricorda la partecipazione dei Turingi alla battaglia dei Campi Catalaunici nello schieramento attilano.

<sup>477</sup> J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, London 1971, pp. 143-144.

<sup>478</sup> Toynbee, *Death and Burial*, p. 179-180.

<sup>479</sup> Cfr. M. Amand, *La réapparition de la sepulture sous tumulus dans l'Empire romain*, in *L'Antiquité classique* 56 (1987), pp. 162-182, oltre che la mappa (fig. 1) in Id., *De Gallo-Romeinse tumuli*, Tongeren 1985.

costruttori provinciali avessero a disposizione dei veri e propri manuali di architettura composti in Italia o in qualche altra regione dell'Europa meridionale<sup>480</sup>.

Tuttavia, in molte delle regioni che abbiamo sopra citato, i tumuli sepolcrali dell'età del Bronzo e del Ferro dovevano costituire un elemento architettonico rilevante ben prima dell'arrivo di Roma – monumenti imponenti che si innalzavano su queste terre di pianura nei quali gli abitanti potevano riconoscere un legame diretto con il proprio passato<sup>481</sup>. Benché non si possa certo parlare in questi casi di una pura e semplice continuità di tradizioni funerarie – nell'area di Tongres, ad esempio, trecento anni intercorrono tra l'ultimo tumulo dell'età del Ferro e il primo tumulo di età romana, senza contare le differenze strutturali tra i due tipi<sup>482</sup> – è difficile che la presenza di tumuli preistorici non abbia giocato un ruolo nella ripresa di questo modello in epoca romana, per esempio fornendo all'*élite* terriera che se ne appropriò uno strumento simbolico di affermazione dopo i cambiamenti avvenuti a seguito della conquista: è assai probabile infatti che una delle motivazioni principali per il recupero di questo tipo di sepoltura fosse proprio l'intenzione di esprimere e sostenere il diritto ereditario al possesso della terra, mediante un collegamento diretto ed efficace con il passato quasi mitico della regione – oltre che per rafforzare la coesione del tessuto sociale che in quel passato si riconosceva<sup>483</sup>.

Le influenze culturali provenienti da Sud – in particolare dall'Italia e da Roma – anziché cancellare per sempre questa antica tipologia funeraria, furono quindi in un certo senso responsabili del suo recupero, soprattutto in quelle aree marginali e di più recente conquista – come la Gallia belgica, la Britannia, le regioni danubiane – dove il sostrato culturale pre-romano si dimostrò particolarmente resiliente. Per un'alchimia piuttosto singolare, dunque, uno stile funerario tipicamente italico e romano funse da reagente per la ricomparsa di una tradizione autoctona, che se poteva richiamare

---

<sup>480</sup> Toynbee, *Death and Burial*, p. 184.

<sup>481</sup> Toynbee, *Death and Burial*, p. 180: «There was, then, in certain regions some slight thread of temporal continuity linking the prehistoric with the Roman-age tumuli. At the opening of our era the 'barrows' of the early Bronze Age ... would obviously have been far more conspicuous and imposing features of the British and continental landscapes than they are today – features that could still invite imitation on an extensive scale, even after passage of many centuries, given some special stimulus».

<sup>482</sup> L. Crowley, *Creating a Community: The Symbolic Role of Tumuli in the Villa Landscape of the Civitas Tungrorum*, in M. Driessen *et al.* (eds.), *TRAC 2008: Proceedings of the Eighteenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Amsterdam 2008*, Oxford 2009, p. 115.

<sup>483</sup> Crowley, *Creating a Community*, pp. 119-122, soprattutto p. 120: «The tumuli represented an emerging community of peers, of social climbers using a mixture of Roman and ancient local symbolism to assert their claims on territory, display the establishment of a dynasty, the stability of the area and their membership of an upwardly mobile privileged group». Cfr. anche C. Massart, *Caractérisation des tumulus gallo-romains de Hesbaye (cité des Tongres): structures architecturales, funéraires et rituelles*, in *Latomus* 66/1 (2007), pp. 41-66.

agli occhi di alcuni osservatori l'immagine dei contemporanei modelli romani, dal punto di vista di altri osservatori era invece la prova di una continuità ideale e ininterrotta con il proprio passato<sup>484</sup>.

In Belgio sono stati censiti più di trecento tumuli, concentrati soprattutto nell'area a nord della Mosa e intorno alla città di Tongres; la loro dimensione è notevole, con diametri che vanno da dieci fino a più di quaranta metri e fino a più di dieci metri di altezza. La gran parte è datata al II sec. d.C.; le sepolture al loro interno risultano essere – senza eccezioni – delle cremazioni, spesso accompagnate da ricchi corredi funebri. Ad Antoing, sulla riva destra della Schelda, a meno di dieci km da Tournai, si ergeva (prima di essere livellato) un tumulo del diametro di trenta metri, provvisto di un enorme muro di contenimento composto da grandi blocchi di pietra, poggiati su profonde e ampie fondamenta<sup>485</sup>. Soltanto dieci km da Tournai: è probabile che Childerico lo abbia visto. A fianco dell'enorme tumulo venne impiantato nel VI secolo un cimitero franco, di cui sono rimaste alcune tombe; nello stesso livello archeologico fu ritrovato anche lo scheletro sepolto di un cavallo, di piccola taglia<sup>486</sup>.

9.

Come le sepolture a tumulo, anche le inumazioni di cavalli (o di resti di cavallo) risultano presenti in Europa fin da un'epoca molto remota, non soltanto nelle regioni danubiane, ma anche nei territori più occidentali. Sepolture equine risalenti all'età del Bronzo sono documentate soprattutto in Europa centrale, spesso associate a sepolture umane; l'uso continua anche dopo, durante l'epoca di Halstatt<sup>487</sup>. Nel periodo pre-romano di La Tène, tombe di cavalli risultano distribuite soprattutto tra la Gallia orientale e la Germania meridionale, circostanza che fa pensare possa trattarsi di un costume piuttosto comune tra le popolazioni celtiche<sup>488</sup>. A Gondole, vicino a Clermont-Ferrand, per esempio, è stata ritrovata una fossa contenente i corpi di otto uomini e otto cavalli, adagiati sull'asse S-N, il viso orientato verso est. Nessuno scheletro mostra segni di ferite mortali. Nelle vicinanze è

---

<sup>484</sup> Cfr. I. Morris, *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992, p. 51: «we should assume that provincials would interpret their mounds in the first century at least as much as in terms of their own history as of official Roman symbolism»; così anche Toynbee, *Death and Burial*, pp. 180-181; opinioni analoghe espresse anche da A. Wigg, *Barrows in northeastern Gallia Belgica: cultural and social aspects*, in M. Struck (Hrsg.), *Römerzeitliche Gräber als Quellen zu Religion, Bevölkerungsstruktur und Sozialgeschichte*, Mainz 1993, p. 379; H. Eckardt, *Roman Barrows and their Landscape Context: a GIS Case Study at Bartlow, Cambridgeshire*, in *Britannia* 40 (2009), p. 84.

<sup>485</sup> Toynbee, *Death and Burial*, pp. 183-184.

<sup>486</sup> J.S. de Laet et al., *Archéologie 1954*, 2, in *L'Antiquité Classique* 23/2 (1954), pp. 446-447.

<sup>487</sup> Steuer, *Pferdegräber*, p. 68; Müller-Wille, *Pferdegrab und Pferdeopfer*, p. 180.

<sup>488</sup> Sepolture di cavalli in relazione a sepolture umane sono state ritrovate a Forchheim, Ihringen am Kaiserstuhl, Wettolsheim im Elsaß, Nanteuil-sur-Aisne (per questa sepoltura contenente i resti di un cavallo e di due uomini, cfr. anche il cap. precedente), Varennes-sur-Seine, Chevrières, Pontpoint, Mondeville (cfr. Steuer, *Pferdegräber*, p. 70).

stata inoltre rinvenuta un'altra sepoltura umana e una fossa con all'interno lo scheletro di dieci cavalli<sup>489</sup>.

Il costume di seppellire cavalli (ma anche altri animali) a scopo rituale continua in Gallia anche nei primi tempi del dominio romano: si è già parlato nel precedente capitolo dell'eccezionale sepoltura collettiva di Vertault (Borgogna-Franca Contea), con circa quaranta cavalli, databile con tutta probabilità al I sec. d.C. Gli animali, tutti di sesso maschile, furono seppelliti rispettando un'orientazione precisa (con la testa rivolta a sud) e i segni sulle ossa sono compatibili con un abbattimento volontario: «[i]l s'agit donc de sujets sacrifiés, dont la viande n'a pas été consommée»<sup>490</sup>.

A Sogny-aux-Moulins, nel dipartimento della Marna, non lontano da Reims, sono state rinvenute ventisei fosse contenenti i corpi di ventisette cavalli e alcuni altri animali (cani e caprini), datati al II sec. d.C. e accompagnati da alcuni oggetti, tra cui vasi, monete e una decina di coltelli. Per quanto riguarda i cavalli, si tratta di soggetti giovani, di 1-2 anni di età, il cui scheletro risulta ben conservato; la cura con cui stati deposti i loro corpi e la presenza di quelle che appaiono essere offerte votive spinge a ritenere che si sia trattato anche in questo caso di un sacrificio eseguito al termine di un rito<sup>491</sup>. Al III sec. d.C. risale invece il sito di Vassimont-et-Chapelaine, anch'esso nel dipartimento della Marna, nel quale sono stati rinvenuti gli scheletri di almeno otto cavalli e dieci cani, sepolti in cinque fosse diverse. Anche in questo caso la giovane età degli esemplari inumati rende improbabile che la loro morte sia avvenuta per cause naturali; la scoperta di un frammento di vaso associato alle inumazioni sembra inoltre confermare che si abbia anche qui a che fare con delle sepolture rituali<sup>492</sup>.

---

<sup>489</sup> Steuer, *Pferdegräber*, pp. 69-70.

<sup>490</sup> Lepetz, Méniel, *Les dépôts d'animaux*, p. 160.

<sup>491</sup> Lepetz, Méniel, *Les dépôts d'animaux*, pp. 156-157; Müller-Wille, *Pferdegrab und Pferdeopfer*, p. 170; Steuer, *Pferdegräber*, pp. 70-71.

<sup>492</sup> Lepetz, Méniel, *Les dépôts d'animaux*, p. 156; Steuer, *Pferdegräber*, p. 70. Il caso di Evreux (Normandia) è più complesso. In una sezione di una necropoli gallo-romana sono state ritrovate una settantina di sepolture umane, datate al II-III sec. d.C., in stretta associazione con resti equini – soprattutto teste o tronchi, ma anche scheletri interi – interrati il più delle volte nelle stesse fosse contenenti i corpi umani, con i quali si trovavano perciò a contatto diretto. Singolare è anche la posizione, assolutamente atipica, nella quale è stata ritrovata la gran parte dei cadaveri umani: faccia a terra, braccia alzate o scomposte, gambe raccolte. L'ipotesi che è stata avanzata per cercare di decifrare un insieme così particolare è stata quella di considerare questa parte del cimitero come una sorta di grande fossa comune, un luogo in cui erano gettati e sepolti i cadaveri di uomini (mendicanti, stranieri) e animali di cui la città desiderava disfarsi. Ma come spiegare, ad esempio, il ritrovamento dello scheletro di un uomo la cui testa risulta stretta tra i crani di due cavalli, posti l'uno in posizione speculare all'altro? Certo è necessario in questo caso supporre una manipolazione volontaria, probabilmente a scopo rituale. Su Evreux, cfr. S. Lepetz *et al.*, *Le site antique du «Clos au Duc» à Évieux (Eure). Sépultures de privilégiés ou trous à ordures?*, in A. Gardeisen, E. Furet, N. Boulbes (éd.), *Histoire d'équidés: des textes, des images et des os*, Montpellier 2008, pp. 53-54; T. Gaitzsch, *Das Pferd bei den Indogermanen. Sprachliche, kulturelle und archäologische Aspekte*, Berlin 2011, pp. 189-190: «Gegen die

10.

La sepoltura di Childerico non rappresenta dunque un caso isolato in territorio gallico. Sepolture a tumulo e inumazioni di cavalli risultano infatti presenti in Gallia fin da un'epoca remota e continuano ad essere documentate anche nei secoli dell'impero romano – le prime, in particolare, nell'area belgica e in quella renana; le seconde in diversi punti della Gallia ma con una concentrazione più marcata nelle regioni settentrionali (soprattutto per quel che riguarda le sepolture collettive). L'origine di questi costumi non potrà pertanto essere ricercata nell'arrivo in Occidente di pratiche orientali nell'età delle Migrazioni, dal momento che essi sono documentati già a partire da un periodo storico precedente<sup>493</sup>.

Con ciò non si vuole certo sostenere che il repertorio simbolico della tomba di Childerico sia da ricondurre esclusivamente a una tradizione occidentale; questo non sarebbe possibile prima di tutto perché sepolture a tumulo e inumazioni di cavalli non compaiono mai insieme – cioè nello stesso contesto funerario – in territorio gallico, mentre risultano assai frequenti nelle regioni danubiane e nelle steppe eurasiatiche, con enormi tumuli contenenti corredi principeschi e decine di cavalli sacrificati<sup>494</sup>.

Si può piuttosto provare a ipotizzare che la tomba di Childerico (il più occidentale tra tutti i tumuli reali dell'età delle Migrazioni) si collochi in un certo senso a metà strada tra due tradizioni, una propria delle popolazioni nomadiche delle steppe, e una sviluppatasi più o meno autonomamente (anche se con probabili afflussi orientali a partire almeno dall'epoca di Halstatt<sup>495</sup>) nell'Europa centrale e occidentale. È evidente che la forza di questo sostrato era in parte andata perduta in Gallia dopo quattro secoli di dominazione romana; ma esso resisteva tenacemente nella parte nord-orientale della regione, in particolare nell'area belgica, dove a una romanizzazione più tardiva si sommavano la vicinanza e i continui scambi con le popolazioni al di là del *limes*. Non è un caso che proprio qui si ritrovi una delle maggiori concentrazioni di tumuli sepolcrali dell'età imperiale – i quali, se è vero che furono eretti anche a seguito dell'influenza dei contemporanei modelli italici,

---

Möglichkeit, dass es sich um ein Massengrab für Opfer einer Epidemie handelt, spricht, dass das Grab "mit einer gewissen Sorgfalt ausgehoben" worden ist».

<sup>493</sup> Cfr. Müller-Wille, *Pferdegrab und Pferdeopfer*, p. 176.

<sup>494</sup> All'interno del grande tumulo (*kurgan*) di Arzan (VIII sec. a.C.), dal diametro di un centinaio di metri, sono stati ad esempio ritrovati i cadaveri di almeno 160 cavalli sacrificati. In esso erano anche contenute le spoglie di un principe e di una principessa, insieme a quelle di otto persone del loro seguito; per questo e altri esempi centro-asiatici, cfr. Steuer, *Pferdegräber*, pp. 58-59; R. Rolle, *The World of the Scythians*, Berkeley-Los Angeles 1989, pp. 38-46; sull'associazione di tumuli e sepolture equine, cfr. P. Kmet'ová, *The spectacle of the horse: On Early Iron Age burial customs in the Eastern-Alpine Hallstatt region*, in *Archaeological Review from Cambridge* 28/2 (2013), pp. 67-81; S. Lepetz, *Horse sacrifice in a Pazyryk culture kurgan: the princely tomb of Berel' (Kazakhstan). Selection criteria and slaughter procedures*, in *Anthropozoologica* 48/2 (2013), pp. 309-321. Del sacrificio dei cavalli presso gli Sciti parla, come noto, anche Erodoto (4.60).

<sup>495</sup> Steuer, *Pferdegräber*, p. 61.

dovevano però richiamare analoghe forme di religiosità funeraria appartenenti al passato ancestrale, pre-romano, della regione, con il quale finivano col porsi in una continuità ideale.

Per quanto riguarda le sepolture di cavalli, esse rappresentano certamente una rarità in territorio gallico nei secoli tardoantichi – a differenza dei territori al di là del Reno, dove le sepolture equine sono un fenomeno abbastanza diffuso a cominciare dalla metà del V secolo fino addirittura all'età ottoniana<sup>496</sup>. La romanizzazione dei costumi religiosi e funerari potrebbe almeno in parte spiegare il progressivo abbandono di questa pratica; tuttavia alcuni casi – e non dei meno significativi – sono comunque documentati, anche per l'epoca romana, soprattutto nella Gallia nord-orientale. È qui che si concentrano, non a caso, le sepolture di cavalli dell'età merovingia, pressoché assenti in altre parti della Gallia anche dopo la vittoria dei Franchi sui Visigoti e la conseguente espansione del loro regno verso sud<sup>497</sup>.

A questo proposito è interessante constatare che la quasi totalità dei reperti figurativi ed epigrafici ritrovati in Gallia relativi alla dea celtica Epona proviene proprio dall'area nord-orientale<sup>498</sup>. Epona occupa un posto di rilievo tra le antiche divinità celtiche: dea della fertilità e dell'abbondanza, essa è anche strettamente legata al mondo dei morti, che protegge e conduce nell'aldilà<sup>499</sup>. Il suo attributo caratteristico, che la rende immediatamente riconoscibile, è il cavallo; il nome stesso, Epona, derivato dalla radice indoeuropea \*ek<sup>w</sup>- (che si ritrova nel latino *equus* e nel greco ἵππος), significa cavallo/giumenta<sup>500</sup>.

---

<sup>496</sup> Müller-Wille, *Pferdegrab und Pferdeopfer*, pp. 156-158.

<sup>497</sup> Sepolture di cavalli sono state infatti trovate ad Acquin, Nesles, Preures, Béthune, Bours-Marets, Liévin, Maroeil, Vron (Pas-de-Calais), Hordain, Neuville-sur-Escaut (Nord), Tarquimpol, Villey-Saint-Étienne (Mosella), Maltrat (Marne), Saint-Dizier (Alta Marna), Douvrend, Envermeu (Senna Marittima), Tournai, Beerlegem, Éprave, Antoing, Brussel-Haren, La Buisserie, Han-sur-Lesse, Seraing, Hollogne aux Pierres (Belgio) Conflans (Île-de-France), Noiron-sous-Gevrey (Côte-d'Or), Rixheim, Eguisheim (Alto Reno), cfr. Salin, *Civilisation mérovingienne* IV, pp. 23-28, Müller-Wille, *Pferdegrab und Pferdeopfer*, pp. 216-217, C. Seillier, *Quelques particularités des cimetières mérovingiens du nord-ouest de la France*, in *Actes du Colloque International d'Archéologie*, Rouen 1978, p. 480; Ghénne-Dubois, *Les inhumations de chevaux*, pp. 52-55; M.-C. Truc, *Probable Frankish burials of the sixth century AD at Saint-Dizier (Haute Marne, Champagne-Ardenne, France)*, in R. Annaert et al. (eds.), *The Very Beginning of Europe? Cultural and Social Dimensions of Early-Medieval Migration and Colonisation (5th-8th century)*, Bruxelles 2012, pp. 51-65. Enigmatica risulta invece la sepoltura ritrovata a Usseau, non lontano da La Rochelle, nella Francia occidentale, con i resti di due individui ricoperti dai resti di una carcassa di cavallo, cfr. Y. Gleize, C. Scullier, D. Armand, *An unusual Late Antique funerary deposit with equid remains (Usseau, France)*, in *Antiquity* 84 (2010), pp. 765-773.

<sup>498</sup> K.M. Linduff, *Epona: a Celt among the Romans*, in *Latomus* 38/4 (1979), pp. 817-837.

<sup>499</sup> Cfr. L.S. Oaks, *The Goddess Epona: concepts of sovereignty in a changing landscape*, in M. Henig, A. King (eds.), *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, Oxford 1986, pp. 77-83; Green, *Symbol and Image*, pp. 16-24; Deyts, *Images des dieux*, p. 57; Duval, *Les dieux de la Gaule*, p. 50.

<sup>500</sup> Cfr. M.J. Green, *The Gods of the Celts*, Gloucestershire 1986, p. 173; Ead., *The Gods and the Supernatural*, in Ead., *The Celtic World*, p. 479; Deyts, *Images des dieux*, pp. 51-52; J. Webster, *Creolizing the Roman Provinces*, in *American Journal of Archaeology* 105/2 (2001), p. 221: «her identity is dependent upon her horse emblem; she does not exist without it». È più che probabile che Epona fosse in origine una divinità zoomorfa e che solo in seguito alla conquista romana della Gallia abbia acquisito una figura umana,

La tomba di Childerico – eccezionale per la grandezza del tumulo e per il numero di cavalli inumati – nello specifico contesto gallico nel quale è inserita appare perfettamente coerente: l’apporto orientale da un lato, il sostrato locale dall’altro possono contribuire a spiegare l’adozione di questi elementi simbolici del tutto peculiari nel rito funebre del re dei Franchi.

11.

L’elemento del tumulo non pone, dopo tutto, particolari problemi d’interpretazione: esso va inteso in primo luogo come una forma di sepoltura privilegiata, diffusa su un’area assai vasta fin da tempi molto antichi<sup>501</sup>; ma il sacrificio e la sepoltura di un animale dall’alto valore materiale e simbolico come il cavallo richiede un’analisi più approfondita. È necessario cioè chiarire se si abbia qui a che fare con un’azione di natura giuridica e sociale – la restituzione al defunto delle proprietà personali inalienabili<sup>502</sup> e, al contempo, l’esaltazione in morte della sua figura in ragione del ruolo occupato in vita e delle imprese militari compiute – oppure se si tratti di un autentico gesto rituale, che assegna alla cavalcatura un ruolo nel passaggio da questo all’altro mondo.

La risposta non appare facile, anche per lo stato estremamente lacunoso della documentazione scritta – pressoché inesistente per quel che riguarda l’epoca che qui ci interessa, e ridotta a pochi e veloci accenni nelle fonti di età precedente e successiva, distanti nel migliore dei casi un paio di secoli dall’età di Childerico. Quanto alla documentazione archeologica, essa non sembra in grado di produrre – allo stato attuale delle conoscenze – indizi probanti sulla questione.

Va detto tuttavia che negli ultimi tempi si è insistito molto sul carattere per così dire sociale della pratica dell’inumazione di cavalli, a scapito del suo significato religioso, dato invece quasi per

---

senza perdere tuttavia il suo esplicito legame con il mondo equino, cfr. Gaitzsch, *Das Pferd bei den Indogermanen*, p. 170.

<sup>501</sup> Una connotazione religiosa (pagana) delle sepolture a tumulo sembra essere data per scontata in un passaggio della celebre *Capitulatio de partibus Saxoniae* del 782, nel quale si ordina che i corpi dei cristiani siano sepolti nei cimiteri delle chiese e non sotto i tumuli dei pagani (MGH, *Cap.* I, 26, nr. 22, p. 69: *Iubemus ut corpora christianorum Saxanorum ad cimiteria ecclesiae deferantur et non ad tumulus paganorum*). Il problema di stabilire se le sepolture a tumulo erano così percepite anche all’epoca di Childerico ovviamente non si pone, essendo i Franchi ancora pagani al momento della morte di Childerico. Si può comunque ipotizzare che il tumulo, da elemento funerario a connotazione etnica, diffuso soprattutto nei territori a destra del Reno, sia poi diventato – soprattutto nel periodo compreso tra il 550 e il 750 – un simbolo di appartenenza religiosa, da contrapporre alle sepolture nei cimiteri cristiani ed espressione di una opposizione da parte di *élite* non cristiane, cfr. R. Van de Noort, *The context of Early Medieval barrows in western Europe*, in *Antiquity* 67 (1993), p. 72: «Through their link with the prehistoric era, the construction of Medieval burial mounds articulated the opposition of pagans to a changing ideological world and promoted their own interests by actively using the past».

<sup>502</sup> Nel 1898 lo studioso tedesco Heinrich Brunner ipotizzò che nel diritto germanico antico esistesse la consuetudine per il morente di lasciare un terzo delle sue proprietà per il rito funebre, il cosiddetto *Todtenteil* o “parte del morto”, cfr. H. Brunner, *Der Todtenteil in germanischen Rechten*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Germanische Abteilung* 19 (1898), pp. 118-137. Per una discussione di questa ipotesi e del dibattito storiografico intorno ad essa, cfr. B. Effros, *Caring for Body and Soul: Burial and the Afterlife in the Merovingian World*, University Park, Pa. 2002, pp. 41-43.

scontato fino a non molti anni fa<sup>503</sup>: non che si sia voluta negare cioè la possibilità di un significato culturale delle sepolture equine, ma esso è stato relegato decisamente in secondo piano; l'accento è stato invece posto quasi esclusivamente sulla dimensione pubblica della cerimonia funebre, nella quale i cavalli sacrificati e il corredo dovevano rappresentare un'affermazione del prestigio e del potere politico e militare associato al defunto e alla famiglia<sup>504</sup>.

Del resto, l'ipotesi che i cavalli inumati andassero considerati come parte integrante del *mobilier funéraire* era già stata avanzata da Bailey Young in un articolo famoso sulle diverse tipologie di sepoltura nella Francia merovingia<sup>505</sup> e ripresa qualche anno dopo da Judith Oexle, la quale ha fatto anche notare come la distribuzione delle sepolture equine nei secoli altomedievali si sovrapponga grosso modo alla presenza nei corredi funerari di finimenti o briglie (senza cavalli); ciò ha ovviamente rafforzato l'idea che i cavalli inumati vadano *in primis* interpretati come l'esibizione – estrema, e per questo tanto più significativa – della proprietà personale del defunto, un segno tangibile del suo elevato *status* sociale<sup>506</sup>.

Eppure, la distinzione netta tra significato sociale e significato religioso nella sepoltura di cavalli e l'attribuzione di un valore del tutto marginale al secondo non sembrano in grado di dare conto della grande complessità del gesto<sup>507</sup>.

---

<sup>503</sup> Cfr. Salin, *Civilisation mérovingienne*, IV, p. 27.

<sup>504</sup> Steuer, *Pferdegräber*, pp. 76, 87; Dierkens, Le Bec, Périn, *Sacrifice animal*, p. 281. Fedele alla sua interpretazione delle sepolture ad armi nel Nord della Gallia (cfr. *supra* cap. 3), Guy Halsall ha avanzato una proposta analoga anche per quanto riguarda la tomba di Childerico, suggerendo di considerare l'eccezionale sfarzo dispiegato dal figlio Clodoveo in occasione del funerale del padre come un mezzo per affermare di fronte alla comunità il suo diritto alla successione: cfr. G. Halsall, *Childeric's Grave, Clovis' Succession, and the Origins of the Merovingian Kingdom*, in R. Mathisen, D. Shanzer (ed.), *Society and Culture in Late Roman Gaul. Revisiting the Sources*, Aldershot 2001, p. 116-133, ora in Halsall, *Cemeteries and Society*, p. 185: «The exceptional nature of Childeric's burial was thus directly related to the exceptional political stress involved in Clovis' succession to his father's position». L'autore riconosce però il carattere religioso pagano che sembra essere strettamente correlato con le sepolture equine, cfr. *ibid.*, p. 174: «The slaughter and burial of the horses would certainly seem difficult to reconcile with Christianity».

<sup>505</sup> B.K. Young, *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, in *Archéologie Médiévale* 7 (1977), p. 59: «Si la tendance était d'emporter dans la tombe les possessions les plus chères et de faire de cette dernière l'image de l'importance sociale d'un homme dans sa vie, l'inclusion d'un cheval semble une exagération naturelle». Per un'interpretazione di natura giuridica del corredo funerario, quale insieme delle proprietà inalienabili del defunto (le armi *in primis* per gli uomini, i gioielli per le donne), cfr. J. Werner, *Bewaffnung und Waffenbeigabe in der Merowingerzeit*, in *Ordinamenti militari in Occidente nell'Alto Medioevo*, Settimane CISAM 15, Spoleto 1968, pp. 96-98.

<sup>506</sup> Oexle, *Merowingerzeitliche Pferdebestattungen*, p. 145: «Nach diesen ... Ausführungen dürfte deutlich werden, daß der dominierende Charakterzug der merowingerzeitlichen Pferdedeponierungen der einer Beigabe ist».

<sup>507</sup> Giuste le considerazioni di Dierkens, *The Evidence of Archaeology*, p. 53: «the one explanation does not totally exclude the other; there may well be a religious meaning, which those involved would sense, behind the (ritual) killing of a horse on or near the grave of its master». Questo è stato espresso molto chiaramente da P. Kmet'ová per quanto riguarda le sepolture equine dell'età del ferro, cfr. *"Masters of Horses" in the West, "Horse Breeders" in the East? On the Significance and Position of the Horse in the Early Iron Age Communities of the Pannonian Basin*, in R. Karl, J. Leskovar (Hrsg.), *Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 5. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie*, Linz

12.

In un libro dedicato al ruolo del cavallo nella religione germanica, Marc-André Wagner ha mostrato come l'importanza culturale di questo animale perduri per un tempo lunghissimo, dalla preistoria fino al Medioevo inoltrato. È ben noto, ad esempio, il ruolo di assoluta rilevanza che il cavallo doveva rivestire nelle cerimonie divinatorie praticate dagli antichi Germani: secondo Tacito, gli auspici ricavati dai nitriti e dagli sbuffi dei cavalli consacrati alla divinità – cavalli *candidi*, *nullo mortali opere contacti* e nutriti a spese pubbliche – erano considerati i più veritieri, in quanto a differenza dei sacerdoti, che si ritenevano i ministri della divinità, i cavalli ne erano considerati i confidenti<sup>508</sup>.

Molti secoli dopo, il famoso *Indiculus superstitionum et paganiarum* – un elenco di pratiche superstiziose redatto in ambiente germanico sassone verso la metà dell'VIII secolo – ricorda ancora gli auspici che si posono trarre dai cavalli, forse dai loro nitriti o dai loro movimenti<sup>509</sup>, e ancora nell'XI secolo Tietmaro di Merseburgo racconta a proposito dei *Luzici* – un popolo slavo stanziato a sud del Mar Baltico – l'importanza che la pratica dell'ippomanzia aveva nel decidere se intraprendere o meno un'impresa<sup>510</sup>.

---

2013, pp. 251-252: «Apparently, the ritual slaughter and burial of horses linked two important symbolic meanings: the horse as an emblem of high social status of the deceased person, and the horse as a means of transport to the Otherworld»; cfr. anche Ead., *Zur symbolischen Bestattung von Pferde-Schädeln in Gräbern der späten Urnenfelder- und der älteren Hallstattzeit*, in S. Tecco Hvala (ed.), *Studia Praehistorica in Honorem Janez Dular*, Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 30, Ljubljana 2014, pp. 149-166; Ead., *Animals to honour the ancestors: On animal depositions in barrows of the northeast Alpine Hallstatt region*, in R. Schumann, S. van der Vaart-Verschoof (eds.), *Connecting elites and regions: Perspectives on contacts, relations and differentiation during the Early Iron Age Halstatt C period in Northwest and Central Europe*, Leiden 2017, pp. 67-84; E. Kuzmina, *Mythological Treatment of the Horse in Indo-European Culture*, in S.L. Olsen et al. (eds.), *Horses and Humans: The Evolution of Human-Equine Relationship*, Oxford 2006, pp. 263-270; J. Waddell, *Equine Cults and Celtic Goddesses*, in *Emania* 24 (2018), pp. 5-18.

<sup>508</sup> Tac., *Germ.* 10: *Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem: apud proceres, apud sacerdotes; se enim ministros deorum, illos conscios putant.* Tacito riferisce anche che in occasione della cerimonia funebre il cavallo del morto veniva a volte gettato sulla pira sulla quale stavano bruciando i resti del padrone, cfr. *Germ.* 27: *... sua cuique arma, quorundam igni et equus adicitur*; cfr. Wagner, *Le cheval*, pp. 181-182.

<sup>509</sup> 13. *De auguriis vel avium vel equorum vel bovim stercora vel starnutationes.* Sull'*Indiculus*, cfr. A. Dierkens, *Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. À propos de l'Indiculus superstitionum et paganiarum*, in H. Hasquin (éd.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles 1984, pp. 9-26; R. Schmidt-Wiegand, *Spuren paganer Religiosität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen*, in Beck, Ellmers, Schier, *Germanische Religionsgeschichte*, pp. 576-579; H. Homann, E. Meineke, R. Schmidt-Wiegand, *Indiculus superstitionum et paganiarum*, in *RGA* 15 (2000), pp. 369-384.

<sup>510</sup> Thiet. Merseb., *Chron.* 6.24 (ed. R. Holtzmann, MGH SS rer. Germ N.S. 9). La credenza nella presenza fisica della divinità in groppa al proprio cavallo oracolare è riferita dal cronista Enrico di Livonia (Heinrici *Chron. Livoniae* 1.10, ed. L. Arbusow, A. Bauer, MGH SS rer. Germ in usum schol.) a proposito del rito praticato dai Lettoni per decidere della sorte di un missionario cistercense loro prigioniero: siccome il cavallo porta avanti la gamba – atto che, secondo le regole, decreta la salvezza per il prigioniero – i Lettoni pensano che il Dio dei cristiani sia montato sull'animale e abbia diretto i suoi movimenti; decidono di ripetere allora l'operazione, ma il decreto rimane lo stesso; cfr. Wagner, *Le cheval*, p. 186. Tra le varie attestazioni moderne del valore profetico riconosciuto al cavallo particolarmente significativa risulta essere

L'importanza culturale del cavallo sembra dunque essere fuori discussione e così anche il suo potere oracolare, dovuto al contatto diretto e privilegiato con la divinità. Inoltre il cavallo era il principale animale sacrificale dei popoli germanici<sup>511</sup>, soprattutto all'interno dei rituali di fertilità. L'idea di accrescimento, di forza vitale, di rinnovamento appare infatti strettamente legata alla figura del cavallo a partire dall'epoca più remota e in quest'ottica sono stati interpretati i numerosi resti equini attestati fin dal Neolitico nelle aree paludose dell'Europa centrale e settentrionale<sup>512</sup>. Non a caso, proprio il cavallo veniva consumato, insieme con il verro, durante la festività scandinava di *Jól* – un periodo di dodici giorni in prossimità del solstizio invernale consacrato al dio della fecondità Freyr e accompagnato da eccessi alimentari di ogni sorta<sup>513</sup>.

Affine alla funzione vitalistica e rigenerativa del cavallo è anche il suo valore apotropaico, come sembra attestare l'uso antico di seppellire cavalli interi o parti di essi – in particolare la testa – nei campi destinati alla coltivazione<sup>514</sup> o in occasione della fondazione di edifici<sup>515</sup>. Le due sepolture equine ritrovate nel cimitero di Hordain (nella valle della Schelda)<sup>516</sup> e databili entrambe al principio del V secolo d.C., sembrano aver segnato l'inizio del periodo di utilizzo del cimitero

---

l'espressione inglese: *I heard it out of the horse's mouth*, nel senso di un'informazione ritenuta certa e affidabile; al medesimo ordine di idee si riferiscono anche il verbo olandese *wichelen* (dal doppio significato di “nitrire” e “profetizzare”) e l'epiteto russo, tradizionalmente associato al cavallo, di *veshchii*, “veggente” (cfr. Wagner, *Le cheval*, pp. 183-190, 195-196).

<sup>511</sup> HDA, VI, s.v. *Pferdeopfer*, col. 1671.

<sup>512</sup> de Vries, *Religionsgeschichte*, I, pp. 364-365; Wagner, *Le cheval*, pp. 399-400; Terrien, *Christianisation*, pp. 159-160.

<sup>513</sup> Wagner, *Le cheval*, pp. 401-402. È noto che presso i missionari cristiani il consumo di carne di cavallo fu considerato per molto tempo un indizio di paganesimo: ancora nel X secolo il re norvegese Haakon il Buono, sulla via della conversione, fu costretto a mangiare un pezzo di fegato di cavallo, cosa che bastò ai suoi sudditi pagani per convincersi che egli fosse ancora rimasto fedele ai culti tradizionali. Nell'anno 1000, poi, l'assemblea islandese, l'*Allthing*, nel decretare il passaggio dell'isola al cristianesimo, pose come una delle condizioni quella di poter continuare a consumare carne di cavallo, cfr. E.C. Polomé, *Das Pferd in der Religion der eurasischen Völker*, in B. Hänsel, S. Zimmer (Hrsg.), *Die Indogermanen und das Pferd. Bernfried Schlerath zum 70. Geburtstag gewidmet*, Budapest 1994, p. 45; Simek, *Religion*, p. 66.

<sup>514</sup> de Vries, *Religionsgeschichte*, I, p. 318. È evidente che in questo caso funzione apotropaica e funzione generativa si sovrappongono.

<sup>515</sup> Kmet'ová, *Zur symbolischen Bestattung*, p. 161, nota che al teschio di cavallo era riconosciuto un valore apotropaico probabilmente «wegen seines potenziell abschreckenden Aussehens» e che presso i nomadi dell'Asia centrale un teschio di cavallo era issato su di un palo «zur Abschreckung böser Geister». Un uso simile sembra essere stato continuato, ancora fino a tempi recentissimi nei paesi di lingua e tradizione tedesca, dalla pratica di decorare le estremità dei tetti delle case a forma di testa di cavallo (cfr. Wagner, *Le cheval*, pp. 56-58; Gaitzsch, *Das Pferd bei den Indogermanen*, pp. 205-206). Esempi di *Bauopfer* (sacrifici di fondazione) sono stati riconosciuti nello scheletro di cavallo ritrovato, insieme con quello di un cane, sotto il terrapieno della cattedrale di Münster in Vestfalia (VIII-IX sec.) e in quello di un altro cavallo ritualmente seppellito nel XII secolo in occasione dei lavori di innalzamento della città vecchia di Amburgo (cfr. Steuer, *Pferdegräber*, p. 87).

<sup>516</sup> Su Hordain, cfr. P. Demolon et al., *La nécropole mérovingienne de Hordain (Nord), VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Douai 2006.

stesso; esse sono comunque anteriori di almeno un secolo alla chiesa che venne in seguito costruita al fine di cristianizzare lo spazio cimiteriale<sup>517</sup>.

Ampiamente attestato in ambiente germanico è poi il ruolo psicopompo del cavallo<sup>518</sup>. Su una stele funeraria ritrovata a Tängelgårda, sull'isola di Gotland, risalente al 700 d.C. circa, è rappresentato quello che appare essere con tutta probabilità il viaggio del guerriero morto nell'oltretomba: nel primo episodio, raffigurato nella parte superiore della stele, il guerriero accompagnato dal proprio cavallo viene ucciso nel corso di un combattimento; egli viene dunque trasportato da un corteo funebre sul dorso del cavallo di Odino, Sleipnir, dotato di otto zampe<sup>519</sup>; successivamente è rappresentato di nuovo armato, in sella al proprio cavallo, salutato dalla folla, mentre si dirige verso la nave che lo condurrà al Walhalla<sup>520</sup>. Su un'altra stele, proveniente anch'essa dall'isola di Gotland, dalla località di Tjängvide, il defunto (o forse Odino stesso) è rappresentato in sella a Sleipnir mentre sta per essere accolto nel Walhalla da una valchiria che gli porge un corno d'idromele (fig. 15)<sup>521</sup>.

È stato notato che tra le gambe dei cavalli raffigurati (come sulla stele di Lokrume) o sopra di essi (come è il caso della stele di Stenkyrka Lillebjärs) si trova spesso disegnata una forma geometrica particolare – chiamata *valknuter* – composta da tre triangoli intrecciati, un simbolo magico-culturale affine alla trischele e alla svastica, comunemente associato al culto dei morti; de Vries riconosce nel primo elemento della parola un riferimento al termine *valr* che designa il caduto in combattimento,

---

<sup>517</sup> Terrien, *Christianisation*, pp. 157-158; per Demolon, *Hordain*, p. 37, le sepolture di cavalli andrebbero piuttosto associate a una tomba a incinerazione coperta da un tumulo, posta nelle vicinanze e risalente alla medesima epoca (520-530).

<sup>518</sup> Polomé, *Das Pferd*, p. 48; sembra però che il cavallo avesse un ruolo simile anche nel mondo celtico, cfr. Duval, *Les dieux de la Gaule*, p. 45.

<sup>519</sup> La presenza di elementi sciamanici nella cultura germanica è stata da tempo riconosciuta (per una discussione approfondita, cfr. Tolley, *Shamanism*); tra di questi il cavallo a otto zampe sembra essere uno dei prestiti più evidenti, in quanto il galoppo e le velocità vertiginose sono l'espressione tradizionale del "volo", cioè dell'estasi sciamanica (cfr. M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (trad. it.), Milano 1953, p. 178). È noto che nella mitologia germanica l'albero cosmico è chiamato *Yggdrasil*, letteralmente "cavallo di Yggr", quest'ultimo essendo uno degli epiteti del dio Odino, il "terribile". Nell'*Edda poetica* si dice che Odino si impiccò a questo albero rimanendovi appeso per nove notti allo scopo di ottenere la conoscenza delle rune, e significativamente l'*Ynglingatal* (stanza 9 e 12) chiama gli alberi da forca "cavalli" (teste di cavallo sono riconoscibili anche sulla cima degli alberi raffigurati sui resti degli arazzi di Øseberg, che rappresentano il sacrificio comunitario nel bosco sacro di Uppsala). Secondo K. Pearson, *Chasing the Shaman's Steed: The Horse in Myth from Central Asia to Scandinavia*, in *Sino-Platonic Papers* 269 (2017), p. 16, «it seems that the gallows [le forche], which in a sense transport someone to death, are conflated in Norse religion with the horse and particularly Sleipnir, also capable of transporting a person to death». Secondo la studiosa (p. 17), le popolazioni proto-germaniche avrebbero adottato l'immagine del cavallo sciamanico – mezzo di comunicazione mistico e con l'aldilà – attraverso il contatto con gli Sciti dell'Europa orientale.

<sup>520</sup> Terrien, *Christianisation*, p. 158.

<sup>521</sup> de Vries, *Religionsgeschichte*, II, p. 43; Wagner, *Le cheval*, p. 91; Terrien, *Christianisation*, p. 158, Simek, *Religion*, p. 211.

e sottolinea come ciò avvalori l'ipotesi che queste immagini rappresentino il cosiddetto *Totenritt*, la cavalcata del morto nell'aldilà<sup>522</sup>.

Ma vi sono altri esempi del ruolo psicopompo del cavallo nel mondo germanico: la pietra tombale di Eggja, in Norvegia, risalente alla fine del VII secolo, contiene l'iscrizione più lunga ad oggi conosciuta composta nell'antico alfabeto runico; sulla stele è incisa anche la figura di un cavallo. A un certo punto si legge: “Chi è giunto qui, / nella terra dei *gotna*?”, forma plurale del sostantivo *goti*, che in antico norreno può significare, a seconda del contesto, “dio”, “uomo, eroe”, ma anche “cavallo”<sup>523</sup>. La scelta di tradurre *gotna* con “cavalli” avrebbe il vantaggio di legare il testo dell'iscrizione all'immagine del cavallo incisa sulla stele; è anzi probabile che l'espressione “terra dei cavalli” (*land gotna*) possa essere intesa come una perifrasi poetica (*kenning*) usata, anche in ragione di un tabù linguistico, per designare la terra dei morti<sup>524</sup>.

Ancora qualche secolo dopo, in un passo dei *Gesta Danorum* si racconta che in occasione del funerale di re Harald, ucciso in battaglia, fu sacrificato un cavallo e venne espressa la preghiera che il re, in groppa al destriero, potesse raggiungere l'aldilà<sup>525</sup>. Nel 1249, nel trattato che l'Ordine Teutonico impose ai Prussiani sottomessi, vi era il divieto di ricorrere ai loro sacerdoti pagani che esaltano i morti nel corso dei banchetti funerari e pretendono “di scorgere il defunto involarsi sul suo cavallo con il proprio seguito verso l'aldilà”<sup>526</sup>.

### 13.

Nella religione e nella mitologia germanica il cavallo si trova spesso associato con il dio Odino, che tra le sue molteplici funzioni ricopre anche quella di dio dei morti<sup>527</sup>. Si è già detto del cavallo a otto zampe di Odino, Sleipnir (“colui che scivola in avanti”), ed è utile sottolineare che molti degli epiteti con cui viene di solito nominato il dio lo designano proprio come “cavallo” (*Grani*,

---

<sup>522</sup> de Vries, *Religionsgeschichte*, II, pp. 43-44.

<sup>523</sup> Cfr. J. de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1962<sup>2</sup>, p. 183.

<sup>524</sup> Wagner, *Le cheval*, pp. 94-96.

<sup>525</sup> Saxo Gram., *Gest. Dan.* 8.5.1, cit.: *vota nuncupat, adiicitque precem, uti Haraldus eo vectore usus fati consortes ad Tartara antecederet*; cfr. Simek, *Religion*, p. 210.

<sup>526</sup> Wagner, *Le cheval*, p. 480. L'ambasciatore arabo Ibn Fadlan (IX-X secolo) racconta che in una tribù turca del Kazakistan quando un uomo moriva veniva costruita per lui una tomba a forma di casa che era poi ricoperta con argilla fino a formare una cupola (è il tumulo che ben conosciamo), poi venivano uccisi cento o duecento tra i suoi cavalli, ne veniva mangiata la carne – ad eccezione della testa, delle zampe, della pelle e della coda che erano posti su dei pali, e davanti ai quali si pronunciava la seguente formula: “Questi sono i cavalli su cui cavalcherà in cielo”; cfr. Cfr. M. Görman, *Influences from the Huns on Scandinavian Sacrificial Customs during 300-500 AD*, in *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 15 (1993), p. 290. Sul ruolo psicopompo del cavallo nelle società asiatiche, cfr. J.J. Saunders, *The History of the Mongol Conquests*, Philadelphia 1971, p. 13; J.-P. Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris 1984, p. 272;

<sup>527</sup> de Vries, *Religionsgeschichte*, II, p. 27; *HDA*, VI, s.v. *Pferd*, coll. 1610-11; Simek, *Religion*, p. 144. È ben noto poi il ruolo di Odino come guida della “caccia selvaggia” o “esercito furioso”, cioè della schiera dei morti implacati nelle leggende medievali, cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, p. 78; K.Ch. Berger, *Wilde Jagd und Wildes Heer*, in *RGA* 34 (2007), pp. 84-86.

*Raudgrani, Sidgrani, Hrossharsgrani*)<sup>528</sup>, per questo è stato ipotizzato che all'origine della figura di Odino ci sia un antico demone o divinità ippomorfa<sup>529</sup>.

Nel *Secondo Incantesimo di Merseburgo* – un componimento metrico di nove versi trascritto nel primo quarto del X secolo su un manoscritto fuldense e scoperto nel 1841<sup>530</sup> – si racconta la guarigione per mano di Odino/Wodan (*Uuodan*) del cavallo azzoppato di Baldr (forse il nome di una divinità o un semplice epiteto, “signore”). Il testo racconta che “Phol e Wodan andavano verso la foresta; / là il cavallo di Baldr si slogò il piede / [...] allora Wodan recitò un incantesimo come sapeva fare / [...] osso su osso, sangue su sangue / membro su membro, come se fossero incollati insieme!”<sup>531</sup>.

Secondo de Vries il nome *Phol* designerebbe un dio della fertilità venerato dai Germani continentali (identificabile grosso modo con Freyr) a cui apparterebbe il cavallo che Odino guarisce<sup>532</sup>; Walther Steller ritiene invece che *Phol* indichi direttamente il cavallo (*folo, volo* in antico tedesco)<sup>533</sup> e traduce: “Il cavallo e Wodan andavano verso la foresta; / là il cavallo del signore (cioè di Wodan) si slogò un piede”. Che il cavallo compaia qui prima del nome del dio Wodan sarebbe un'ulteriore prova, secondo Steller, che un demone o una divinità ippomorfa abbia preceduto nel tempo la figura antropomorfa di Odino<sup>534</sup>; anche Hellmut Rosenfeld ha visto nel cavallo «la manifestazione animale del dio della morte Odino»<sup>535</sup>.

A prescindere da come si intenda il termine *Phol*, rimane che la divinità invocata nell'incantesimo di Merseburgo è Odino. Il rapporto magico-rituale tra il dio e il cavallo traspare anche nell'iconografia dei cosiddetti “bratteati” – medaglioni ricavati da una sottile lamina (*bractea*) di metallo prezioso con decorazione a sbalzo su una sola delle due facce – di area germanica, che pur influenzati dai modelli imperiali tardoantichi ne rielaborano i soggetti fino a creare un repertorio iconografico particolare, che è stato suddiviso in cinque categorie; il tipo iconografico C, il più diffuso, ritrae un cavallo in attitudine sofferente, con una o più zampe spezzate, oppure saltellante e

---

<sup>528</sup> Wagner, *Le cheval*, p. 425.

<sup>529</sup> *HDA*, s.v. *Pferd*, VI, col. 1610.

<sup>530</sup> Cfr. M. Battaglia, *Gli incantesimi di Merseburgo tra oralità e tradizione colta*, in V. Dolcetti Corazza, R. Gendre (a cura di), *Lettura di testi tedeschi medioevali*, Alessandria 2008, pp. 217-218

<sup>531</sup> Per il testo, cfr. E. von Steinmeyer, *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, Berlin 1916, p. 365; per la traduzione, cfr. Wagner, *Le cheval*, p. 415.

<sup>532</sup> de Vries, *Religionsgeschichte*, II, pp. 171-172.

<sup>533</sup> Ipotesi già avanzata da W. Preusler, *Zum zweiten Merseburger Spruch*, in *Beiträge zur Deutschkunde. Festschrift Theodor Siebs*, Emden 1922, pp. 39-45.

<sup>534</sup> W. Steller, *Phol ende Wodan*, in *Zeitschrift für Volkskunde* 40 (1930), pp. 61-71.

<sup>535</sup> H. Rosenfeld, *Phol ende Wuodan vuorum zi holza. Baldermythe oder Fohlenzauber?*, in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 95 (1973), pp. 9-10; cfr. anche L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben*, in *Jahrbuch des kaiserlich-deutschen archäologischen Instituts* 29 (1914), p. 246; Wagner, *Le cheval*, pp. 425-427. Simek, *Religion*, p. 142, nota che Odino è l'unica divinità germanica ad essere rappresentata a cavallo.

pieno di energia, sormontato da una testa di grandezza esagerata raffigurante una divinità maschile – quasi certamente Odino (figg. 16, 17)<sup>536</sup>.

È nota la funzione di amuleto che dovevano avere all'epoca delle Migrazioni i bratteati d'oro<sup>537</sup>. Secondo Detlev Ellmers il cavallo che compare sui bratteati di tipo C andrebbe inteso come una rappresentazione della vittima offerta a Odino<sup>538</sup>; Karl Hauck, invece, pur non rigettando l'interpretazione sacrificale della figura equina<sup>539</sup>, pone piuttosto l'accento sull'azione terapeutica del dio sull'animale: i bratteati in cui il cavallo mostra un atteggiamento di sofferenza raffigurerebbero il momento precedente la guarigione operata dalla divinità, quelli in cui il cavallo avanza nel pieno delle sue forze il momento successivo<sup>540</sup>. Come nella formula magica contenuta nel *Secondo Incantesimo di Merseburg*, il legame tra Odino e il cavallo si esprime attraverso l'esaltazione del potere curativo e della forza rigeneratrice del dio, capace di infondere vigore e salute tanto all'animale quanto al portatore del bratteato<sup>541</sup>.

---

<sup>536</sup> Cfr. K. Hauck, *Brakteatenikonologie*, in RGA 3 (1978), pp. 384-385; Id., *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit*, München 1985, pp. 12-13. A. Pesch, *Die Golbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Thema und Variation*, RGA-E Band 36, Berlin-New York 2007, pp. 381-391, ha sottolineato come, al di là degli influssi provenienti dal mondo mediterraneo, i bratteati siano espressione di una cultura tipicamente germanica, in particolare di un'élite sociale che sceglie di rappresentarvi miti e dèi del proprio patrimonio religioso. La straordinaria omogeneità iconografica dei bratteati, poi, suggerisce l'esistenza di una fitta rete di relazioni tra élite germaniche (coscienti del loro ruolo e della loro appartenenza) su uno spazio enorme, dall'Inghilterra al Danubio, dalla Scandinavia al Norditalia.

<sup>537</sup> Hauck, *Goldbrakteaten*, p. 11; K. Düwel, *Buchstabenmagie und Alphabetzauber. Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette*, in W. Heizmann, M. Axboe (Hrsg.), *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Auswertung und Neufunde*, RGA-E Band 40, Berlin-New York 2011, pp. 475-524.

<sup>538</sup> D. Ellmers, *Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten*, in *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 17 (1970), p. 236.

<sup>539</sup> K. Hauck, *Varianten des göttlichen Erscheinungsbildes im kultischen Vollzug erhellt mit einer ikonographischen Formenkunde des heidnischen Altares (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXX)*, in *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), p. 273.

<sup>540</sup> Hauck, *Brakteatenikonologie*, p. 385; cfr. anche Id., *Machttaten Odins. Die Chiffrenwelt der Brakteaten und die Methoden ihrer Auswertung*, in Heizmann, Axboe, *Goldbrakteaten*, pp. 1-60; così anche W. Heizmann, *Die Bilderwelt der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten als religionsgeschichtliche Quelle*, in H. Beck, D. Geuenich, H. Steuer (Hrsg.), *Alttertumskunde – Alttertumswissenschaft – Kulturwissenschaft. Erträge und Perspektiven nach 40 Jahren Reallexikon der Germanische Alttertumskunde*, RGA-E Band 77, Berlin-Boston 2012, pp. 719-721 («Die Brakteatenreligion ist in ihrem Kern also eine Auferstehungsreligion»); Simek, *Religion*, p. 70.

<sup>541</sup> Hauck (*Brakteatenikonologie*, pp. 386-387) ricorda che ancora nel XIX secolo gli abitanti della parrocchia di Jälluntofta, nella provincia dello Småland (Svezia), erano soliti recitare questa formula: “Odino cavalca sopra roccia e monte / cavalca il suo cavallo anche con un arto slogato / dal disordine all'ordine, gamba a gamba / arto ad arto, come quando era al meglio, come quando era sano!”. L'importanza di questo tipo di incantesimo è testimoniata dall'esistenza di una sua versione cristiana del X secolo, nella quale Cristo cura il cavallo di Santo Stefano (cfr. Simek, *Religion*, p. 218). Il legame tra i bratteati di tipo C e il Secondo Incantesimo di Merseburgo è stato da alcuni messo in dubbio, cfr. W. Beck, *Die Merseburger Zaubersprüche*, Wiesbaden 2003, pp. 265-275; B. Mees, *On the typology of the texts that appear on migration-era bracteates*, in *Early Medieval Europe* 22 (2014), pp. 283-284, che hanno sottolineato la dipendenza di questi bratteati dai modelli romani; tuttavia, se la forma espressiva è certamente influenzata dalle monete e dai medaglioni imperiali, il contenuto deriva da una tradizione tipicamente germanica: per

In virtù del suo carattere fecondatore il cavallo è consacrato anche ad un'altra divinità del pantheon germanico, ovvero a Freyr, dio dell'abbondanza e della fertilità<sup>542</sup>. Si è già detto che il cavallo compare, insieme con il verro, tra gli animali consumati in occasione della festività solstiziale di *Jól*, celebrata proprio in onore di Freyr, a cui sembra vada anche ascritto il culto fallico di *Volsi*, nel quale il sacrificio del cavallo aveva un ruolo centrale, esattamente come nel corrispettivo indiano dell'*asvamedha*, letteralmente "sacrificio del cavallo" (il che lascia intendere la probabile origine indoeuropea di questo rito)<sup>543</sup>.

Come si ricorderà, tra gli oggetti rinvenuti nella tomba di Childerico era presente anche un pendente a forma di testa di toro che al momento della scoperta venne prelevato direttamente dal cranio del cavallo inumato insieme con il re (*ex equi Regij fronte pendulum ... exemit*, dice Chifflet). Abbastanza curiosamente, il cavallo bronzeo di Öland (Svezia), risalente grosso modo al 600, era provvisto di ganci a cui potevano essere fissate delle piastre a forma di falce (ritrovate lì a fianco) che dovevano fungere da corna, nel contesto di un probabile rituale della fertilità legato al culto di Freyr<sup>544</sup>. Non si può del tutto escludere che anche per quanto riguarda la tomba di Childerico questa associazione cavallo/toro non alludesse a qualche figura mitologica precisa. In effetti, come ha sottolineato Alexandra Pesch, il cavallo con corna di toro è uno dei motivi più importanti dell'iconografia germanica: esso compare, ad esempio, nella decorazione della cintura di Hagenow del I sec. d.C. (fig. 18) e tra le figure che ornano uno dei due celebri corni d'oro di Gallehus risalenti al V sec. d.C. (fig. 19)<sup>545</sup>.

---

una risposta a Beck, cfr. K. Düwel, W. Heizmann, *Einige neuere Publikationen zu den Merseburger Zaubersprüchen: Wolfgang Beck und andere*, in *Indogermanische Forschungen* 114 (2009), pp. 337-356, soprattutto 355-359.

<sup>542</sup> Polomé, *Das Pferd*, p. 48, parla di una natura ctonia del cavallo, preposto alla fertilità e al regno dei morti.

<sup>543</sup> de Vries, *Religionsgeschichte*, II, pp. 206-208; Hedeager, *Iron Age Myth*, p. 106: «The most well-known metaphorical connection between the phallus and fertility is a horse penis named Volsi that was worshipped as a cult object». Nella relazione del viaggio compiuto nelle terre del principe dei Bulgari del Volga, Ibn Fadlan ha lasciato una testimonianza sulla cerimonia funebre di un capo varego della Rus' meridionale: tra le numerose offerte fatte al defunto (tra cui anche il sacrificio di una sua giovane schiava) compaiono anche due cavalli che vengono fatti a pezzi e gettati nella barca che funge da bara dopo essere stati fatti correre fino a sudare. Il ruolo di garante della fertilità, di rigenerazione del morto e del suo clan assegnato qui al cavallo sembra piuttosto evidente, tanto più che la cerimonia funebre si svolge in un clima apertamente orgiastico, cfr. Wagner, *Le cheval*, p. 106; Gaitzsch, *Das Pferd bei den Indogermanen*, p. 211.

<sup>544</sup> de Vries, *Religionsgeschichte*, II, p. 189: «Dieser Gegenstand war vielleicht eine Votivgabe; man könnte auch von einem Freyfaxi [das dem Freyr geweihte Roß] reden. Daß aber die Sichel ein Attribut dieses Gottes [d.h. Freyr] war, weist wohl unzweideutig auf seine Bedeutung für den Ackerbau hin».

<sup>545</sup> Cfr. A. Pesch, *Gehörnte Pferde, Elitenkommunikation und synthetische Tradition am Beginn germanischer Bildkunst*, in B. Ludowici, H. Pöppelmann (Hrsg.), *Das Miteinander, Nebeneinander und Gegeneinander von Kulturen. Zur Archäologie und Geschichte wechselseitiger Beziehungen im 1. Jahrtausend n. Chr.*, Stuttgart 2011, p. 10, dove il cavallo cornuto viene definito un «Kernsymbol der germanischen Bildersprache»; Ead., *Die Kraft der Tiere. Völkerwanderungszeitliche Goldhalskragen und die Grundsätze germanischer Kunst*, Regensburg 2015, pp. 354-355, 359. Su molti bratteati di tipo C (quelli con Odino e il suo cavallo) l'animale è rappresentato con delle corna, apparentemente di toro (ma sono possibili anche altre interpretazioni, cfr. cap. 6). Quast, *Chlodwig*, pp. 245-247, sottolinea come decorazioni a testa di

14.

Come abbiamo visto, dunque, nel mondo germanico al cavallo erano assegnate diverse funzioni, non ultima quella di animale psicopompo per eccellenza. Il suo legame con i culti di fertilità non è d'altra parte secondario, e del resto i due ambiti sono strettamente connessi: non a caso il cavallo è associato tanto a Odino – dio dei morti – quanto a Freyr – dio della fertilità. A questo punto, la presenza di un cavallo nella tomba di Childerico non potrà essere interpretata (come invece più probabilmente il sacrificio dei ventuno cavalli nelle fosse circostanti) soltanto come un omaggio pubblico al rango del personaggio, ma si dovrà riconoscere ad essa un significato che oltrepassa il rito delle esequie e trova una sua spiegazione in un mito di cui, però, ci sfugge praticamente tutto. O quasi.

In un passo celebre contenuto nel terzo libro della sua *Cronaca* – composta intorno al 660 – Fredegario<sup>546</sup> racconta l'episodio riguardante il concepimento e la nascita del padre di Childerico, Meroveo:

Si dice che mentre Clodione si trovava d'estate sulla spiaggia in compagnia di sua moglie, questa entrò in mare a mezzogiorno per fare un bagno e una bestia di Nettuno simile a un Quinotauro si gettò su di lei. Essendo stata messa incinta in quel momento, o dalla bestia o da suo marito, partorì poi un figlio di nome Meroveo, da cui i re dei Franchi sono stati in seguito chiamati Merovingi.<sup>547</sup>

Il passo, di per sé straordinario, è stato variamente interpretato. Secondo Hauck e, dopo di lui, Moisl, esso testimonierebbe l'esistenza di un mito pagano riguardante l'origine divina della dinastia merovingia: l'espressione *aut a bisteia aut a viro fuisset concepta* andrebbe intesa non nel suo significato disgiuntivo classico (*o* dalla bestia *o* dal marito), bensì in quello correlativo (*sia* dalla bestia *che* dal marito) proprio della latinità tarda e comune all'epoca di Fredegario. La moglie di Clodione sarebbe stata dunque messa incinta contemporaneamente dalla *bisteia Neptuni* e dal marito in seguito alla momentanea trasformazione di quest'ultimo in un essere divino metà uomo e metà

---

toro si ritrovino su molti manufatti di età merovingia, come nella decorazione della cintura ritrovata nella tomba della regina Arnegunda: si trattava evidentemente di un simbolo il cui «Sinnegehalt bekannt war».

<sup>546</sup> Sulla figura dello pseudo-Fredegario e sulla composizione della sua *Cronaca*, cfr. Wallace-Hadrill, *Long-Haired Kings*, pp. 71-94; W. Goffart, *The Fredegar Problem Reconsidered*, in *Speculum* 38/2 (1963), pp. 206-241; R. Collins, *Fredegar*, Aldershot 1996; G. Scheibelreiter, *Fredegar – Chronist einer Epoche*, in E. Kooper, (ed.), *The Medieval Chronicle. Proceedings of the 1st International Conference on the Medieval Chronicle*, Amsterdam-Atlanta 1999, pp. 251-259; H. Reimitz, *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550-850*, Cambridge 2015, pp. 166-238.

<sup>547</sup> Fredeg., *Chron.* 3.9, cit.: *Fertur, super litore maris aestatis tempore Chlodeo cum uxore resedens, meridiaie uxor ad mare labandum vadens, bisteia Neptuni Quinotauri similis eam adpetisset. Cumque in continuo aut a bisteia aut a viro fuisset concepta, peperit filium nomen Meroveum, per co [sic] regis Francorum post vocantur Merohingii.*

toro (Hauck e molti altri con lui considerano infatti il termine *Quinotaurus* come la corruzione di un originale *Minotaurus*). Poiché il toro è l'animale tradizionalmente associato al culto di Freyr, Hauck ritiene che sia proprio questa la divinità che va riconosciuta nei tratti taurini assunti da Clodione: il pendente a testa di toro ritrovato nella tomba di Childerico sarebbe la prova che il toro era l'animale sacro dei Merovingi<sup>548</sup>.

Di avviso diametralmente opposto è invece Alexander Murray, che non solo ha negato l'esistenza di qualsivoglia principio sacrale connesso alla regalità franca, ma ha inoltre proposto di considerare la testimonianza di Fredegario come una semplice disquisizione etimologica – priva di reale valore documentario – escogitata unicamente per dar conto del singolare nome del fondatore della dinastia<sup>549</sup> (Meroveo dovrebbe infatti significare qualcosa come “toro marino”, anche se questa non è l'unica etimologia possibile)<sup>550</sup>. Il nesso istituito tra il re franco e il dio Nettuno avrebbe tutt'al più avvicinato la figura di Meroveo a quella di altri celebri condottieri che si ritenevano concepiti da divinità – *in primis* Alessandro Magno e Augusto, figli rispettivamente di Zeus e di Apollo<sup>551</sup>.

Anche secondo Ian Wood il racconto del concepimento di Meroveo non può essere utilizzato per sostenere l'ipotesi di un culto regale della dinastia franca – sebbene non si possa escludere un suo originario significato sacrale; per lo studioso inglese il racconto conservato da Fredegario potrebbe

---

<sup>548</sup> K. Hauck, *Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, in *Saeculum* 6 (1955), pp. 197-204; H. Moisl, *Anglo-Saxon royal genealogies and Germanic oral tradition*, in *Journal of Medieval History* 7 (1981), pp. 224-226. L'esistenza di un culto regale dei Merovingi in ragione della loro discendenza dal dio della fertilità Freyr è sostenuta anche da Ewig, *Merowinger*, p. 78 (Freyr è anche il capostipite della dinastia scandinava degli Ynglingar, cfr. Simek, *Religion*, p. 145), e R. Le Jan, *La sacralité de la royauté mérovingienne*, in *Annales HSS* 6 (2003), p. 1223; data la stretta associazione della famiglia merovingia con il toro di Freyr, simbolo di fertilità, l'autrice propone (pp. 1234-1235) di vedere la storia riguardante la condotta sessuale di Childerico (che secondo Gregorio gli costò l'esilio per otto anni) come la prova di una «différence de nature entre le roi et les “hommes ordinaires”, et sa capacité de dominer les forces de fécondité et de fertilité de la terre». Per A. Plassmann, *Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*, Berlin 2006, p. 157, il racconto di Fredegario potrebbe essere «der nur halb verstandene Reflex einer alten fränkischen Tradition über das Herrscherhaus».

<sup>549</sup> A.C. Murray, 'Post vocantur Merohingii': *Fredegar, Merovech, and 'Sacral Kingship'*, in Id. (ed.), *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History*, Toronto 1998, pp. 121-152; Id., *Gregory of Tours and Fredegar*, pp. 45-55.

<sup>550</sup> Per la derivazione del nome dal lat. *mare*, germ. *Mari*, cfr. anche G. Baesecke, *Über germanisch-deutsche Stammtafeln und Königslisten*, in *Germanisch-Romanische Monatschrift* 24 (1936), p. 180. F. Schröder, *Merowech*, in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 96 (1974), pp. 241-245, ha però proposto in maniera piuttosto convincente anche il significato di “colui che è sacro al toro”, da ie. \**mērus* (ruminante). È un'etimologia che ben si accorda con l'interpretazione proposta da Hauck e Moisl.

<sup>551</sup> Murray, *Post vocantur Merohingii*, pp. 146-147. Murray in realtà confonde la paternità divina del condottiero macedone con quella del primo imperatore romano, sostenendo che Alessandro sarebbe stato il figlio di Apollo e Augusto di Giove. L'errore è evidentemente dovuto all'ordine delle parole di tre versi contenuti nel *Panegirico ad Antemio* di Sidonio Apollinare che Murray cita ma equivoca (cfr. vv. 121-123: *magnus Alexander necnon Augustus habentur / concepti serpente deo Phoebumque Iovemque / divisere sibi*).

essere la fase finale di un mito delle origini, scaduto ormai a semplice aneddoto o favola, oppure – come proposto anche da Murray – un dotto gioco etimologico prodotto nel VII secolo<sup>552</sup>.

Più recentemente Marc-André Wagner, riprendendo una proposta avanzata a suo tempo da Claude Lecouteux ma rimasta isolata, ha suggerito di correggere la lezione *Quinotauri* trädita dai manoscritti non nel consueto *Minotauri* – bensì in *Equinotauri*, portando a sostegno di tale ipotesi anche la maschera taurina ritrovata sulla fronte del cavallo di Childerico (fig. 20)<sup>553</sup>. In effetti, se da un punto di vista meramente paleografico è difficile spiegare in che modo il nome *Minotaurus* – che non doveva presumibilmente risultare oscuro a un copista<sup>554</sup> – si sia potuto corrompere nell'ignoto *Quinotauri*, la caduta di una lettera iniziale, al contrario, è un'occorrenza tutt'altro che inconsueta nel passaggio da un codice all'altro.

Si sa, ricercare le origini di un mito delle origini è un'operazione quasi sempre destinata all'insuccesso, se non altro perché si rischia ad ogni passo di ricorrere agli stessi meccanismi associativi che hanno portato alla costituzione del mito stesso. Ciò non toglie che il tentativo di decifrare alcune delle componenti principali del racconto mitico sia utile, non per una impossibile comprensione globale del processo che le ha riunite e combinate, ma piuttosto per conoscere quanta parte abbiano avuto in questo processo eventuali fatti reali – o soltanto immaginati dalla comunità che nel mito si è riconosciuta; tenendo anche conto che la trasposizione di una tradizione orale sulla pagina non si risolve mai in una semplice trascrizione *verbatim* e che l'incontro con la scrittura innesca sempre rielaborazioni, aggiunte, omissioni<sup>555</sup>. Sulla costituzione del famoso racconto dell'origine troiana dei Franchi, anch'esso contenuto nella *Cronaca* di Fredegario, Andrea Giardina ha significativamente scritto: «la varietà e l'indipendenza reciproca delle tradizioni che compongono il dossier altomedievale ... portano a escludere, senza alcuna possibilità di dubbio, che il mito sia nato nelle pagine di Fredegario. Quest'ultimo avrà certamente aggiunto particolari e arricchimenti narrativi, inventando o contaminando le sue fonti orali e scritte, ma il mito si era formato prima di lui, anche se non potremo mai sapere né come né quando»<sup>556</sup>.

---

<sup>552</sup> I.N. Wood, *Fredegar's Fables*, in A. Scharer, G. Scheibelreiter (Hrsg.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien 1994, pp. 359-366; Id., *Deconstructing the Merovingian Family*, in R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz (eds.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Sources and Artefacts*, Leiden-Boston 2003, pp. 149-153. Wood si era mostrato più possibilista per l'ipotesi dell'origine divina in *Merovingian Kingdoms*, p. 38: «This family [the Merovingians] seems to have ascribed to itself a peculiar supernatural origin, which probably had pagan overtones».

<sup>553</sup> Wagner, *Le cheval*, p. 231; C. Lecouteux, *Le Merwunder. Contribution à l'étude d'un concept ambigu*, in *Études germaniques* 32 (1977), p. 5 n. 19.

<sup>554</sup> Cfr. H.D. Brumble, *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and the Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*, London-Chicago 1998, s.v.

<sup>555</sup> Giardina, *Le origini troiane*, pp. 177, 196-200.

<sup>556</sup> Giardina, *Le origini troiane*, p. 206.

Può darsi che qualcosa di simile sia avvenuto anche per il racconto della nascita di Meroveo: è evidente che la storia che leggiamo deve sicuramente qualcosa ai rimaneggiamenti operati da Fredegario – il riferimento a Nettuno, ad esempio, ha tutta l’aria di essere una sua aggiunta – ma appare irrealistico pensare che egli potesse inventare di sana pianta, a partire da un semplice gioco etimologico, l’episodio riguardante l’origine della dinastia dei Merovingi, che era ancora la casa regnante alla metà del VII secolo. Ben più verosimile è che Fredegario abbia rielaborato alcuni elementi a partire da un canovaccio mitico formatosi prima di lui<sup>557</sup>.

Secondo Hauck e Moisl, il racconto di Fredegario farebbe riferimento a un mito delle origini nel quale la discendenza della dinastia merovingia sarebbe stata fatta risalire a una divinità taurina (per Hauck si tratterebbe dello stesso dio Freyr), identificata successivamente con il Minotauro. Tuttavia, le considerazioni paleografiche che abbiamo espresso più sopra spingono a considerare la lezione *Quinotaurus* una corruzione di un originario *Equinotaurus*, come proposto da Lecouteux e Wagner.

Certo, il riferimento alla *bistea Neptuni* potrebbe effettivamente far propendere per la prima ipotesi. Ma va ricordato a questo proposito che nel mito classico la *bistea* inviata da Poseidone non è il Minotauro in persona bensì un toro, con cui la moglie di Minosse, Pasifae, si congiunge. L’espressione *bistea Neptuni*, a ben guardare, sembra dunque suggerire in fin dei conti che anche la moglie di Clodione si sia unita non con un essere antropomorfo, ma zoomorfo – l’*Equinotaurus* appunto. Neppure in questo caso, del resto, mancano i paralleli con la mitologia classica. Al pari della leggenda del Minotauro, infatti, ugualmente famosa doveva essere la leggenda di Alessandro Magno e del suo inseparabile cavallo Bucefalo (Βουκέφαλος), nome che letteralmente significa “testa di bue”<sup>558</sup>. Come noto, il termine era utilizzato in origine per designare una particolare razza di cavalli della Tessaglia, dalla testa grossa e compatta, a cui apparteneva anche il cavallo di Alessandro, ma con il formarsi della leggenda del re macedone il nome cominciò ben presto a essere inteso in senso letterale, cosicché il cavallo del grande condottiero venne immaginato come una creatura fuori dal comune, un essere ibrido dal corpo di cavallo e dalle corna o testa di toro<sup>559</sup>. In alcune leggende medievali, poi, il fedele destriero di Alessandro finì addirittura per assumere i

---

<sup>557</sup> Cfr. A. Fischer, *Reflecting Romanness in the Fredegar Chronicle*, in *Early Medieval Europe* 22/4 (2014), p. 444: «The passage in the Chronicle certainly played on the reader’s background knowledge ... At the same time, it represents a version of the tale [of the Minotaur] modified according to the intentions and needs of the author and his audience. It referred to an ancient past and mythology that had been reconstructed anew. ... This process could produce hybrid results».

<sup>558</sup> Wagner, *Le cheval*, p. 231.

<sup>559</sup> F. Dubost, *De quelques chevaux extraordinaires dans le récit médiéval: esquisse d’une configuration imaginaire*, in *Le cheval dans le monde médiéval*, Aix-en-Provence 1992, § 23 (open edition). Cfr. il significativo passo di Solino, *Coll. rer. mem.* 45.8 che testimonia l’esistenza di questa leggenda già nel III sec. d.C.: *Alexandri Magni equus Bucephalus dictus sive de aspectus torvitate seu ab insigni, quod taurinum caput armo inustum habebat, seu quod de fronte eius quaedam corniculorum minae protuberabant ...*

tratti spaventosi di un mostro antropofago, «più vicino al Minotauro che al cavallo»<sup>560</sup>. In questo gioco di rimandi e prestiti con la tradizione classica, lo stesso riferimento al dio Nettuno potrebbe in realtà essere anch'esso il frutto di un' *interpretatio*, nello specifico del dio Freyr, al quale erano sacri tanto il cavallo quanto il toro<sup>561</sup> e con cui la dinastia merovingia doveva avere, almeno in origine, un rapporto stretto e privilegiato<sup>562</sup>.

Si è già detto che l'esplorazione di un mito delle origini è impresa quasi disperata, e per quanto sia possibile individuare alcuni dei fili delle diverse tradizioni che si intrecciano nella composizione di un racconto, assegnarli poi con precisione all'una o all'altra è pressoché impossibile. Tuttavia, qui, l'ipotesi di un originario (e paleograficamente giustificato) *Equinotaurus* avrebbe il vantaggio di aprire l'interpretazione del testo verso il riconoscimento di contributi rimasti finora forse troppo in ombra; di questo essere ibrido possiamo forse vedere una rappresentazione nel pendente taurino ritrovato sulla fronte del cavallo di Childerico.

15.

Malgrado le difficoltà che la decifrazione di un monumento come la tomba di Childerico comporta, alcuni dei suoi tratti risultano a questo punto abbastanza definiti.

In primo luogo, l'apporto della cultura romana è nitidamente riconoscibile in molti degli elementi del corredo: Childerico era dopotutto un ufficiale romano, un amministratore della provincia della *Belgica secunda*, rimasto sempre fedele al patto stretto con Roma. Nella sua tomba, tuttavia, non è possibile non riconoscere diversi elementi appartenenti a tradizioni del tutto estranee alla cultura romana, e questo si spiega non soltanto perché Childerico – il suo entourage e il figlio Clodoveo –

---

<sup>560</sup> Dubost, *Chevaux extraordinaires*, § 15 (open edition). Nel *Roman d'Alexandre* si racconta che a Bucefalo venivano dati in pasto i criminali comuni: *Il a plus tost lancié en son goitron / que doçe lousps n'avroient un mouton*.

<sup>561</sup> La definizione *bistea Neptuni*, infatti, se da un lato può richiamare l'immagine del toro, dall'altro poteva anche richiamare quella del cavallo, in quanto è noto che nella mitologia germanica lo spirito acquatico (*Wassergeist*) è incarnato proprio da questo animale, cfr. *HDA*, VI, s.v. *Pferd*, coll. 1634-35; Gaitzsch, *Das Pferd bei den Indogermanen*, p. 190.

<sup>562</sup> Un po' come accade anche nel racconto di Paolo Diacono relativo alla propria epopea familiare, nel quale risalta l'aiuto portato da un lupo al bisnonno dello storico longobardo in cammino verso l'Italia, che potrebbe simboleggiare un rapporto diretto con il dio Wotan/Odino: cfr. Paul. Diac., *HL* 4.37: *... ei lupus adveniens comes itineris et ductor effectus est. Qui cum ante eum pergeret et frequenter post se respiceret et cum stante subsisteret atque cum pergente praeiret, intellexit sibi eum divinitus datum esse, ut ei iter, quod nesciebat, ostenderet*. Il rapporto con Wotan sembra poi ulteriormente ribadito dal grande frassino (*vasta hornus*) che il bisnonno di Paolo trova tra le pareti della sua antica dimora abbandonata (cfr. Paolo Diacono, *Storia dei Longobardi*, a cura di Lidia Capo, Milano 1992, *ad loc.*). In effetti, l'*Yggdrasill*, l'albero cosmico a cui Odino rimase appeso per nove giorni durante il suo auto-sacrificio per l'apprendimento delle rune, è generalmente identificato con un frassino (cfr. de Vries, *Religionsgeschichte*, II, p. 381). W. Pohl, *Die Awaren: ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567-822 n. Chr.*, München 1988, pp. 192-193, nota che il motivo dell'eroe guidato da un lupo è «ein besonders bei Steppenvölker verbreitetes Sagenmotiv».

erano pagani, ma anche perché la regione in cui il monumento sorgeva – la Gallia nord orientale – era naturalmente predisposta all’afflusso e alla combinazione di culture diverse.

Va sottolineato che la particolarità del territorio in cui viene innalzato il monumento permetteva che i suoi elementi costitutivi attivassero nei diversi spettatori associazioni e significati diversi a seconda del sistema culturale a cui essi facevano riferimento: l’elemento architettonico del tumulo era infatti già presente nelle pianure della regione da tempi remoti e richiamava un resistente sostrato celtico – così come il sacrificio multiplo dei cavalli. Allo stesso tempo, tumulo e cavalli erano anche inscindibilmente legati alla cultura dei nomadi delle steppe, la cui influenza negli anni di regno di Attila e nel periodo successivo risultò fortissima su tutta l’Europa continentale. Lo stesso tumulo, del resto, non era completamente estraneo alla cultura romana e neppure a quella germanica.

La tomba appare dunque eccezionale, non solo per le sue straordinarie dimensioni che ne fanno uno dei monumenti funebri più grandi di tutta l’Europa tardoantica, ma soprattutto per l’operazione che essa esprime: questo monumento – innalzato in territorio romano e non in una qualche remota regione barbarica – era infatti in grado di richiamare contemporaneamente più sistemi culturali che, legati tra loro in modi diversi, componevano un insieme assai originale, che era il tratto distintivo della regione sulla quale Childerico rivendicava il potere<sup>563</sup>.

Infine, andrà riconosciuta anche la componente religiosa di alcuni elementi della tomba: il sacrificio e la sepoltura del cavallo personale richiamano un innegabile ruolo psicopompo dell’animale legato nella cultura germanica al culto di Odino; allo stesso tempo il cavallo rinvia all’ambito dei culti di fertilità e rigenerazione nei quali gran parte aveva il dio Freyr<sup>564</sup>. Non è escluso, poi, che la presenza del cavallo potesse rinviare a un mito delle origini della dinastia merovingia.

---

<sup>563</sup> Può essere utile ricordare a questo proposito che esistono alcuni esempi assai significativi di riutilizzo di *tumuli* antichi in età merovingia, nel Nord della Francia e nell’area belgica e olandese, da parte di nobili franchi installatisi nella regione nel V-VI secolo, cfr. S. Delaruelle *et al.*, *Merovingian reuse of Bronze Age barrows at Beerse-Krommenhof (prov. of Antwerp, Belgium)*, in Annaert *et al.*, *Very Beginning of Europe*, p. 241: «The Merovingian elite reuse of these ancient burial mounds can be interpreted as staking a claim on the land. They may have thought that by continuing the use of the cemetery, the ancestral right to own the land would devolve to them». Può darsi che anche l’imponente tumulo di Childerico, che rivaleggiava in altezza e diametro con gli altri tumuli presenti nell’area e sicuramente ancora ben visibili, potesse comunicare un messaggio simile agli abitanti della zona. Sul riuso romano e tardoantico di tumuli preistorici, cfr. anche H. Ament, *Merowingische Grabhügel*, in W. Schlesinger (Hrsg.), *Althessen im Frankenreich*, Sigmaringen 1975, pp. 63-93; W. Timpel, *Ein spätmérowingischer Grabhügel von Urleben, Kr. Bad Langensalza*, in *Alt-Thüringen* 14 (1977), pp. 258-284; A. Abegg, *Orte der Toten. Nachbestattungen der Römischen Kaiserzeit in eisenzeitlichen Grabhügeln*, in W.-R. Teegen *et al.* (Hrsg.), *Studien zur Lebenswelt der Eisenzeit. Festschrift für Rosemarie Müller*, RGA-E Band 53, Berlin-New York 2006, pp. 265-278.

<sup>564</sup> Cfr. H. Beck, *Probleme einer völkerwanderungszeitlichen Religionsgeschichte*, in Geuenich, *Franken und Alemannen*, p. 481: «Wohl ... ist anzunehmen, daß diese Opfertgaben in den Zusammenhang von Sterben und wieder Auferstehen gehören, d.h. Regenerationsmythen zugrundeliegen». È noto infatti il legame assai stretto tra il cavallo e il culto solare, cfr. Polomé, *Das Pferd in der Religion*, p. 43. Una funzione per certi versi simile potrebbe essere ascritta anche alle famose api dorate ritrovate nella tomba di Childerico, che

In mancanza di testimonianze scritte, sul complesso simbolismo rituale della cerimonia funebre di Childerico potremo solo continuare a fare ipotesi, ma la valenza polisemantica della tomba del padre di Clodoveo appare chiara. In ogni caso, quello che si può dire con assoluta certezza è che l'aldilà di Childerico era «molto distante dal paradiso cristiano»<sup>565</sup>.

---

Salin, *Civilisation mérovingienne*, IV, p. 186, interpreta come cicale e considera un simbolo orientale che evoca l'idea di immortalità, portato in Europa dai nomadi delle steppe.

<sup>565</sup> Werner, *Childerics Pferde*, p. 161; cfr. anche Simek, *Religion*, p. 193.

## V. Santi e sciamani

I.

Al principio del 396 il poeta Claudio Claudiano pubblicò il primo dei due libri *In Rufinum*, composti per attaccare la memora di colui che – per poco meno di un anno, fino al suo assassinio avvenuto il 27 novembre 395 – era stato l'uomo più potente della metà orientale dell'impero<sup>566</sup>. Divenuto alla morte di Teodosio consigliere e guida del giovane imperatore Arcadio, Rufino era ben presto entrato in conflitto con il generale Stilicone, tutore in Occidente del fratello minore di Arcadio, Onorio – nonché protettore e mecenate dello stesso Claudiano.

Nei primi versi dell'opera, le Furie, riunite nelle loro sedi sotterranee, decidono di mettere fine allo stato di pace che regna nel mondo: perché ciò possa avvenire, Megera consiglia alle sorelle di porre al comando dell'impero il suo antico pupillo Rufino e lo raggiunge nella terra di cui egli è originario – la Gallia<sup>567</sup>. Qui, assunte le sembianze di un vecchio, profetizza a Rufino il dominio del mondo<sup>568</sup>. Il luogo esatto dell'apparizione viene descritto con queste parole:

Esiste un luogo dove la Gallia distende il suo ultimo lido,  
proteso alle acque di Oceano, là dove è detto che Ulisse  
abbia evocato, con sangue libato, il popolo muto dei morti.  
Là il lamento si ode sommesso delle ombre  
che volano con tenue stridore; là gli abitanti vedono  
pallide immagini, le figure dei morti vagare.<sup>569</sup>

Come si vede, la caratterizzazione del luogo corrisponde perfettamente all'*ethos* dei personaggi: due esseri malvagi, votati alla distruzione, non possono che trovarsi a loro agio in un ambiente così tetto, infestato dagli spiriti dei morti. Può invece stupire la scelta di collocare in Gallia l'episodio omerico della *nekya*, cioè l'incontro di Ulisse con le anime dei defunti descritto nel libro XI dell'Odissea: è un'innovazione che sembra non avere paralleli nella letteratura precedente, sebbene la ricostruzione (anche molto fantasiosa) del viaggio di Ulisse fosse un esercizio tutt'altro che inconsueto<sup>570</sup>; ma questa collocazione serviva evidentemente ad amplificare il carattere lugubre dell'incontro tra Rufino e Megera. A prima vista, dunque, il testo di Claudiano non sembra riferirsi a una geografia particolare; il *locus horridus* scelto da Megera per la sua risalita sulla terra andava

---

<sup>566</sup> PLRE I, *Rufinus* 18, pp. 778-781.

<sup>567</sup> Claud., *Ruf.* 1.25-115.

<sup>568</sup> Claud., *Ruf.* 1.123-161.

<sup>569</sup> Claud., *Ruf.* 1.123-128: *Est locus extremum pandit qua Gallia litus / Oceani praetentus aquis, ubi fertur Ulixes / sanguine libato populum movisse silentem. / Illic umbrarum tenui stridore volantum / flebilis auditur questus; simulacra coloni / pallida defunctasque vident migrare figuras.*

<sup>570</sup> Cfr. H.L. Levy, *Claudian's in Rufinum: An Exegetical Commentary*, Princeton 1971, p. 39; J-L. Charlet, *Claudian. Œuvres, tome II, 1<sup>ère</sup> partie: poèmes politiques (395-398)*, Paris 2002, p. 194.

collocato necessariamente in Gallia, date le origini di Rufino (nato a *Elusa*, l'odierna Eauze, in Aquitania), ma di questo luogo spettrale si dice soltanto che è un *litus extremum*, disteso verso l'Oceano – troppo poco, apparentemente, per individuare un punto preciso.

Negli anni Venti, tuttavia, Eduard Norden pensò di poter riconoscere il luogo descritto da Claudiano nell'area intorno alla città di *Bononia* (oggi Boulogne-sur-Mer), sulla costa settentrionale della Gallia, di fronte alla Britannia<sup>571</sup>. La posizione liminare del luogo rende in effetti plausibile l'identificazione, ma in mancanza di altri elementi questo naturalmente non basta. In effetti, Harry Levy ha contestato la possibilità di identificare con precisione il luogo menzionato da Claudiano – sempre ammesso che a un luogo preciso l'autore intendesse riferirsi: dai versi in questione – una costa desolata e scarsamente abitata – non si dovrebbe trattare comunque di una città, e tanto meno di una città ricca di traffici come doveva essere allora *Bononia*<sup>572</sup>. In effetti, il carattere infernale dei personaggi giustifica la scelta di Claudiano di ambientare l'incontro tra Rufino e Megera in una sorta di anticamera dell'oltretomba, dove lo stesso Ulisse era entrato in contatto con le anime dei morti; non era necessario, forse, aggiungere altro – a parte insistere sul contesto gallico, dato che da lì proveniva il terribile Rufino: nei versi successivi si dice infatti che il *ferale murmur* emesso da Megera al suo uscire dalla terra scuote i campi dei Senoni (*Senonum quatit arva*) e paralizza il Reno (*Rhenus proiecta torpuit unda*). In mancanza di altre informazioni questo luogo sembrerebbe destinato a rimanere senza nome, un non-luogo geografico del tutto, o quasi, immaginario.

A meno che questa ambientazione non apparisse affatto ai contemporanei vaga e indefinita come appare a noi: lo suggerisce un passo famoso dello storico Procopio di Cesarea, posteriore di un secolo e mezzo alla descrizione di Claudiano.

2.

Nella *Guerra gotica* Procopio riferisce di alcuni fatti riguardanti l'isola di *Brittia*. Lo storico narra che Radigis, figlio di Ermegisclo, re dei Varni (un popolo germanico stanziato sulle coste del Mare del Nord), si trovò costretto alla morte del padre a rompere il fidanzamento con la sorella del re degli Angli e a sposare la propria matrigna. Questo condusse a una guerra tra gli Angli e i Varni; dalle loro sedi sull'isola di *Brittia*, gli Angli allestirono una poderosa spedizione finché Radigis, sconfitto, dovette acconsentire a sposare la principessa.

Il racconto di questi fatti fornisce a Procopio l'occasione di dilungarsi in un *excursus* riguardante l'isola di *Brittia*, nella quale è possibile riconoscere alcuni tratti della *Britannia* romana: lo storico bizantino riferisce che molto tempo prima era stato costruito su quest'isola un lungo muro (evidente

---

<sup>571</sup> E. Norden, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig-Berlin 1920, p. 187.

<sup>572</sup> Levy, *Claudian's in Rufinum*, p. 39.

riferimento al Vallo di Adriano) che ancora ai suoi giorni separava una gran parte dell'isola dall'altra; al di qua e al di là di questo muro – continua Procopio – le condizioni geografiche e atmosferiche sono molto diverse, se non addirittura opposte – proibitive per la vita di uomini e animali al di là del muro, molto più favorevoli al di qua, con abbondanza di alberi da frutto, acqua, campi coltivati. A un certo punto, però, la descrizione dell'isola di Brittia s'interrompe bruscamente e Procopio annuncia in tono solenne di dover almeno accennare a una storia che ha dell'incredibile e alla quale egli non crede assolutamente, sebbene valga la pena di essere raccontata per il gran numero di persone che asseriscono di avervi assistito e – addirittura – preso parte. Ecco quel che dice Procopio:

Giunto a questo punto del mio racconto, non posso non fare accenno ad una storia che è piuttosto una favola e che a me sembra del tutto incredibile, benché sia costantemente riportata da un numero infinito di persone che sostengono di aver eseguito loro stessi queste cose e di aver obbedito alle parole che personalmente hanno udito; tuttavia, non mi sentirei di tralasciarla completamente, per non cadere nella noiea di non aver voluto, nella mia descrizione dell'isola di Brittia, portare alla conoscenza qualcuno degli avvenimenti là accaduti.<sup>573</sup>

Procopio racconta che sulla riva dell'Oceano, di fronte all'isola di Brittia, sono situati alcuni villaggi di pescatori i cui abitanti, sudditi dei re franchi, sono tuttavia dispensati da tempo dal pagamento del tributo in ricompensa del gravoso servizio da loro svolto. Costoro infatti traghettano sull'isola di Brittia le anime dei morti. A turno, quando sentono a tarda notte battere alla porta e una voce invisibile li chiama all'opera, essi si dirigono subito verso la riva, ignari di quale forza li spinga a fare questo. Là trovano delle barche vuote: ma quando vi salgono, queste affondano fin quasi all'orlo, come se fossero piene; essi prendono allora a remare, compiendo in un'ora un tragitto che in condizioni normali a stento compirebbero in un giorno e una notte. Appena giungono all'isola di Brittia, la barca riemerge dall'acqua come fosse stata privata del carico; essi però non vedono nessuno: solo dicono di sentire una voce che sembra chiamare per nome tutti i passeggeri, specificando di ognuno la posizione sociale, il nome del padre o – nel caso delle donne – quello del marito. Una volta compiuto il viaggio e aver fatto sbarcare gli invisibili passeggeri, i pescatori ritornano immediatamente al loro villaggio<sup>574</sup>.

È stato da tempo suggerito che i villaggi di pescatori di cui parla Procopio vadano collocati sulle coste dell'antica Armorica, una regione della Gallia nord-occidentale corrispondente in parte all'attuale Bretagna<sup>575</sup>. Ma il racconto di Procopio richiama anche, irresistibilmente, la descrizione di Claudiano – quel non meglio precisato luogo della Gallia dove si riuniscono le anime dei morti.

---

<sup>573</sup> Procop., *BG* 4.20.47.

<sup>574</sup> Procop., *BG* 4.20.48-58.

<sup>575</sup> Cfr. E.A. Thompson, *Procopius on Brittia and Britannia*, in *Classical Quarterly* 30 (1980), p. 499.

Claudiano parlava infatti di una costa (*litus*) remota (*extremum*) protesa verso l'Oceano (*Oceani praetentus aquis*): senza nessuna forzatura quella che s'intravede è l'immagine della Bretagna, la stessa che traspare dal nome celtico della regione, Armorica, la "terra che sta di fronte al mare"<sup>576</sup>.

Con ogni probabilità, Claudiano e Procopio facevano entrambi riferimento a un nucleo di leggende relative alla Gallia settentrionale e, nello specifico, all'area armoricana. È possibile allora che il riferimento al *litus* gallico (che a noi appare tanto vago e impreciso al punto da rendere il luogo non identificabile) risultasse invece al pubblico di Claudiano immediatamente comprensibile, data la sinistra fama che circondava la regione. L'inedito accostamento con l'episodio omerico della *nekyia* si spiega dunque con l'affinità tra le due situazioni – quella del mito di Ulisse e quella attuale – entrambi concernenti l'incontro dei vivi con le anime dei morti.

Resta naturalmente da stabilire in che modo Procopio, scrivendo verso la metà del VI secolo a Costantinopoli, sia venuto a conoscenza di racconti così dettagliati riguardanti la lontana Armorica e l'ancor più remota isola di Brittia. Ciò che egli riferisce, infatti, non è una semplice curiosità raccolta in qualche testo etnografico o un puro sentito dire: al contrario, Procopio dà l'impressione di aver raccolto le sue informazioni direttamente dagli abitanti di quelle regioni. Che questi fossero presenti in gran numero a Costantinopoli appare poco probabile; tutt'al più si può supporre che Procopio abbia potuto raccogliere le notizie riguardanti i traghettatori di anime in occasione di un'ambasceria franca a Giustiniano – da lui stesso documentata – alla quale presero parte anche alcuni rappresentanti degli Angli; ma si tratta naturalmente di un'ipotesi non dimostrabile<sup>577</sup>. Quel che è certo è che doveva esistere un nucleo di miti e credenze piuttosto compatto riguardante l'area armoricana, la cui fama si estendeva – a quanto pare – ben oltre i confini della Gallia: questo nucleo, risalente con tutta probabilità a un sottofondo culturale celtico, era incentrato su una serie di esperienze estatiche relative al viaggio dei vivi nell'aldilà e al contatto con le anime dei morti<sup>578</sup>.

Ma queste non sono le uniche testimonianze relative al persistere nell'area armoricana di questo strato celtico: un passo della celebre *Vita* di san Martino redatta sul finire del IV secolo fornisce altro, significativo materiale che ci consente di addentrarci ulteriormente in questa zona poco illuminata della storia della Gallia.

---

<sup>576</sup> Da *are*, "davanti" o "accanto", e *mare*, "mare", cfr. N.K. Chadwick, *The Colonization of Brittany from Celtic Britain*, in *Proceedings of the British Academy* 51 (1965), p. 235 e n. 1. Andrà poi almeno menzionato il fatto che fino a non molto tempo fa in alcune zone della Bretagna si credeva ancora che le anime dei morti fossero trasportate con delle imbarcazioni sull'isolotto di Tévennec, dopo essere salpate da Capo Raz: cfr. A. Hofeneder, *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen*, III, *Von Arrianos bis zum Ausklang der Antike*, Wien 2011, p. 477. Sul passo di Claudiano e Procopio, cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 83-85.

<sup>577</sup> Procop., *BG* 4.20.10; su questo, cfr. Hofeneder, *Religion der Kelten*, III, p. 476.

<sup>578</sup> Ginzburg, *Storia notturna*, p. 85.

3.

In una delle sue peregrinazioni nel territorio della diocesi di Tours, poco dopo la sua elezione a vescovo della città, l'ex soldato Martino s'imbatté per caso nella sepoltura di un uomo che la *falsa opinio* degli abitanti riteneva essere stato un santo martire. «Ma Martino – racconta il suo biografo Sulpicio Severo – non credendo alla leggera a una tradizione incerta, si mise a domandare con insistenza ai presbiteri e ai chierici più anziani d'indicargli il nome del martire e la data della sua passione». Era turbato – continua il biografo – dal momento che la tradizione si mostrava oscura su questo punto. Non osando, tuttavia, abolire il culto dell'ignoto martire senza un'indagine accurata, Martino decise prudentemente di astenersi per qualche tempo dal frequentare il luogo, per non dare l'impressione di avallare la devozione del *vulgus*.

Ma ecco che un giorno, accompagnato da alcuni fratelli, Martino si reca al sepolcro, prega il Signore di mostrargli chi sia sepolto lì e quali siano i suoi meriti: quella che segue è una vera e propria scena di necromanzia, che sembra richiamare il già citato episodio omerico della *nekyia*:

Allora rivoltosi alla sua sinistra vede stare lì appresso un'ombra sordida, truce; ordina di dirgli il suo nome e i suoi meriti. Essa rivela il proprio nome, ammette i propri crimini: era stato un brigante, giustiziato per le sue colpe; nulla aveva in comune con i martiri, dato che a loro spettava la gloria, a lui la punizione. Era del resto incredibile, per quanti assistevano alla scena, sentire la voce di uno che parlava, e tuttavia non vedere nessuno. Allora Martino raccontò loro ciò che egli aveva potuto vedere e ordinò di rimuovere da quel luogo l'altare e in questo modo liberò il popolo dall'errore di quella superstizione.<sup>579</sup>

Richiamato al mondo dei vivi dai poteri teurgici di Martino, il falso martire si rivela per quello che è veramente: un brigante, scambiato per un santo dal popolo dopo la sua esecuzione. Ciò che viene descritto da Sulpicio, dunque, non è un innocente fraintendimento, ma un drammatico e spettacolare capovolgimento di ruolo. Per capire come ciò sia potuto accadere è necessario però prima fare un cenno alla realtà economica e sociale della Gallia all'epoca di Martino.

Come noto, la crisi del III secolo si era abbattuta in modo grave sulla metà occidentale dell'impero romano, e aveva fatto sentire i suoi effetti soprattutto in Gallia, tanto che per alcune regioni situate nel lontano settentrione (dove la romanizzazione aveva preso avvio solo tardivamente e in maniera più superficiale) si può a ragione parlare di una vera e propria «rottura» rispetto ai primi secoli di

---

<sup>579</sup> Sulp. Sev., *V. Mart.* 11: *Tum conversus ad laevam videt prope adsistere umbram sordidam, trucem; imperat nomen meritumque loqueretur. Nomen edicit, de crimine confitetur: latronem se fuisse, ob scelera percussum, vulgi errore celebratum; sibi nihil cum martyribus esse commune, cum illos gloria, se poena retineret. Mirum in modum, vocem loquentis qui aderant audiebant, personam tamen non videbant. Tum Martinus quid vidisset exposuit iussitque ex loco altare, quod ibi fuerat, submoveri, atque ita populum superstitionis illius absolvit errore.*

dominio romano<sup>580</sup>. Il susseguirsi di incursioni barbariche e di carestie, il tracollo delle attività produttive e la richiesta pressante di tributi e leve militari, avevano provocato, soprattutto negli strati più bassi della popolazione, un malessere diffuso, al quale neppure l'esperimento politico dell'*imperium Galliarum* aveva saputo porre rimedio<sup>581</sup>.

L'insofferenza nei confronti delle *élites* politiche e militari aveva così preso la forma, sul finire del secolo, di un vasto movimento di rivolta, noto alle fonti con il termine di *Bagauda*, il cui nucleo principale doveva essere costituito da contadini e pastori, ma a cui presero parte anche gruppi di soldati disertori e bande più o meno numerose di briganti professionisti<sup>582</sup>. La sollevazione si scelse come capi gli ignoti Amando ed Eliano e raggiunse in breve proporzioni così preoccupanti da spingere il nuovo augustus Diocleziano (rimasto unico imperatore a partire dall'estate del 285) a nominare cesare il compagno d'armi Massimiano e a conferirgli l'incarico di pacificare la Gallia. A distanza di alcuni anni il retore Mamertino, ricordando in un panegirico in lode dello stesso Massimiano la campagna militare da questi condotta al principio del 286, scelse di soffermarsi sul carattere stravagante di questa guerra, combattuta da personaggi grotteschi – *monstra biformia* come li definisce, metà soldati e metà contadini. Proprio il carattere ambiguo e mostruoso di questi nemici consente al panegirista di indulgere in una similitudine dal sicuro effetto retorico: come i Giganti anguipedi (perfetta immagine dei *rustici* ribelli, figli della Terra e creature dalla doppia

---

<sup>580</sup> L'espressione è di P. Galliou, *L'Armorique romaine*, Brest 2005<sup>2</sup>, pp. 325-331; cfr. anche Id., *Monde des morts et monde de vivants dans les campagnes de l'Armorique romaine*, in A. Ferdière (éd.), *Monde des morts, monde de vivants en Gaule rurale. Actes du Colloque ARCHÉA/AGER*, Tours 1993, pp. 241-246.

<sup>581</sup> Sull'*imperium Galliarum*, cfr. J.F. Drinkwater, *The Gallic Empire: Separatism and Continuity in the North-Western Provinces of the Roman Empire, A.D. 260-274*, Stuttgart 1987; W. Eck, *Das Gallische Sonderreich: Eine Einführung zum Stand der Forschung*, in T. Fischer (Hrsg.), *Die Krise des 3. Jahrhunderts n. Ch. und das Gallische Sonderreich*, Wiesbaden 2012, pp. 63-84; D. Hoyer, *Turning the Inside Out: The Divergent Experiences of Gaul and Africa during the Third Century AD*, in D. Sloatjes, M. Peachin (eds.), *Rome and the World Beyond Its Frontiers*, Leiden 2016, pp. 67-95.

<sup>582</sup> Sul fenomeno della *Bagauda*, cfr. Thompson, *Peasant Revolts*; B. Czúth, *Die Quellen der Geschichte der Bagauden*, Acta Un. de A. József nominatae, Acta ant. et arch. IX, Szeged 1965; S. Szádeczky-Kardoss, s.v. *Bagaudae*, *RE*, Suppl. XI (1968), coll. 346-354; D. Lassandro, *Le rivolte bagaudiche nelle fonti tardo-romane e medievale*, in *Invigilata Lucernis* 3-4 (1981-82), pp. 57-110; J.F. Drinkwater, *Peasants and Bagaudae in Roman Gaul*, in *Classical Views* 3 (1984), pp. 349-371; Id., *Patronage in Roman Gaul and the Problem of the Bagaudae*, in A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, London-New York 1989, pp. 189-203; Id., *The Bacaudae of Fifth-century Gaul*, in Id., Elton, *Fifth-century Gaul*, pp. 208-217; H. Maas, *Bemerkungen zur Rolle der Volksmassen in der Zerfalls- und Untergangphase des Weströmischen Reiches*, in *Klio* 67 (1985), pp. 536-561; J.C. Sánchez León, *Les sources de l'histoire des Bagaudes: traduction et commentaire*, Paris 1996; D. Lambert, *Salvian and the Bacaudae*, in S. Diefenbach, G.M. Müller (Hrsg.), *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter. Kulturgeschichte einer Region*, Berlin-Boston 2014, pp. 255-276. Il termine *Bagauda* designa sia la rivolta in sé sia gli stessi rivoltosi; la tradizione manoscritta oscilla tra la grafia *Bagauda* e *Bacauda*: per la forma adottata qui, cioè *Bagauda*, seguo C.E. Minor, '*Bagaudae*' or '*Bacaudae*'?, in *Traditio* 31 (1975), pp. 318-322. L'etimologia del termine è senza dubbio di origine celtica e deriva probabilmente da *\*bāgā-*, guerra, con suffisso celtico *-aud-*. Il significato del nome sarebbe dunque quello di "combattenti" (cfr. Szádeczky-Kardoss, *Bagaudae*, col. 347). Le fonti concordano sul fatto che furono i rivoltosi stessi, o comunque le popolazioni celtiche locali, a dare al movimento di rivolta tale denominazione (cfr. Aur. Vict. 39.17; Eutrop. 9.20; Hieron., *Chron.* 287).

natura) furono sconfitti dagli dèi olimpi grazie all'aiuto di Ercole, così ora i Bagaudi sono stati sottomessi da Massimiano erculio, associato al potere supremo dal giovio Diocleziano:

[L]a potenza di Roma minacciava di cadere e tu le venisti in soccorso unendoti all'imperatore: un intervento davvero provvidenziale, come quello del tuo Ercole, che venne in aiuto di Giove vostro signore un tempo in pericolo per la guerra portata dai Giganti, nati dalla terra, ed ebbe gran parte nella vittoria: Ercole dimostrò di non aver ricevuto il cielo dagli dèi più di quanto non l'avesse loro restituito. Peraltro, non erano simili ai Giganti, mostri dalla doppia natura, i nemici che apparvero in questa terra? e non so, o Cesare, se sia stata più la tua forza a piegarli o la tua clemenza a renderli miti. Essi, contadini inesperti di ogni attitudine militare, avevano voluto farsi soldati: l'aratore era divenuto fante, il pastore cavaliere, il campagnolo aveva devastato i propri campi come avrebbe fatto un barbaro nemico.<sup>583</sup>

Come suggerito dalle parole del panegirista – Massimiano ha certo fatto uso di *fortitudo*, ma è dovuto ricorrere anche alla *clementia* – è lecito supporre che la guerra contro i Bagaudi non si sia risolta in un trionfo completo: lo stesso Mamertino deve prendere atto di un certo fastidio di Massimiano nel richiamare quegli eventi e si affretta pertanto a cambiare discorso (*Quod ego cursim praetereo; video enim te, qua pietate es, oblivionem illius victoriae malle quam gloriam*). Forse non si tratta di un semplice sfoggio di magnanimità, ma di un indizio del persistere di problemi radicati e irrisolti. Massimiano fu probabilmente costretto a scendere a patti con i Bagaudi dal momento che altri pericoli richiedevano il suo intervento, come la pressione dei barbari sul Reno e la rivolta insulare di Carausio, proclamatosi augustus in Britannia sul finire del 286<sup>584</sup>. Quel che è certo è che non bastarono le operazioni condotte dal tetrarca per impedire il riproporsi, nel corso del IV secolo, di nuove insurrezioni – le quali, se è pur vero che non eguagliarono la grande

---

<sup>583</sup> *Pan. Lat. 2 (10) 4.3-4: Praecipitanti Romano nomini iuxta principem subisti eadem scilicet auxilii opportunitate qua tuus Hercules Iovem vestrum quondam terrigenarum bello laborantem magna victoriae parte iuvit probavitque se non magis a dis accepisse caelum quam eisdem reddidisse. An non illud malum simile monstrorum biformium in hisce terris fuit quod tua, Caesar, nescio utrum magis fortitudine repressum sit an clementia mitigatum, cum militaris habitus ignari agricolae appetiverunt, cum arator peditem, cum pastor equitem, cum hostem barbarum suorum cultorum rusticus vastator imitatus est?* (trad. D. Lassandro, in Id., G. Micunco, *Panegirici latini*, Torino 2000). Sul luogo (Treviri) e la data (probabilmente il 21 aprile 289) in cui venne pronunciato il panegirico, cfr. R.A.B. Mynors, C.E.V. Nixon, B. Saylor Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperor: the Panegyrici latini*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994, pp. 41-52; M.S. de Trizio, *Panegirico di Mamertino per Massimiano e Diocleziano: Panegyrici latini 2 (10)*, Bari 2009. Il paragone dei Bagaudi con i Giganti anguipedi risulta particolarmente azzeccato, in quanto nell'area renana tra Mainz e Strasburgo era particolarmente diffuso un tipo di monumento – le cosiddette colonne di Giove – sulle quali il padre degli dèi era rappresentato a cavallo mentre travolgeva un gigante anguipede, cfr. J. Gricourt, *Mamertin et le Jupiter à l'anguipède*, in *Latomus* 12/3 (1953), pp. 316-322. Su questo particolare tipo di monumento, che sembra conservare i caratteri di un culto celtico o germanico, cfr. G. Bauchhenss, P. Noelke, *Die Jupitersäulen in den germanischen Provinzen*, Bonn 1981; Deyts, *Images des dieux*, pp. 101-107; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome, Volume I: A History*, Cambridge 1998, pp. 346-347; G. Woolf, *Representation as cult: the case of the Jupiter columns*, in W. Spickermann, H. Cancik, J. Rüpke (Hrsg.), *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, Tübingen 2001, pp. 117-134.

<sup>584</sup> Su Carausio, cfr. *PLRE* I, pp. 180-181. La sua secessione durò fino al 293.

rivolta del 285-286, assunsero tuttavia tratti molto simili ad essa<sup>585</sup>. Del resto, le condizioni economiche e sociali che alla fine del III secolo avevano condotto all'esplosione della prima Bagauda, non erano certo migliorate nel corso del IV, tutt'altro<sup>586</sup>; non può perciò sorprendere che quando a questa situazione cominciarono a sommarsi, al principio del V secolo, le conseguenze del crollo del *limes* e della nuova ondata di invasioni barbariche, la Bagauda sia riesplorsa – ma questa volta in scala decisamente maggiore rispetto al III secolo.

Tra il 407 e il 417 una prima sollevazione investì alcune aree del settore alpino e, soprattutto, il *tractus Armoricanus*, ovvero quel vasto settore militare della Gallia settentrionale (istituito fin dai tempi della Tetrarchia e concepito all'interno del sistema difensivo anti-piratesco del *litus Saxonicum*) che a quel tempo si estendeva dalle coste atlantiche fino alla Senna, comprendendo ampie zone interne delle due Aquitanie, della Lionnese II e III e della Senonia, fino a Auxerre<sup>587</sup>. Proprio l'Armorica era destinata a rimanere il fulcro delle successive rivolte bagaudiche. Nel 435 una nuova insurrezione guidata da un certo Tibattone (nome – forse – di origine celtica) si protrasse per due anni, fino al 437, quando fu domata dall'intervento del *praefectus praetorio Galliarum* Litorio<sup>588</sup>. Ma la situazione era tutt'altro che pacificata: la decisione del generalissimo Aezio di insediare, verso il 440, un esercito di federati alani nei pressi della cittadina di Orléans, nel cuore del *tractus Armoricanus*, condusse a nuovi scontri<sup>589</sup>. Poco prima che il re alano Goar, incaricato da Aezio di sedare le agitazioni, calasse col suo esercito sui rivoltosi, l'arrivo del vescovo di Auxerre, Germano (di ritorno allora da una missione in Britannia), riuscì all'ultimo ad evitare la guerra: Goar assicurò che non sarebbe intervenuto, a patto che il vescovo ottenesse – da Aezio o dall'imperatore Onorio – il perdono per gli abitanti della regione<sup>590</sup>. Senonché la *perfidia* di Tibattone – lo stesso capo della Bagauda del 435-437, che evidentemente era riuscito a fuggire dalla sua prigionia o forse non era mai stato catturato – spinse nuovamente alla rivolta il *mobilem et indisciplinatum*

---

<sup>585</sup> Così sostengono, in maniera molto convincente, Thompson, *Peasant Revolts*, pp. 17-18 e L. Cracco Ruggini, *Bagaudi e santi innocenti: un'avventura fra demonizzazione e martirio*, in E. Gabba (a cura di), *Tria corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como 1983, p. 130, basandosi soprattutto su di un passo di Ammiano Marcellino (27.2.11), che parla di *proelia* combattuti *per tractos varios Galliarum* nei primi anni di regno di Valentiniano I.

<sup>586</sup> Cfr. S. Mazzarino, *L'impero romano*, Roma-Bari 1973, pp. 486-487. Cfr. anche le osservazioni fatte alla metà del IV secolo dall'anonimo autore del trattato di argomento militare *De rebus bellicis*, soprattutto il cap. 2.

<sup>587</sup> Zos. 6.5.2-3. Sul *tractus Armoricanus*, cfr. E. Demougeot, *La formation de l'Europe* II, pp. 44-45; R. Brulet, *Les dispositifs militaires du Bas-Empire en Gaule septentrionale*, in Vallet, Kazanski, *L'armée romaine*, pp. 135-143; C. Pilet et al., *L'apport de l'archéologie funéraire à l'étude de la présence militaire sur le limes saxon, le long des côtes de l'actuelle Basse-Normandie*, *ibid.*, pp. 157-164.

<sup>588</sup> Cfr. Sid., c. 7.246-248; *Chron. Gall. A. 452*, cit., 117; 119.

<sup>589</sup> *Chron. Gall. A. 452*, 127.

<sup>590</sup> Const., *V. Germ.* 28 (ed. R. Borius, Paris 1965).

*populum*<sup>591</sup>. Questa volta la repressione, condotta dagli stessi Alani, non trovò argini e fu durissima, mentre Germano moriva lontano a Ravenna, nel 445 o 446<sup>592</sup>.

Un ultimo sussulto della Bagauda in Gallia<sup>593</sup> si ebbe infine nel 448, anno per il quale le nostre fonti registrano lo scoppio di una nuova rivolta, guidata questa volta dall'enigmatica figura del medico Eudossio, *pravii sed exercitati ingenii*: sconfitto, questi abbandonò la Gallia, cercando rifugio presso gli Unni di Attila<sup>594</sup>. La stagione della Bagauda era finita; ma forse in maniera non così sfavorevole per i rivoltosi, se dobbiamo dare un qualche credito alla testimonianza di Giordane, il quale tra gli *auxiliares* di Aezio per la battaglia dei Campi Catalaunici del 451 menziona anche gli *Armoriciani* come *natio a se stante*<sup>595</sup>: il controllo romano sulla regione era finito.

#### 4.

Questo è dunque il contesto nel quale fa la sua comparsa l'*umbra sordida* del racconto di Sulpicio. Considerato sullo sfondo delle vicende bagaudiche l'episodio appare meno enigmatico di quanto appaia: forse nella figura del bandito richiamato in vita da Martino dobbiamo riconoscere i tratti dei protagonisti di quelle sollevazioni, fatti oggetto prima di una devozione popolare e trasformati poi in martiri secondo le forme e il linguaggio del culto cristiano<sup>596</sup>. Un singolare documento di qualche secolo successivo illustra in modo abbastanza chiaro questo processo.

---

<sup>591</sup> Const., *V. Germ.* 40.

<sup>592</sup> La cronologia degli ultimi anni di vita di San Germano è estremamente problematica, data la mancanza di qualsiasi datazione assoluta nell'opera biografica del santo redatta da Costanzo di Lione. Qui non è possibile, ovviamente, dar conto di tutte le ipotesi e dei vari argomenti a sostegno delle stesse; ci limiteremo pertanto a citare i lavori più significativi, con la data proposta da ognuno per la morte del santo: P. Grosjean, *Notes d'hagiographie celtique*, in *Analecta Bollandiana* 75 (1957), pp. 158-185 (445); E.A. Thompson, *A Chronological Note on St. Germanus of Auxerre*, in *ibid.*, pp. 135-138 (445); R.W. Mathisen, *The Last Year of St. Germanus of Auxerre*, in *Analecta Bollandiana* 99 (1981), pp. 151-159 (446); E.A. Thompson, *Saint Germanus of Auxerre and the End of Roman Britain* (corregge l'articolo del 1957 e propone la data del 437); R. Scharf, *Germanus von Auxerre – Chronologie seiner Vita*, in *Francia* 18/1 (1991), pp. 1-19 (445); una panoramica sulla questione si trova in A. Gillett, *Envoys and Political Communication in the Late Antique West, 411-533*, Cambridge 2003, pp. 278-283.

<sup>593</sup> Nel corso del V secolo rivolte bagaudiche furono registrate anche in territorio spagnolo, soprattutto nella provincia della *Tarraconensis*, l'unica ad essere rimasta, dopo le invasioni di inizio secolo, ancora nelle mani dell'amministrazione imperiale. Le rivolte durarono, a fasi alterne, dal 441 al 454, anno in cui i Bagaudi furono definitivamente debellati dall'intervento dei federati Goti comandati dal generale Frederico, cfr. Szádeczky-Kardoss, *Bagaudae*.

<sup>594</sup> *Chron. Gall. A. 452*, cit., 133.

<sup>595</sup> Jord., *Get.* 191. Non è facile per questi anni distinguere tra rivolte bagaudiche e moti separatisti dei ceti superiori; sembra tuttavia possibile ipotizzare una certa collaborazione tra le parti intesa al raggiungimento dell'indipendenza da Roma, cfr. N.-Y. Tonnerre, *L'Armorique à la fin du V<sup>e</sup> siècle*, in Rouche, *Clovis*, p. 150; I.N. Wood, *The north-western provinces*, in *CAH XIV* (2000), p. 504; U. Roberto, *La libertà degli Armoriciani e la storiografia dell'Oriente romano*, in M. Rotili (a cura di), *Società multiculturali nei secoli V-IX. Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale. Atti delle VII giornate di studio sull'età romanobarbarica*, Napoli 2001, pp. 63-71.

<sup>596</sup> Cfr. Fontaine, *Vie de Saint Martin*, II, pp. 705-706.

Nell'anonima *Vita* di Baboleno<sup>597</sup>, redatta verso la metà dell'XI secolo, si racconta che il futuro santo, allievo di Colombano, venne scelto intorno al 643 come primo abate di un monastero situato non lontano da Parigi, in una località detta *Fossatense*, conosciuta in passato con il nome di *castrum Bagaudarum*. Quest'ultima denominazione – spiega l'autore in maniera del tutto originale – era dovuta alla presenza in quel luogo di alcune rovine appartenute a un antico *castrum* fondato niente meno che da Giulio Cesare e al nome del corpo militare che questi vi insediò. Il significato negativo associato ai Bagaudi dalle fonti romane risulta qui dunque rovesciato, in un testo che raccoglie gli echi di una tradizione schiettamente popolare per la quale i tanto disprezzati *latrones* sono in realtà soldati fedeli al leggendario condottiero. Ma ancora più sorprendente risulta il racconto della fine del *castrum*, che l'autore della *Vita Baboleni* attribuisce alla campagna anti-cristiana condotta dal cesare Massimiano in Gallia tra la fine del III e l'inizio del IV secolo: la distruzione del *castrum* fu causata dal rifiuto dei suoi abitanti di sottomettersi ai sacrileghi sovrani di Roma, decisione che scatenò la persecuzione del feroce tetrarca. Tra gli abitanti del *castrum* martirizzati due soli nomi tra tutti sono menzionati: Amando ed Eliano, i capi della Bagauda del III secolo – *monstra biformia* nel panegirico di Massimiano e diventati ora *Christianae cultores fidei*<sup>598</sup>.

La tradizione cristiana dei martiri, incentrata sulla resistenza del giusto e dell'oppresso all'autorità iniqua, incontra qui – nell'episodio della *Vita Martini* e nella *Vita Baboleni* – la versione popolare delle vicende della Bagauda, nella quale i banditi sono eroi perseguitati. Ma tra la *Vita Martini* e la *Vita Baboleni* intercorre una differenza sostanziale: nella biografia redatta da Sulpicio, documento ufficiale della colta aristocrazia cristiana, il falso martire viene opportunamente smascherato dall'intervento provvidenziale dell'autorità religiosa; nella biografia del monaco Baboleno, composta in un ambiente monastico meno distante dagli influssi della cultura folklorica, il processo di confusione e immedesimazione è ormai completo. Santi e Bagaudi non si distinguono più<sup>599</sup>.

5.

Nella costellazione di testimonianze legate al complesso fenomeno della Bagauda in Gallia un posto di rilievo occupa un breve, enigmatico passaggio della commedia pseudo-plautina *Querolus sive Aulularia*<sup>600</sup>, un'opera anonima composta intorno al 415 e dedicata a uno dei più distinti

---

<sup>597</sup> Sulla *Vita Baboleni*, cfr. Cracco Ruggini, *Bagaudi e santi innocenti*; Ead., *Établissements militaires, martyrs bagaudes et traditions romaines dans la Vita Baboleni*, in *Historia* 44/1 (1995), pp. 100-119.

<sup>598</sup> Per il testo della *Vita*, cfr. Cracco Ruggini, *Établissements militaires*, pp. 116-119.

<sup>599</sup> Cfr. su questo le importanti considerazioni di A. Giardina, *Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra tarda antichità e medioevo*, in *Athenaeum* 61 (1983), pp. 380-389.

<sup>600</sup> Sulla data di composizione del *Querolus*, cfr. soprattutto J. Küppers, *Zum 'Querolus' (p. 17.7.-22 R.) und seiner Datierung*, in *Philologus* 123 (1979), pp. 303-323 e C. Jacquemard-Le Saos, *Querolus (Aulularia)*, Paris 1994, pp. xiii-xiv. Vi è stato anche chi, come A. Maserà, *Querolus sive Aulularia: la nuova cronologia*

rappresentanti dell'*ordo senatorius* gallo-romano, Rutilio Namaziano<sup>601</sup>, già prefetto di Roma nel 414 e autore egli stesso di un celebre componimento poetico, il *De reditu suo*.

Nella seconda scena della commedia, il dialogo tra Querolus e il *Lar familiaris* ripropone in chiave ironica – e aggiornata alle nuove esigenze della società tardoromana – il consueto *topos* di matrice cinico-stoica relativo alla scelta della vita migliore: al proprio *Lar* che promette di concedergli qualunque sorte egli desideri, Querolus risponde scegliendo le ricchezze e gli onori associati alla vita militare ma un'obiezione del *Lar* gli fa rapidamente cambiare idea (*Potes bellum gerere, ferrum excipere, aciem rumpere? :: Istud numquam potui*). Alla successiva richiesta di una carriera in ambito civile, una nuova obiezione del *Lar* – che ricorda le poco invidiabili condizioni dei *curiales*, responsabili davanti al fisco sul proprio patrimonio personale della riscossione delle imposte – fa cambiare ancora una volta opinione a Querolus, al quale non resta che optare per una condizione di vita che sia una sintesi delle prime due senza averne tuttavia gli *incommoda*: una vita cioè da *privatus* e *potens*, in cui sia permesso derubare e uccidere a proprio piacimento (*Ut liceat mihi spoliare non debentes, caedere alienos, vicinos autem et spoliare et caedere*).

Dopo l'iniziale perplessità di fronte a una richiesta così particolare e di così difficile realizzazione (*latrocinium non potentiam requiris. Hoc modo nescio edepol quemadmodum preastari hoc possit tibi*), il *Lar* sembra trovare inaspettatamente una soluzione:

LAR. Tamen inveni: habes quod exoptas. Vade, ad Ligerim vivito.

QVER. Quid tum?

LAR. Illic iure gentium vivunt homines; ibi nullum est praestigium, ibi sententiae capitales de robore proferuntur et scribuntur in ossibus; illic etiam rustici perorant et privati iudicant; ibi totum licet. Si dives fueris, patus appellaberis: sic nostra loquitur Graecia. O silvae, o solitudines, quis vos dixit liberas? Multo maiora sunt quae tacemus. Tamen interea hoc sufficit.<sup>602</sup>

Perché possa realizzare i suoi piani di *latrocinium*, il *Lar* consiglia dunque a Querolus di andare a vivere sulla Loira (*ad Ligerim vivito*): là infatti gli uomini vivono seguendo soltanto le leggi di natura (*iure gentium*), là non ci sono cavilli giuridici (*praestigium*) e anche i *rustici* gestiscono le cause mentre i privati svolgono il ruolo di giudici; là, insomma, tutto è permesso (*ibi totum licet*). Alla fine, tuttavia, Querolus rifiuta anche questa proposta (*Nolo iura haec silvestria*).

Il riferimento alla Loira non è casuale: la situazione di anarchia e di completo sovvertimento dello *ius civile* che il *Lar* descrive sembra infatti corrispondere assai da vicino alla situazione in Armorica – regione attraversata dalla Loira, appunto – durante le sollevazioni bagaudiche dell'inizio del V secolo. Il passo è stato inoltre opportunamente accostato ad alcuni versi del componimento di

---

e il suo autore, Torino 1991, ha proposto di considerare il *Querolus* un'opera medievale; questa ipotesi, tuttavia, non ha avuto seguito tra gli studiosi.

<sup>601</sup> Su Rutilio, cfr. *PLRE* II, pp. 770-771.

<sup>602</sup> *Quer.* 30 (ed. C. Jacquemard-Le Saos, Paris 1994).

Rutilio Namaziano – al quale, come si è detto, è dedicato lo stesso *Querolus* – nei quali viene tessuto l’elogio dell’amico Esuperanzio, che tra il 416 e il 417 riuscì a domare la ribellione bagaudica del *tractus Armoricanus*, ristabilendo le leggi di Roma e non permettendo che i *possessores* diventassero schiavi dei propri servi:

Suo [*scil.* di Palladio] padre Esuperanzio insegna ora alle rive  
d’Armorica ad amare la pace tornata dall’esilio:  
ristabilisce le leggi, riporta la libertà  
e non permette che qualcuno sia fatto schiavo dei propri servi.<sup>603</sup>

Rutilio compose il *De reditu* negli stessi anni in cui veniva scritta la commedia del *Querolus*: è dunque probabile che la situazione descritta dal *Lar familiaris* altro non sia che l’immagine – per quanto ironica e distorta – della società bagaudica durante la sollevazione armoricana del 407-417: una società in cui le leggi romane sono state abolite, il rapporto servo-padrone rovesciato e dove anche i *rustici* possono farsi giustizia da sé<sup>604</sup>.

6.

Tutto chiaro, dunque – se non fosse per un’espressione usata dal *Lar* nel suo discorso, la quale ha suscitato l’interesse di storici e commentatori senza tuttavia trovare, ad oggi, un’interpretazione condivisa: che cosa vuol dire infatti che in Armorica *sententiae capitales de robore proferuntur et scribuntur in ossibus*?<sup>605</sup>

Per riassumere le diverse interpretazioni via via proposte nel corso di quasi due secoli di studi, si può dire, semplificando un po’, che la critica si è più o meno equamente divisa tra un significato metaforico e un significato letterale da assegnare alla frase. Nel primo caso si è voluto cioè interpretare l’espressione *scribuntur in ossibus* come un modo per indicare che le punizioni comminate nei tribunali dei Bagaudi “sono scritte sulle ossa del colpevole”, cioè sono eseguite a

---

<sup>603</sup> Rut. Nam., 1.213-216: *cuius Aremoricus pater Exuperantius oras / nunc postliminium pacis amare docet, / leges restituit libertatemque reducit / et servos famulis non sinit esse suis.*

<sup>604</sup> Küppers, *Zum ‘Querolus’*, p. 316; Jacquemard-Le Saos, *Querolus*, p. 81.

<sup>605</sup> Anche il termine *patus* ha, in realtà, suscitato la perplessità dei commentatori: il fatto che subito dopo si dica *sic nostra loquitur Graecia* potrebbe spingere a considerare *patus* un vocabolo greco, ma è anche possibile che qui *Graecia* sia usato in senso ironico per sottolineare la rozzezza dei Bagaudi. N. Golvers, *Querolus et le parler de Marseille*, in *Latomus* 43 (1984), pp. 432-437, ritiene *patus* un termine del linguaggio di Marsiglia, ovvero \*πάτος, aggettivo verbale derivato da \*πάομαι, con il significato di “possidente”. Per I. Lana, *Analisi del Querolus. Corso di letteratura latina*, Torino 1979, p. 41, *patus* sarebbe da mettere in relazione con il sostantivo πάτος, “escrementi”, che starebbe a significare il grado di considerazione che i ricchi possidenti avevano tra i ribelli della Loira, cosa che potrebbe accordarsi con il carattere di rivolta sociale della Bagauda. Per Jacquemard-Le Saos, *Querolus*, p. 83, potremmo avere qui un gioco di parole tra παχύς, “ricco”, e πάτος, “escrementi”, che la cattiva pronuncia del greco in Gallia avrebbe reso possibile, *patus* essendo la trascrizione della pronuncia di entrambe le parole. Mi sembra questa l’ipotesi più plausibile.

suon di legnate, il che obbliga ad assegnare, nella frase precedente, un valore strumentale al *de* e uno metonimico a *robore* (*de robore*, cioè con un bastone di legno di quercia)<sup>606</sup>.

I commentatori che optano invece per un significato letterale del passo tendono a considerare la scena come la descrizione di una procedura reale (nel qual caso alla preposizione *de* è generalmente attribuito un valore spaziale), sebbene le opinioni differiscano poi sensibilmente quando si tratti di individuare concretamente tale procedura. Per Küppers, seguito in tempi più recenti da Hofeneder, la pratica qui descritta avrebbe a che fare con dei sorteggi (*Losverfahren*), eseguiti ai piedi di una quercia, per i quali sarebbero stati utilizzate, verosimilmente, delle sorti ricavate da ossi di animali<sup>607</sup>. Per altri, invece, gli ossi in questione sarebbero da intendersi come gli ossi usati, in mancanza di pergamena, papiro o altro, come materiale su cui scrivere le sentenze pronunciate *de robore*<sup>608</sup>: effettivamente nell'antichità gli ossi di animali (generalmente le scapole di mammiferi, come bovini o ovini) hanno spesso svolto la funzione di supporto scrittorio e a questo proposito Thomas riporta molto opportunamente un passo di Diogene Laerzio nel quale si riferisce che Cleante, non potendosi permettere l'acquisto del costoso papiro, era solito utilizzare per scrivere – seguendo in questo l'esempio del maestro Zenone – delle scapole di buoi<sup>609</sup>. Per quanto riguarda invece il luogo in cui le *sententiae capitales* sarebbero state pronunciate, non dovrebbe destare meraviglia che la procedura descritta si svolgesse ai piedi o in prossimità di una quercia, albero sacro e divinatorio per antonomasia<sup>610</sup>.

Che si sia o meno d'accordo con questa interpretazione, un dato tuttavia appare certo, e cioè che è improbabile che la frase *scribuntur in ossibus* possa avere un significato metaforico: su questo punto un'obiezione molto pertinente è stata infatti avanzata da Jochen Küppers, che ha fatto notare come la risposta di Querolus al consiglio del *Lar* (*neque robore uti cupio*), se si ammettesse il significato metaforico dell'espressione *scribere in ossibus* (cioè rompere le ossa *de robore*), sarebbe in contraddizione con il desiderio che lo stesso Querolus ha espresso poche righe prima, cioè di

---

<sup>606</sup> Così interpretano ad esempio S.C. Klinkhamer, *Querolus sive Aulularia, incerti auctoris comoedia togata*, Amsterdam 1829, p. 54. («ibi duri baculi ... a fortioribus in imbecilliorum caput et ossa ... impinguntur»); W. Süss, *Über das Drama "Querolus sive Aulularia"*, in *Rheinisches Museum für Philologie* N.F. 91/1 (1942), p. 76 («Man prügelt die ergangenen Urteile frischweg mit dem Eichenknüppel dem Delinquenten auf die Knochen»); K. Gaiser, *Menanders 'Hydria'. Eine hellenistische Komödie und ihr Weg ins lateinische Mittelalter*, Heidelberg 1977, p. 325 («Dort spricht man Kapitalurteile mit dem Eichenknüttel und schreibt sie auf Knochen»); Jacquemard-Le Saos, *Querolus*, p. 19 («On y rend les sentences capitales avec des gourdins de chêne et on les inscrits sur les os»).

<sup>607</sup> Cfr. Küppers, *Zum Querolus*, p. 318 n. 58; A. Hofeneder, *Späte Zeugnisse zum keltischen Eichenkult*, in J.A. Arenas-Esteban (ed.), *Celtic Religion across Space and Time*, Molina de Aragón 2010, p. 293; Id., *Die Religion der Kelten*, III, p. 386.

<sup>608</sup> Cfr. P. Thomas, *Le Querolus et les justices de village*, in *Mélanges offerts à Louis Havet*, Paris 1909, pp. 531-535.

<sup>609</sup> Diog. Laer. 7.5.174.

<sup>610</sup> Hofeneder, *Die Religion der Kelten*, III, pp. 385-386.

derubare e uccidere a suo piacimento (*Ut liceat mihi ... caedere alienos, vicinos autem et spoliare et caedere*)<sup>611</sup>.

D'altra parte, anche un'interpretazione non metaforica dell'espressione rischia di essere complicata da spiegare: risulta difficile immaginare che qualcuno si prendesse l'incarico di scrivere su ossi di animali le condanne a morte inflitte dai Bagaudi: a che scopo? Perché tutti ne fossero informati? Ma allora perché non usare un materiale più resistente e adatto alla scrittura come la pietra? Per tenere un registro delle sentenze? Ma in quali archivi? Tribunali improvvisati quali dovevano essere quelli dei Bagaudi non erano certo nelle condizioni di disporre l'archiviazione di sentenze che erano molto probabilmente il frutto di giudizi sommari. Anche l'ipotesi di considerare la procedura come una specie di sorteggio o, tutt'al più, di votazione, eseguita incidendo su ossi di animali un simbolo o una lettera per indicare l'innocenza o la colpevolezza dell'imputato, non sembra corrispondere al senso delle parole utilizzate (e al buon senso *tout court*: assai più pratico sarebbe stato infatti utilizzare dei cocci, come nella pratica ateniese dell'ostracismo). Probabilmente sono altre le strade che bisogna percorrere per chiarire il senso di quest'espressione.

7.

È noto che nella società celtica l'amministrazione della giustizia e quella della religione potevano sovrapporsi e confondersi<sup>612</sup>. Sappiamo infatti che ai druidi – supremi ministri del culto – era affidato anche il compito di giudicare le controversie pubbliche e private, in particolare i casi di omicidio e di furto, e questo faceva sì che i colpevoli condannati a morte potessero allo stesso tempo essere sacrificati come vittime in onore degli dèi<sup>613</sup>. In un articolo recente Bruno Pottier ha suggerito che il passo del *Querolus* possa alludere proprio a questo doppio significato – giudiziario e religioso insieme – della condanna<sup>614</sup>.

In effetti, si sa da un passo di Diodoro Siculo che nella Gallia pre-romana la punizione riservata ai malfattori era quella di essere appesi a un palo finché non sopraggiungeva la morte<sup>615</sup> e a questa pratica sembra riferirsi con tutta probabilità anche un passaggio dei famosi *scholia Bernensia* alla

---

<sup>611</sup> Küppers, *Zum 'Querolus'*, p. 318 n. 58.

<sup>612</sup> Brunaux, *Religion gauloise et religion romaine*, p. 151; Van Andringa, *La religion en Gaule romaine*, p. 94.

<sup>613</sup> Cfr. Caes., *BG* 6.16: *Supplicia eorum qui in furto aut in latrocinio aut aliqua noxia sint comprehensi gratiora dis immortalibus esse arbitrantur*; Strabo 4.4.4: *δρῦδαί ... δικαιοτάτοι δὲ νομίζονται καὶ διὰ τοῦτο πιστεύονται τὰς τε ἰδιωτικὰς κρίσεις καὶ τὰς κοινὰς ...*

<sup>614</sup> B. Pottier, *Peut-on parler de révoltes populaires dans l'Antiquité tardive?*, in *Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité* 123/2 (2011), p. 452 n. 124.

<sup>615</sup> Diod. Sic., 5.32.6: *τοὺς γὰρ κακούργους κατὰ πενταετηρίδα (per cinque anni) φυλάξαντες ἀνασκοπιζουσι (= issare su un palo) τοῖς θεοῖς.*

Farsaglia di Lucano<sup>616</sup>. Questo tipo di esecuzione sembra anche avere lasciato qualche significativa traccia archeologica.

Nel villaggio gallico di Acy-Romance, nelle Ardenne, sono state rinvenute numerose piccole fosse che contenevano i pali di sostegno delle abitazioni. All'interno del villaggio si distingue però una sorta di recinto, di forma trapezoidale, di circa mezzo ettaro di superficie, che doveva verosimilmente ospitare delle cerimonie pubbliche rituali, quasi sicuramente dei banchetti. All'incrocio formato dall'incontro di due vie che costeggiano i lati di questo recinto sono stati fatti alcuni ritrovamenti che ci interessano da vicino: si tratta di diciannove fosse poco profonde, in ognuna delle quali sono stati rinvenuti i resti di un individuo in posizione accovacciata, a volte quasi raggomitolata. Secondo l'archeologo Jean-Louis Brunaux, la posizione dei corpi, l'appiattimento dello scheletro, la conservazione di tracce di pelle e di un buon numero di articolazioni sembrano indicare che questi individui sono rimasti esposti all'aria, probabilmente appesi a dei pali, per un tempo piuttosto prolungato. È inoltre assai verosimile, data la profondità minima delle fosse nelle quali sono stati ritrovati i corpi, che nessuno, una volta sopraggiunta la morte e staccatosi il cadavere dal palo, abbia provveduto a seppellire quello che rimaneva di essi<sup>617</sup>. Qualcosa di simile si può osservare anche nel caso del sito di Fesques, in Normandia. Qui sono stati rinvenuti ventisei resti umani, ma non sono probabilmente che una piccola parte dell'insieme complessivo. Anche in questo caso si tratta di fosse assai poco profonde, rimaste aperte per un lungo periodo di tempo; all'interno di esse sono state ritrovate in genere le parti inferiori del corpo, i piedi cioè, a volte accompagnati dalla tibia e dal perone. Alcune ossa, tuttavia, prive tra loro di relazioni anatomiche e appartenenti al resto dello scheletro, indicano al di là di ogni dubbio che ad essere esposti, anche qui in posizione verticale, erano dei corpi interi. La rigidità dei legami anatomici tra le ossa del piede pare suggerire ancora una volta che i cadaveri si siano dissecati sul posto<sup>618</sup>.

Tornando dunque al passo del *Querolus*, l'idea di scrivere *in ossibus* le *sententiae capitales* potrebbe fare riferimento, secondo Pottier, a pratiche giudiziarie simili a quelle che sono state documentate per i siti di Acy-Romance e Fesques. È una proposta che non ci sentiremmo di escludere. Come già detto nel corso del capitolo 3, le modalità di sacrificio abituali in territorio

---

<sup>616</sup> 1.445-446, cit. Il riferimento è al tipo di sacrificio eseguito in onore della divinità Esus-Marte: *Esus Mars sic placatur: homo in arbore suspenditur usque donec per cruorem membra digesserit*; cfr. Duval, *Les dieux de la Gaule*, pp. 34-35.

<sup>617</sup> Brunaux, *Les religions gauloises*, p. 168. Sembra che i Celti avessero sviluppato un vero e proprio tabù per quanto riguarda la raccolta di oggetti consacrati caduti in terra: potrebbe infatti riferirsi a questo il famoso passo di Plinio circa la raccolta del vischio da parte dei druidi (cfr. Plin. *NH* 16.249); anche a Gournay le armi e le teste appese all'ingresso del santuario vennero lasciate *in loco* una volta staccatesi dai supporti di legno alle quali erano state fissate.

<sup>618</sup> Brunaux, *Les religions gauloises*, pp. 168-169.

gallico nei tempi precedenti la conquista romana differivano fortemente da quelle dello spazio mediterraneo: mentre qui infatti prevaleva la consuetudine alla combustione delle ossa e delle pelli dell'animale, in area gallica il cadavere della vittima veniva invece esposto, con conseguente putrefazione delle carni ed eventuale, successiva manipolazione dei resti ossei. Se ammettessimo, sulla scorta di Pottier, che qualcosa di simile avvenisse anche per le pene capitali eseguite tra i Bagaudi, avremmo allora una prova estremamente significativa della straordinaria continuità di pratiche autoctone ancora dopo quattro secoli di dominio romano.

Di più: il particolare significato culturale associato all'esposizione del cadavere potrebbe spingere a ritenere che anche nel caso delle *sententiae capitales* bagaudiche potesse esistere, agli occhi degli esecutori, una correlazione tra condanna a morte e sacrificio. È d'altronde noto che le autorità romane dovettero impegnarsi nei primi tempi della conquista per bandire dalla Gallia il ricorso alla pratica, giudicata abominevole, dei sacrifici umani; abbiamo inoltre visto che nella Gallia indipendente erano spesso proprio i condannati a morte a fornire ai druidi le vittime umane per i sacrifici. Non è del tutto escluso che un nesso simile potesse essersi ristabilito nei territori della Gallia controllati dai Bagaudi: si tratta comunque, come si ben capisce, di semplici supposizioni. Può comunque senz'altro avere ragione Pottier quando ipotizza che il riferimento alla quercia nel passo del *Querolus* potrebbe contenere un accenno, neppure troppo velato, a una qualche forma di dendromanzia, pratica divinatoria in uso presso i druidi, per i quali la quercia era, come si sa, l'albero sacro<sup>619</sup>.

8.

La pratica di esporre su un palo o su un albero il corpo del condannato potrebbe dunque spiegare il misterioso accenno del *Lar familiaris* alle stravaganti pratiche giudiziarie dei Bagaudi dell'Armorica. Ma un'altra ipotesi può forse essere avanzata per decifrare l'espressione *scribuntur in ossibus* – un'ipotesi che spinge la ricerca in una direzione completamente diversa, quella dei contatti delle popolazioni della Gallia con le culture nomadiche provenienti dall'Asia. Gli ossi su cui si scrive e legge la giustizia presso i Bagaudi potrebbero infatti riferirsi a una pratica precisa – quella della scapulimanzia – e tanto l'esame di alcuni tratti specifici di questa pratica divinatoria quanto la definizione della sua area di diffusione potranno forse aiutare a dare forza a questa nuova interpretazione.

---

<sup>619</sup> Pottier, *Révoltes populaires*, p. 452 n. 124; Duval, *Les dieux de la Gaule*, p. 60; Brunaux, *Les religions gauloises*, p. 56. È ben nota l'etimologia che fa derivare il nome stesso dei druidi (*\*dru-uid-* in celtico) dalla quercia (gr. δρῦς) e dalla radice ie. *\*ueid-*, 'sapere' (cfr. lat. *videre*), cosicché il significato originario del termine sarebbe quello di "coloro che ricevono il sapere dalla quercia" o "i saggi della quercia", cfr. Hofeneder, *Religion der Kelten*, II, pp. 375-376, con ampia bibliografia.

La scapulimanzia – cioè la tecnica di trarre vaticini dall’osservazione della scapola di animali – è una pratica divinatoria che ha avuto origine, con ogni probabilità, presso i popoli nomadi dell’Asia centrale, diffondendosi successivamente in modo concentrico verso est e verso ovest<sup>620</sup>. Che proprio la scapola – il più liscio e piatto di tutti gli ossi – fosse scelta come strumento divinatorio non meraviglia, dal momento che la sua forma la rende particolarmente adatta ad essere “letta”; allo stesso modo non stupisce che, in quanto tecnica nata e diffusa soprattutto tra popoli di allevatori nomadi, la scapulimanzia si basi precipuamente sugli ossi di animali domestici, come capre o pecore ma anche buoi, asini, cavalli, maiali e renne. Due sono i principali modi di lettura – l’europeo e l’asiatico, sebbene questa differenziazione non corrisponda sempre alla loro reale distribuzione geografica. Il primo modo – quello europeo – consiste nella semplice lettura dell’osso così come appare una volta ripulito dalla carne: vengono letti il suo colore, le dimensioni, le fessure presenti sulla superficie, eventuali imperfezioni, e così via. Il secondo – quello asiatico – prevede invece che l’osso venga prima abbrustolito sul fuoco, così da rendere più evidenti le venature e farne al contempo emergere di nuove, che sono poi opportunamente lette<sup>621</sup>. Anche le operazioni di rimozione della carne sottostanno a precise regole, che sembrano rispondere a tabù di ordine religioso: presso i Chirghisi, ad esempio, l’uso di un coltello di ferro per rimuovere la carne è strettamente proibito, ma è invece permesso presso i Calmucchi, i quali al contrario vietano di staccare la carne con i denti. Richard Andree sostiene che la scapulimanzia sia comparsa solo relativamente tardi in Europa, un prodotto delle steppe portato in Occidente dai periodici movimenti

---

<sup>620</sup> Sulla scapulimanzia, cfr. R. Andree, *Scapulimantia*, in *Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas*, New York 1906, pp. 143-165; E.J. Eisenberger, *Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt*, in *Internationales Archiv für Ethnographie* 35 (1938), pp. 49-116; J.-P. Roux, *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques*, Paris 1966, pp. 152-159; Id., *La religion des Turcs et des Mongols*, pp. 93-94; HDA, s.v. *Spatulimantie*, coll. 125-140.

<sup>621</sup> Cfr. il metodo di lettura della scapola utilizzato in Cina durante la dinastia Shang (1600-1046 a.C.) in M. Sabattini, P. Santangelo, *Storia della Cina*, Roma-Bari 2005<sup>2</sup>, p. 63: «Le ossa ... venivano opportunamente levigate e immerse in una sostanza liquida per ammorbidirle; su un lato di esse venivano quindi prodotte delle cavità in file regolari in modo da permettere l’apparizione sull’altro lato, in seguito all’applicazione di qualche fonte di calore, di due incrinature principali, una verticale e l’altra trasversale, in corrispondenza di ciascuna cavità. Non è chiaro su quali norme o principi si fondasse l’interpretazione delle incrinature per trarre il responso; è possibile comunque che un significato importante nella “lettura” venisse attribuito agli angoli formati dall’incrocio delle due incrinature principali». L’importanza attribuita alla scapulimanzia era enorme, cfr. p. 64: «La gamma dei temi affrontati ... è estremamente ampia: si andava dai riti sacrificali ... alle campagne militari, per le quali si chiedevano indicazioni circa l’eventuale assistenza di Shangdi, la suprema divinità, o riguardo all’organizzazione e alla strategia, alle battute di caccia e alle peregrinazioni reali ... al benessere della decade, del giorno o delle notti successivi, al tempo atmosferico e ai lavori agricoli, alle nascite e alle malattie, ai sogni, alla costruzione di edifici, ecc. Ogni momento della vita degli Shang era segnato da un responso ottenuto attraverso le pratiche scapulimantiche».

migratori provenienti dall'Asia centrale: quelli degli Sciti nell'VIII sec. a.C., seguiti poi dai Sarmati, Alani, Unni, Avari, Magiari, Turchi e infine Mongoli<sup>622</sup>.

Ancora fino a tempi recentissimi era possibile scovare le tracce della diffusione di questa pratica da un capo all'altro dell'Europa. Durante la guerra di liberazione dall'impero ottomano, ad esempio, si racconta che gli armatoli greci usassero, prima di ogni scontro, attendere il responso della lettura della scapola dal loro capobanda e ancora a inizio Novecento era costume nelle campagne greche destinare la spalla dell'agnello, cucinato per Pasqua o per San Giorgio, al padrone di casa, che doveva poi trarre indicazioni sul futuro. In Bosnia, a Natale, il compito della lettura della scapola era affidato a un uomo anziano, che era chiamato *Polazajnik* (il "visitatore"); presso gli Slavi del Sud era inoltre diffuso un detto a proposito di qualcuno che non si faceva vedere da tanto tempo: *nema ga ni u pleću*, che letteralmente significa: di lui non c'è traccia neppure nella scapola.

Tracce di pratiche legate alla scapulimanzia si trovano in molti proverbi e modi di dire: in Corsica un vecchio proverbio recita: *la destra spalla sfalla*, che sembra alludere al fatto che per la lettura della scapola era preferita la spalla sinistra dell'animale. Anche in Inghilterra esisteva un detto, *reading the speal-bone* (*speal* dal francese antico *espaule*, spalla), sempre con riferimento alla predizione del futuro. Nel XII secolo Giovanni di Salisbury (*Policrat.* 2.27) era propenso a contare tra gli *haruspices* anche coloro *qui in humerulis arietum vel quorumcumque ossibus animalium vaticinantur*. Nel Denbigshire, ancora nel 1850, per sapere se il bambino in arrivo sarebbe stato maschio o femmina, si ricorreva a questo tipo di divinazione: si appendeva con un filo alla porta di servizio la scapola di un montone; la prima persona non appartenente alla famiglia che il giorno dopo fosse entrata da quella porta avrebbe stabilito il sesso del nascituro: se era un uomo, sarebbe stato un maschio, se una donna una femmina. Nelle *Highlands* scozzesi particolare attenzione era invece dedicata alla lettura delle macchie nella parte più sottile dell'osso. La scapulimanzia doveva essere praticata anche in Francia, come attesta la *Summa de officiis inquisitionis*, un testo francese (composto presumibilmente intorno al 1270) che riporta, tra le domande a cui sottoporre il sospetto eretico, quella *si in spatulis quaesivit futura*<sup>623</sup>.

Ma la testimonianza che più di tutte qui interessa riguarda la procedura seguita dalle bande di briganti della Macedonia nei confronti dei prigionieri. Quando i banditi desideravano sapere se avrebbero ricevuto un riscatto dalla loro liberazione, ricorrevano alla scapulimanzia e la vita del prigioniero dipendeva interamente dal responso della scapola: se nella parte sottile dell'osso era presente un buco, ciò significava che non ci sarebbe stato nessun riscatto e il prigioniero veniva

---

<sup>622</sup> Andree, *Scapulimantia*, p. 156; per Roux, *Faune et flore sacrées*, p. 155, si tratterebbe invece di «une technique universellement connue».

<sup>623</sup> Per tutti questi esempi, cfr. Andree, *Scapulimantia*, pp. 157-162; Boehm, *Spatulimantie*, coll. 128-130.

ucciso; se invece lungo l'osso correva una fenditura, allora voleva dire che il riscatto sarebbe stato pagato e la vita del prigioniero era risparmiata<sup>624</sup>.

La prassi divinatoria delle bande brigantesche della Macedonia può forse fornire qualche elemento in più per decifrare l'espressione *scribuntur in ossibus* presente nel *Querolus*: benché non sia evidentemente possibile utilizzarla come prova, la testimonianza appare infatti aderire in modo sorprendente al passo in questione. Come avveniva ancora in Macedonia secoli dopo, anche presso i Bagaudi le *sententiae capitales* potrebbero effettivamente essere state scritte negli ossi – per esattezza nelle scapole degli animali, dalla cui lettura veniva fatta dipendere la sorte di chi era giudicato. La procedura doveva certo apparire rozza ed efferata agli occhi dell'*élite* gallo-romana, ma doveva anche essere sufficientemente nota da permettere all'autore del *Querolus* un veloce riferimento ad essa quando si trattava di delineare i caratteri di una società ormai lontana dalla civiltà e dal diritto di Roma.

La pratica divinatoria della scapulimanzia è, come detto, di origine centro-asiatica ma la sua presenza nell'Armorica del V secolo non deve sorprendere troppo, tenuto conto che mercenari unni erano già impiegati in Occidente a partire almeno dalla seconda metà del IV secolo e che – soprattutto – tra i principali contingenti barbarici che presero parte, insieme a Vandali e Svevi, alla grande invasione del 406, figuravano proprio gli Alani, una popolazione nomade proveniente, come gli Unni, dalle steppe dell'Asia centrale<sup>625</sup>.

9.

Appartenenti al sottogruppo scitico della famiglia iranica orientale, gli Alani possono essere considerati a buon diritto i discendenti degli Sciti e, soprattutto, dei Sarmati e come i loro predecessori praticavano anch'essi uno stile di vita sostanzialmente nomadico, dedito alla pastorizia e alla guerra<sup>626</sup>. Dalle loro sedi originarie, sparse su un territorio immenso – dal Mar Nero al Mar Caspio – gli Alani cominciarono a espandersi, a partire dal II-III secolo d.C., verso Occidente, entrando sempre di più in contatto con le popolazioni germaniche orientali, come i Goti, e dando così avvio a quel processo di scambi culturali e di fusione etnica che sul finire del IV secolo subì

---

<sup>624</sup> Andree, *Scapulimantia*, p. 158.

<sup>625</sup> Sulla presenza in Gallia di popolazioni asiatiche, soprattutto alano-sarmatiche, nel IV e V secolo, cfr. Demouegot, *La formation de l'Europe*, pp. 430-436; M. Kazanski, *Les Barbares orientaux et la défense de la Gaule aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles*, in Vallet, Id., *L'armée romaine*, pp. 175-186; M. Kazanski, *La Gaule et le Danube à l'époque des Grandes Migrations*, in J. Tejral, H. Friesinger, Id. (Hrsg.), *Neue Beiträge zur Erforschung der Spätantike im mittleren Donauraum*, Brno 1997, pp. 285-302; Id., *Les Alains et les Sarmates en Occident romain à l'époque des Grandes Migrations: Données archéologiques*, in *Bulletin de liaison* 37 (2013), pp. 102-124.

<sup>626</sup> Cfr. V. Kouznetsov, I. Lebedynsky, *Les Alains: cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, Paris 2005, p. 11.

un'improvvisa accelerazione<sup>627</sup>. L'arrivo dirompente in Europa orientale del popolo degli Unni spinse infatti, come noto, Goti ed Alani a chiedere ospitalità all'impero romano: il rapido precipitare degli eventi – che portò nel giro di un paio d'anni alla battaglia di Adrianopoli (378) – condusse di fatto all'installazione duratura, all'interno dei confini dell'impero, di contingenti goti ed alani in numero non trascurabile. Malgrado il permesso concesso dagli imperatori Graziano e Teodosio di stabilirsi in Tracia, questo nucleo di Goti-Alani si mostrò più intraprendente rispetto a quanto previsto dalle autorità romane e sotto la guida del suo nuovo capo, Alarico, giunse fino a prendere e saccheggiare la stessa Roma (410). Morto Alarico, il successore Ataulfo condusse il proprio esercito nella Gallia meridionale: ma proprio là cominciarono a manifestarsi le prime incrinature nei rapporti fino ad allora così stretti tra Goti ed Alani. Secondo infatti quanto raccontato dal *comes* Paolino di Pella<sup>628</sup>, in occasione dell'assedio di Bazas (in Aquitania) nel 414, lo stesso Paolino, coinvolto nell'assedio con la propria famiglia, intavolò con gli Alani dei negoziati per cercare di staccare questi ultimi dalla loro alleanza con i Goti. Il piano, inaspettatamente, riuscì: gli Alani promisero infatti di togliere l'assedio in cambio di terre dove stabilirsi; privati così dei loro principali alleati, i Goti si ritirarono. Il *magister militum* Costanzo, il futuro Costanzo III, concesse perciò agli Alani parte del territorio compreso tra Tolosa e il Mediterraneo, il quale sembra ancora oggi serbare nella sua toponomastica il ricordo di quel primo insediamento<sup>629</sup>.

Ma la pressione militare esercitata dagli Unni nell'Europa orientale e centrale fu la causa di una nuova e più devastante irruzione da parte di contingenti barbarici costituiti per la gran parte da Vandali, Svevi e Alani: questi, accompagnati con ogni probabilità dalle loro famiglie (per un totale stimato di 150.000 individui<sup>630</sup>), fecero irruzione nella Gallia settentrionale nel 406, superando facilmente le poche difese romane e dilagando negli anni successivi verso Occidente. Ma come l'assedio di Bazas del 414 avrebbe di lì a poco dimostrato ancora una volta, il fronte barbarico non costituiva in alcun modo un insieme compatto e coeso, e cambi di alleanze e strategie potevano occorrere in qualunque momento. Questi cambi potevano addirittura verificarsi all'interno di uno stesso gruppo etnico, che evidentemente doveva ancora conservare una struttura fluida, premonarchica, con gruppi di guerrieri legati a capi diversi e disponibili all'occorrenza per guerre o alleanze. Così fu anche per gli Alani: una volta attraversato il Reno, si verificò all'interno del gruppo una profonda scissione, con una parte di Alani comandata da Respendial che rifiutò di

---

<sup>627</sup> Kouznetsov, Lebedynsky, *Les Alains*, pp. 25-34.

<sup>628</sup> *Euchar.* 328-398 (ed. C. Moussy, Paris 1974).

<sup>629</sup> In quest'area gli Alani sembrano aver dato il proprio nome ai villaggi di Alancianus (che oggi non esiste più ma che si trovava nei pressi di Narbona), Alenya, Lanet, Alaigne, Alan; cfr. B.S. Bachrach, *A History of the Alans in the West: From Thier First Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages*, Minneapolis 1973, p. 30.

<sup>630</sup> Cfr. Kouznetsov, Lebedynsky, *Les Alains*, p. 37.

scendere a patti con i Romani e che assieme con i propri alleati vandalici continuò a saccheggiare la Gallia e, successivamente, la Spagna; comandati da Genserico, Vandali e Alani passarono in seguito in Nord-Africa, conquistandone la metà occidentale nei decenni seguenti. Un altro contingente di Alani, comandato da Goar, decise invece di passare dalla parte dei Romani, ottenendo in cambio terre dove stabilirsi, probabilmente nel settore nord-orientale della Gallia, compreso grosso modo tra Amiens e Magonza. Insieme con i Burgundi di Gundecario, gli Alani di Goar svolsero inoltre un ruolo non secondario nell'usurpazione imperiale di Giovino nel 411; morto quest'ultimo nel 413, gli Alani di Goar riuscirono tuttavia a conservare le loro sedi nella Gallia settentrionale, così come il loro *status* di federati dell'impero<sup>631</sup>.

Nel 440 il generale romano Aezio consegnò agli Alani, comandati da un certo Sambida, le terre deserte del Valentinois, lungo il Rodano: è possibile supporre che parte di questi Alani provenissero dai territori aquitani già loro concessi a seguito dell'accordo di Bazas nel 414<sup>632</sup>. Al contrario, gli Alani stanziati nel 442 nella regione di Orléans, ancora una volta per volere del *magister militum* Aezio, sembrano proprio essere quegli stessi Alani comandati da Goar<sup>633</sup>, inviati in quella regione del *tractus Armoricanus* con il duplice scopo di costituire un ostacolo all'espansione verso nord del regno visigoto di Tolosa e, contemporaneamente, per tentare di controllare le frequenti e sempre più pericolose sollevazioni bagaudiche nella zona<sup>634</sup>. Abbiamo già parlato dell'incontro, descritto nella *Vita* di san Germano, tra il capo alano ed il vescovo di Auxerre in occasione della rivolta bagaudica del 444, cui fece seguito la morte di Germano a Ravenna e la sconfitta dei rivoltosi ad opera degli Alani di Goar. Su questo episodio avremo comunque modo di tornare.

Quello che importa qui sottolineare è il fatto, per noi molto importante, che a partire almeno dai primissimi anni del V secolo erano presenti in Gallia popolazioni barbariche di origine centro-asiatica, come gli Alani, o popolazioni germaniche che per generazioni avevano convissuto a stretto contatto con popoli asiatici, come nel caso dei Goti<sup>635</sup>: una volta entrate in Gallia, queste popolazioni barbariche potrebbero, da un lato, avere diffuso tra gli abitanti delle zone occupate usanze e consuetudini proprie (in particolare nel Nord meno romanizzato), dall'altro – attraverso di esse – aver, per così dire, riattivato elementi culturali preesistenti. A questo proposito sarà utile menzionare il fatto che ancor prima del massiccio ingresso di popolazioni gotiche ed alane erano presenti un po' dappertutto sul territorio dell'impero (e anche in Gallia) unità di cavalleria e colonie

---

<sup>631</sup> Sulla ricostruzione degli eventi, cfr. Bachrach, *A History of the Alans*, pp. 59-60; Kouznetsov, Lebedynsky, *Les Alains*, pp. 36-40.

<sup>632</sup> Bachrach, *A History of the Alans*, p. 32; Kouznetsov, Lebedynsky, *Les Alains*, p. 41.

<sup>633</sup> Bachrach, *A History of the Alans*, p. 63.

<sup>634</sup> Cfr. E.A. Thompson, *The Settlement of the Barbarians in Southern Gaul*, in *Journal of Roman Studies* 46 (1956), pp. 65-75; Id., *The Visigoths from Fritigern to Euric*, in *Historia* 12/1 (1963), pp. 118-119.

<sup>635</sup> Sui Goti, cfr. cap. 2.

sarmate, installate nel corso del IV secolo a seguito dei numerosi conflitti con i Romani: è probabile che proprio a uno di questi insediamenti sarmati facesse riferimento Ausonio quando nel suo componimento dedicato al fiume Mosella parla dei «campi da poco misurati per i coloni sarmati»<sup>636</sup>.

## 10.

L'ipotesi che il contatto con popolazioni barbariche abbia contribuito al riemergere di miti e tradizioni posti ai margini nei secoli di dominio romano – ma ancora attivi sul finire dell'impero – permette di avanzare qualche proposta anche riguardo al significato da attribuire nel passo del *Querolus* all'altro e altrettanto enigmatico riferimento alla quercia. Scartata la possibilità che *de robore* sia un'espressione metonimica per indicare il bastone usato per eseguire le sentenze capitali, non resta che accettarne il significato spaziale, così com'è indicato da molti commentatori<sup>637</sup>.

Sul valore sacrale e rituale della quercia non è necessario insistere; qui basterà soltanto accennare che numerose fonti attestano, al di là di ogni dubbio, il ruolo fondamentale ricoperto da questa pianta nella religione celtica<sup>638</sup>. Tanto più interessante appare dunque la proposta, avanzata in un primo tempo da Giuseppe Zecchini e ripresa successivamente da Françoise Le Roux e Christian-Joseph Guyonvarc'h, di considerare il riferimento del *Querolus* un indizio della persistenza in Gallia e – nello specifico – in Armorica, di riti druidici (o pseudo-druidici), che testimoniarebbero della reviviscenza di un passato culturale non ancora del tutto obliterato<sup>639</sup>.

---

<sup>636</sup> Aus., *Mos. 9: arvaque Sauromatorum nuper metata colonis*. Sulle colonie alano-sarmatiche in Gallia, cfr. V.B. Kovalevskaja, *La présence alano-sarmate en Gaule: confrontation des données archéologiques, paléanthropologiques, historiques et toponymiques*, in Vallet, Kazanski, *L'armée romaine*, pp. 209-221; I. Lebedynsky, *Sur les traces des Alains et Sarmates en Gaule. Du Caucase à la Gaule, IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle*, Paris 2011, pp. 18-26.

<sup>637</sup> Cfr. Thomas, *Le Querolus*, p. 535; F. Corsaro, *Querolus. Studio introduttivo e commentario*, Bologna 1965, p. 100; W. Emrich, *Griesgram oder die Geschichte vom Topf. Querolus sive Aulularia, lateinisch und deutsch*, Berlin 1965, p. 69.

<sup>638</sup> Sul valore sacrale della quercia per i Celti, cfr. soprattutto Hofeneder, *Die Religion der Kelten*, II, pp. 111-114; pp. 240-246; pp. 365-379; pp. 435-436.

<sup>639</sup> Cfr. G. Zecchini, *I druidi e l'opposizione dei Celti a Roma*, Milano 1984, pp. 120-121: «si è molto discusso sul significato di questa frase [scil. *sententiae capitales de robore proferuntur*], ma se essa vuol dire, come sembra, che le sentenze di morte erano pronunciate ai piedi di una quercia, allora il valore giuridico attribuito a questa pianta richiama il valore sacrale attribuito ai boschi dagli antichi druidi [...] Che il *Querolus* ci riveli l'esistenza di un rapporto, sia pur tenue, tra le consuetudini giuridiche dei Bagaudae e quelle antichissime dei druidi è naturalmente solo un'ipotesi destinata a rimanere tale; se accolta però, essa farebbe del *Querolus* l'ultima fonte continentale tardoantica che allude a un'usanza druidica»; Ch.-J. Guyonvarc'h, F. Le Roux, *Les druides*, Rennes 1986<sup>4</sup>, p. 152 n. 85: «Il existe un curieux dialogue, dans le *Querolus*, où le nom du druide, sans être prononcé, apparaît en filigrane derrière le chêne de justice [...] Nous serons prudents, ici comme ailleurs, devant l'utilisation littéraire tardive d'une donnée religieuse [...] Mais on s'abstiendra aussi de le rejeter: il y a là quelque chose qui n'était plus compris». Sul riemergere del sostrato celtico e druidico nella Gallia e nella Britannia tardoantica, cfr. J.H. Ward, *Vortigern and the End of Roman Britain*, in *Britannia* 3 (1972), pp. 277-289; R. Wiśniewski, *Si fama non fallit fidem: Les druides dans la littérature latine de l'Antiquité tardive*, in *Antiquité Tardive* 17 (2009), pp. 307-315.

Per ricostruire i motivi di questa ripresa di tradizioni celtiche in Gallia è necessario tenere in considerazione una molteplicità di elementi: anzitutto l'effetto combinato tra l'onda lunga della cosiddetta "Rinascenza celtica" (il vigoroso riemergere, cioè, a partire già dal II sec. d.C., di tratti artistici e culturali riconducibili a una *koinè* celtica riunificata lungo l'asse romano Reno-Danubio)<sup>640</sup> e la profonda crisi economica, politica e militare del III secolo. È proprio in quel momento, quando cioè si allenta la presa della romanità su ampie zone periferiche dell'impero che tradizioni autoctone recuperano forza e tornano in superficie<sup>641</sup>. Se si accetta questa ipotesi, è evidente che il passo del *Querolus* acquisterebbe un valore documentario eccezionale: da semplice *boutade* farsesca («lì le sentenze capitali sono impresse nelle ossa dell'imputato a suon di legnate») esso diventerebbe invece una testimonianza non soltanto della ricezione, da parte di strati della popolazione rurale della Gallia, di pratiche divinatorie proprie dall'Asia centrale – come la scapulimanzia – ma anche del riemergere di tradizioni celtiche di antica ascendenza druidica.

A partire dal IV secolo, in effetti, si assiste in Gallia – un po' a tutti i livelli della società e anche tra gli esponenti delle *élites* politiche e intellettuali – a un tentativo di rivalorizzazione del patrimonio celtico e a una ripresa di pratiche e saperi riconducibili a un repertorio genericamente druidico, circondato ancora da grande fama e autorevolezza.

Ad esempio, in un passo famoso della compiaciuta rassegna di maestri e retori della sua natia Bordeaux, Ausonio tesse l'elogio del *grammaticus* Febicio, originario di una famiglia di sacerdoti dediti al culto della divinità gallo-romana Apollo-Belene, a Bayeux: per Ausonio rappresenta evidentemente un motivo di vanto da ascrivere a Febicio il fatto di discendere da una stirpe di druidi provenienti dall'Armorica<sup>642</sup>. Lo stesso padre di Ausonio, Giulio Ausonio, doveva essere stato particolarmente versato nel padroneggiare materiale e tradizioni di origine celtica: il medico Marcello Empirico – anch'egli, come Ausonio, originario di Bordeaux – nel suo trattato *De medicamentis* afferma di essersi ispirato, per la composizione del suo manuale di medicina, proprio

---

<sup>640</sup> Cfr. A. Alföldi, *Rhein und Donau in der Römerzeit*, in *Jahresbericht – Gesellschaft pro Vindonissa* 1948/49, pp. 14-17; R. MacMullen, *The Celtic Renaissance*, in *Historia* 14 (1965), pp. 93-104; G. Zecchini, *Vittoria e la fase celtica dell'imperium Galliarum*, in *Athenaeum* 62 (1984), pp. 307-315, soprattutto p. 314: «Queste considerazioni mi inducono ad individuare nel minor grado di romanizzazione o meglio nel maggior grado di persistenza dell'elemento celtico il mastice, che tenne insieme l'*imperium Galliarum* nella sua seconda fase del 269-274, quando alla sua guida si era ormai posta l'aristocrazia locale dei Piavonii e degli Esvvii. Tale conclusione comporta che l'*imperium Galliarum* debbe essere visto come la conferma sul piano politico di quel fenomeno che si manifesta nelle arti figurative già dal II secolo e che è ben noto agli storici dell'arte antica col nome di "rinascimento celtico"».

<sup>641</sup> Sul recupero di stili abitativi precedenti la conquista romana, cfr. Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, pp. 307-308; Esmonde Cleary, *The Roman West*, p. 351; per la Gallia meridionale, cfr. C. Raynaud, *L'occupation des grottes en Gaule méditerranéenne à la fin de l'Antiquité*, in P. Ouzoulias et al. (éd.), *Les campagnes de la Gaule à la fin de l'antiquité*, Antibes 2001, pp. 449-471.

<sup>642</sup> *Prof.*, 10.27-28: *stirpe satus druidum / gentis Aremoricae*.

ai lavori di Giulio Ausonio<sup>643</sup>. L'opera di Marcello si presenta come una raccolta di rimedi per ogni tipo di malattia – pratiche terapeutiche che si vogliono efficaci anche in assenza di un medico professionista; ma accanto al materiale derivato dalla consueta tradizione dotta, greca e latina, nelle pagine del *De medicamentis* si trovano anche numerosi procedimenti e formule di guarigione desunte da ambienti popolari celtici, spesso trascritti in una lingua che ha tutta l'aria di essere celtico o una *Mischsprache* composta da influenze greche, latine e celtiche<sup>644</sup>. Marcello Empirico era anche un grande amico di un personaggio che abbiamo già incontrato, il prefetto al pretorio Rufino, assassinato sul finire del 395 e oggetto della violenta invettiva del poeta Claudiano. Fu probabilmente grazie a Rufino – anche lui originario, come si ricorderà, dell'Aquitania – che Marcello ottenne il posto di *magister officiorum* a Costantinopoli, nel biennio 394-395<sup>645</sup>.

Sappiamo inoltre che lo stesso Rufino era adepto di una forma piuttosto particolare di cristianesimo, vale a dire dell'eresia priscillianista, un'eresia nata in ambiente spagnolo e diffusasi largamente anche in Gallia – soprattutto in Aquitania. Si trattava, secondo la definizione di Pottier, di una sorta di «hérésie de la connaissance», propugnata da asceti carismatici che fondavano il loro insegnamento su una lettura personale, venata di manicheismo, delle Scritture e dei testi apocrifi, e che sostenevano tra l'altro di possedere poteri miracolosi<sup>646</sup>. La condanna a morte del fondatore, Priscilliano d'Avila, e di alcuni suoi seguaci nel 386 a Treviri per volere dell'usurpatore Magno Massimo non fece che dare al movimento ciò di cui aveva ancora bisogno per affermarsi: dei martiri<sup>647</sup>. Abbiamo già detto che nei primi versi della *In Rufinum* Claudiano inscena l'incontro tra l'odiato prefetto e la Furia Megera, che lo inizia ai segreti della magia allo scopo di distruggere l'impero romano<sup>648</sup>. Proprio l'accusa di praticare la magia condusse Priscilliano e i suoi al patibolo: tra le accuse mosse dal vescovo Itacio contro Priscilliano vi era infatti anche quella di garantire la pioggia e la fertilità dei campi per mezzo di formule e unguenti dedicati al sole e alla luna<sup>649</sup>. In

---

<sup>643</sup> Pottier, *Révoltes populaires*, p. 449.

<sup>644</sup> Cfr. *De med.* 8.64; 8.170-171; 8.190-193; 10.34; 10.55-56; 10.69; 12.24; 14.24; 15-105-106 e il commento di Hofeneder, *Religion der Kelten*, III, pp. 356-373.

<sup>645</sup> *PLRE* I, pp. 551-552; Pottier, *Révoltes populaires*, p. 449.

<sup>646</sup> Pottier, *Révoltes populaires*, p. 449.

<sup>647</sup> Su Priscilliano, cfr. H. Chadwick, *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976; M.V. Escribano Paño, *Magia, maniqueísmo y cristianismo: el concilio I de Caesaraugusta (ca. 379)*, in *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 78 (2001), pp. 89-116; Ead., *Heresy and Orthodoxy in Fourth-Century Hispania: Arianism and Priscillianism*, in K. Bowes, M. Kulikowski (eds.), *Hispania in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2005, pp. 121-149.

<sup>648</sup> Claud., *In Ruf.* 1.146-155.

<sup>649</sup> *Tract.* 1, p. 23, 22 – p. 24, 3 (ed. Schepss *CSEL* 18 = *PL* suppl. II, col. 1427): *Inter quae tamen novum dictum et non dicam facto, sed et relatione damnabile nec ullo ante hoc heretico auctore prolatum sacrilegii nefas in aures nostras legens Itacius induxit magicis precantationibus primitivorum fructuum vel expiari vel consecrari oportere gustatus unguentumque maledicti Soli et Lunae, cum quibus deficiet, consecrandum ...* Sulle accuse di magia rivolte a Priscilliano, cfr. Chadwick, *Priscillian*, pp. 51-52.

ogni caso, è interessante notare come questi procedimenti non si distanzino troppo dai rimedi prescritti dallo stesso Marcello Empirico nel suo *De medicamentis*. Quello che si intravede in controluce accostando avvenimenti e nomi è insomma un medesimo sottofondo di conoscenze che torna a occupare un posto centrale nella cultura di una regione che sta perdendo contatto con le tradizioni di Roma: non è da escludere che i priscillianisti tentassero di raccogliere il favore della popolazione facendo ricorso anche a tecniche e tradizioni locali, di ascendenza celtica – quelle stesse credenze da cui derivavano anche alcune delle ricette mediche prescritte dallo stesso Marcello Empirico<sup>650</sup>.

Ma torniamo ancora per un attimo al prefetto Rufino: in un passo del suo *Chronicon*, Sulpicio Severo afferma che nel 383 Priscilliano, scacciato da Bordeaux, avrebbe diffuso i suoi insegnamenti tra la popolazione di Eauze, *Elusa*, in Aquitania<sup>651</sup>. Sappiamo che Rufino era originario di quella città, ed è forse allora, in occasione del passaggio di Priscilliano, che va dunque collocata l'adesione di Rufino all'eresia priscillianista. In ogni caso è evidente – considerato il legame tra Rufino e il priscillianismo – che l'accusa di magia mossa da Claudiano contro il prefetto al pretorio d'Oriente ha un significato non generico o retorico, ma assolutamente specifico: lo stesso Priscilliano era stato giustiziato con l'accusa di pratiche magiche. Ci si potrebbe allora spingere fino a ipotizzare che, dato lo stretto rapporto di amicizia con Rufino, anche Marcello Empirico avesse aderito all'eresia di Priscilliano o si fosse ad essa almeno interessato o avvicinato. È soltanto un'ipotesi, ovviamente, ma alla luce delle precedenti considerazioni è un'ipotesi più che legittima. In ogni caso, è possibile che i due personaggi – Marcello e Rufino – fossero legati, oltre che da concezioni religiose non del tutto dissimili, anche dall'interesse nei confronti del proprio comune patrimonio culturale di matrice celtica<sup>652</sup>.

## 11.

Tra le personalità a cui Marcello Empirico si richiama nella prefazione alla sua opera, oltre al già citato Giulio Ausonio, compare anche Eutropio, l'autore del *Breviarium ab urbe condita*, anch'egli originario di Bordeaux. È stato giustamente notato<sup>653</sup> che nel parlare delle rivolte bagaudiche della fine del III secolo Eutropio utilizza dei termini stranamente indulgenti rispetto ad un altro storico

---

<sup>650</sup> Pottier, *Révoltes populaires*, p. 451 n. 117: «Ces accusations de magie, destinées à le [Priscillien] comme un manichéen, évoquent les techniques médicinales celtes collectées par Marcellus Empiricus. Derrière la dénomination polémique d'Ithace apparaît la volonté des priscillianistes d'inscrire leurs miracles dans d'anciennes traditions culturelles locales pour qu'il soient acceptés par les paysans».

<sup>651</sup> Sulp. Sev., *Chron.*, 2.48: *iter eis [scil. Instantius, Salvianus et Priscillianus] praeter interiorem Aquitanicam fuit, ubi tum ab imperitis magnifice suscepti sparsere perfidiae semina. Maximeque Elusanam plebem, sane tum bonam et religioni studentem, pravis praedicationibus pervertere.*

<sup>652</sup> Pottier, *Révoltes populaires*, pp. 449-450.

<sup>653</sup> Pottier, *Révoltes populaires*, p. 450.

come Aurelio Vittore – di origine africana – che non esita a definire i partecipanti alla Bagauda una *manus agrestium ac latronum* e ad accusarli di devastazioni generalizzate e dell'assedio di diverse città<sup>654</sup>. In Eutropio non c'è nulla di tutto questo: lo storico gallo-romano non imputa ai Bagaudi nessun crimine specifico, limitandosi a definire la sollevazione un *tumultus* e la Bagauda una *factio*<sup>655</sup>. Il fatto che Marcello Empirico si richiami nel suo *De medicamentis* ai lavori di Eutropio può probabilmente voler significare che anche Eutropio – come Giulio Ausonio, Rufino e Marcello Empirico – coltivava un interesse particolare per il passato celtico della patria gallica, il che potrebbe anche spiegare il giudizio tutto sommato indulgente espresso da questi nei confronti del fenomeno bagaudico<sup>656</sup>.

Tra i capi della Bagauda del V secolo che abbiamo già avuto modo di menzionare compare, tra gli altri, anche Eudossio, un medico – stando a quanto afferma la *Cronaca Gallica* del 452 – *pravii, sed exercitati ingenii*, responsabile della sollevazione del 448. Da che cosa derivasse la sua autorità questo medico *sui generis* non sappiamo, ma non si andrà troppo lontano dal vero nell'ipotizzare che proprio la sua arte medica (affine, per certi versi, a una pratica magica) abbia potuto procurargli il favore della popolazione. Accostata alle altre personalità di medici e intellettuali gallici legati a espressioni diverse di recupero di tradizioni celtiche, anche la figura del medico Eudossio si può comprendere meglio. A queste personalità andranno poi affiancate, provenienti da un contesto diverso anche se non troppo distante, quelle di asceti priscillianisti, che sapevano sollecitare il favore popolare mediante il ricorso a pratiche esoteriche e miracolose – cristiane nei nomi e nei riferimenti, ma forse non troppo nei contenuti, se dobbiamo credere ad almeno una parte delle accuse mosse contro di loro. Anche l'opera di Marcello Empirico prova al di là di ogni dubbio che pratiche derivate da un passato celtico erano ancora conosciute e utilizzate da larghi strati della popolazione gallica. In ogni caso, è evidente che in un'epoca di grande incertezza politica, tanto le *élites* culturali quanto il resto della popolazione tendeva a ripiegare verso il recupero di un prontuario celtico che aveva dopotutto dimostrato una certa efficacia nel corso dei secoli<sup>657</sup>.

Le categorie sociali meno privilegiate, colpite dall'oppressione economica dei possidenti e da quella militare dei barbari, erano pronte a seguire la guida carismatica di figure eccezionali, depositarie di un sapere desunto da un passato autorevole e degno di fiducia, di natura medica – come nel caso di Eudossio – o giuridico-politica – come nel caso di chi, per l'istruzione di processi e di *sententiae capitales*, si richiama a una tradizione di ascendenza druidica. Questo strato celtico riemergente si

---

<sup>654</sup> Aur. Vict. 39.17-20.

<sup>655</sup> Eutrop. 9.20.3.

<sup>656</sup> Pottier, *Révoltes populaires*, p. 450.

<sup>657</sup> Cfr. A. Lavarra, *Il sacro cristiano nella Gallia merovingia tra folklore e medicina professionale*, in *Annali della facoltà di lettere e filosofia di Bari* 30 (1987), pp. 149-204; R. MacMullen, *La diffusione del cristianesimo nell'impero romano* (trad. it.), Roma-Bari 1989, pp. 88-89; Rousselle, *Croire et guérir*, p. 105.

interseca, ad un certo punto, con l'ondata di miti, riti, tradizioni riversata in Gallia dalle migrazioni barbariche. L'incontro diede vita a movimenti complessi e bidirezionali: l'urto barbarico funzionò anzitutto come una leva, contribuì cioè a forzare le ultime resistenze opposte da ciò che rimaneva del sistema romano; allo stesso tempo il contatto con le popolazioni barbariche contribuì per la sua parte al riemergere di un fondo di credenze che nei tempi successivi alla conquista era stato confinato ai margini. In questo fondo di tradizioni antiche, i nuovi arrivati riconobbero – o pensarono di riconoscere – riti e consuetudini familiari.

12.

Per tornare ancora una volta sulla questione della scapulimanzia, si tratta, come abbiamo visto, di una pratica divinatoria originaria dell'Asia centrale, le cui prime attestazioni in Europa risultano di epoca assai tardiva (qualora si accettasse l'interpretazione qui proposta, la prima testimonianza sarebbe rappresentata proprio dal passo del *Querolus*). Tuttavia, l'ipotesi che essa sia stata introdotta in Europa soltanto a partire da un'epoca relativamente recente, nel periodo cioè delle migrazioni barbariche o addirittura in un periodo successivo, appare difficilmente sostenibile, data anche la sua eccezionale diffusione sul continente europeo, che non si spiegherebbe facilmente se confinassimo il suo arrivo a un evento tutto sommato geograficamente circoscritto, come le invasioni di Unni ed Alani. Forse l'introduzione della scapulimanzia in Europa deve essere ricercata più indietro<sup>658</sup>. Tuttavia, che proprio Unni ed Alani, i quali certamente conoscevano e praticavano questa tecnica divinatoria, siano in un certo senso stati i responsabili di una sua parziale reintroduzione o, se si preferisce, di una sua riattivazione in Europa occidentale, è un'ipotesi tutto sommato ragionevole e alcune testimonianze sembrano confermare tale supposizione.

La prima, rappresentata da un passo della *Cronaca* di Prospero di Aquitania, riguarda il generale romano Litorio e le sue truppe ausiliare unne. Secondo Prospero, nel 439 Litorio, prima di attaccare battaglia contro i Visigoti di Teoderico sotto le mura di Tolosa ed essere sconfitto, fatto prigioniero e messo a morte, avrebbe consultato il responso degli aruspici e le indicazioni dei demoni – ultimo generale romano, a quanto pare, a praticare l'antico rito dell'aruspicina<sup>659</sup>. Tuttavia, come suggerisce Maenchen-Helfen, appare strano che un generale romano potesse disporre, nel suo esercito, di aruspici professionisti in un'età in cui il governo imperiale (da anni ufficialmente

---

<sup>658</sup> Ci sono in effetti indizi che sembrano indicare che la scapulimanzia fosse praticata in Europa – proprio come in Asia – già a partire dall'età neolitica: a Arnaville, nella valle della Mosella, è stato rinvenuto, tra i resti di una sepoltura neolitica, lo scheletro di un cervo; «les seules traces de découpe relevées sur les ossements de cet animal sont localisées sur la scapula», cfr. R.-M. Arbogast *et al.*, *Le cerf et le chien dans les pratiques funéraires de la seconde moitié du Néolithique du Nord de la France*, in *Anthropozoologica* 3 (1989), p. 37.

<sup>659</sup> Prosp. Tir., *Chron.*, cit., a. 439; E.A. Thompson, *A History of Attila and the Huns*, Oxford 1948, p. 68.

cristiano) aveva già emesso una serie di editti minacciando di morte chiunque avesse avuto l'ardire di praticare arti magiche e divinatorie. Ugualmente strano – nota ancora Maenchen-Helfen – risulta il fatto che Salviano di Marsiglia, il celebre fustigatore dei vizi e delle perversioni dei Romani del suo tempo, pur scrivendo pochi anni dopo gli eventi di Tolosa, non faccia alcuna menzione del rito divinatorio praticato da Litorio, ma ricercando le cause di quella sconfitta le attribuisca piuttosto alla mal riposta fiducia dei Romani, che hanno preferito confidare nelle truppe unne invece che nell'aiuto di Dio<sup>660</sup>. A questo punto si può essere abbastanza certi, se accettiamo la veridicità della testimonianza di Prospero, che non Litorio, ma i suoi soldati unni abbiano praticato, prima dello scontro con i Visigoti, i riti divinatori riguardanti l'esito della battaglia<sup>661</sup>.

Gli Unni avevano degli indovini, questo è certo; altrettanto certo è che questi indovini erano anche sciamani. Di loro fa menzione Prisco, in un celebre passo del racconto della sua ambasceria ad Attila: stupito delle attenzioni e dell'affetto dimostrati da Attila per suo figlio Ernach e del disprezzo con cui egli al contrario trattava gli altri suoi figli, gli fu risposto che οἱ μάντις, gli indovini (cioè gli sciamani), avevano profetizzato ad Attila che il suo γένοϋς sarebbe caduto ma che sarebbe stato restaurato proprio da quel suo figlio<sup>662</sup>.

Ma la testimonianza che più ci interessa riguarda una breve notazione fatta da Giordane circa i preparativi in campo unno prima della battaglia dei Campi Catalaunici. Giordane racconta che, desiderando Attila conoscere l'esito della battaglia imminente, decise di indagare il futuro *per haruspices* – che verosimilmente andrà tradotto anche qui con “sciamani”. Costoro *more solito nunc pecorum fibras, nunc quasdam venas in abrasis ossibus intuentes Hunnis infausta denuntiant*<sup>663</sup>: non ci possono essere dubbi sul fatto che il rito divinatorio descritto da Giordane – cioè l'osservazione di *venas in abrasis ossibus* – è proprio il rito che conosciamo della scapulimanzia. L'espressione *more solito* ci assicura inoltre che la scapulimanzia era abitualmente praticata dagli sciamani unni, in Asia come in Europa<sup>664</sup>: gli Unni dunque (e in second'ordine gli Alani) possono aver trasmesso alle popolazioni residenti in Europa il rito divinatorio della scapulimanzia.

Ma è possibile anche immaginare un percorso non così meccanicamente unidirezionale e più articolato: si può cioè ipotizzare che la scapulimanzia – come anche altre pratiche e credenze – sia stata non importata ma, per così dire, riattivata in occasione delle migrazioni barbariche del IV-V secolo d.C., facendo essa parte di un patrimonio culturale comune a una vasta area eurasiatica. Già

---

<sup>660</sup> Salv. *gub. D.* 7.9.39; Maenchen-Helfen, *World of the Huns*, pp. 267-268.

<sup>661</sup> Maenchen-Helfen, *World of the Huns*, p. 268.

<sup>662</sup> Maenchen-Helfen, *World of the Huns*, pp. 268-269.

<sup>663</sup> Jord., *Get.* 37.196.

<sup>664</sup> Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, p. 94.

presente in Europa da tempi antichissimi, il rito sarebbe riemerso in Gallia in un momento particolarmente favorevole al recupero di tradizioni pre-romane.

Questa interpretazione consentirebbe inoltre di leggere il passo del *Querolus* come una prova della assidua frequentazione, da parte degli abitanti dell'Armorica, di riti divinatori di antica tradizione. L'analisi di un passo della *Historia Brittonum* di Nennio (composta nella prima metà del IX secolo) e dei *Miracula Germani* del monaco Eirico di Auxerre (seconda metà del IX secolo) indirizza del resto verso la stessa direzione.

### 13.

Al santo vescovo di Auxerre, Germano, si è già accennato a proposito della seconda rivolta bagaudica di Tibattone del 444-445. In quell'occasione san Germano, sfidando da solo l'esercito degli Alani, era riuscito a trattenere il loro re, Goar, agli ordini di Aezio, dall'attaccare i rivoltosi del *tractus Armoricanus*; giunto a Ravenna per perorare la causa dei Bagaudi di fronte all'imperatore, il sant'uomo era morto improvvisamente nella capitale il 31 luglio 445 (o 446). Tra le altre imprese di Germano, raccolte dal suo biografo Costanzo di Lione intorno al 480<sup>665</sup>, le più significative risultano essere senza dubbio le due spedizioni ecclesiastiche condotte in Britannia, nel 429 e 444, per contrastare il diffondersi dell'eresia pelagiana<sup>666</sup>. Non c'è da meravigliarsi, dunque, che Germano fosse un santo molto popolare nelle terre che costituivano il *Litus Saxonicum*, vale a dire la Gallia del Nord e la Britannia meridionale, e che lì la sua figura diventasse ben presto oggetto di devozioni popolari e rielaborazioni leggendarie. Una di queste, particolarmente significativa per il nostro discorso, è tramandata nei *Miracula Germani*, un'opera in prosa del monaco Eirico di Auxerre, il quale poteva avere facilmente accesso alla congerie di leggende fiorite attorno alla figura del santo nel territorio che aveva visto svolgersi la sua azione pastorale.

Nel capitolo VIII del primo libro Eirico racconta che nel corso di un viaggio in Britannia Germano chiese al re del luogo di potersi riparare dal freddo nel suo palazzo. Il re, *ut erat et gente et animo barbarus*, rifiutò di ospitare il santo – a differenza di un povero contadino, che non soltanto si offerse di dare rifugio a Germano, ma imbandì per il santo anche l'unico vitello che possedeva. Alla fine del pasto, Germano ordinò che le ossa del vitello fossero raccolte nella pelle dell'animale e riposte nella stalla (*ut ossa vituli collecta diligentius super pellicolam eius ante matrem in*

---

<sup>665</sup> Cfr. R. Borius, *Constance de Lyon. Vie de Saint Germain d'Auxerre*, Paris 1965, pp. 44-45.

<sup>666</sup> Sulla doppia spedizione di Germano in Britannia, cfr. Thompson, *Saint Germanus of Auxerre and the End of Roman Britain*; Gillett, *Envoys*, pp. 115-138; A.A. Barrett, *Saint Germanus and the British Missions*, in *Britannia* 40 (2009), pp. 197-217; N.G. Higham, *Constantius, St Germanus and fifth-century Britain*, in *Early Medieval Europe* 22/2 (2014), pp. 113-137.

*praesepio componat*) ed il vitello, miracolosamente, ritorna in vita. Il giorno dopo il santo depose il malvagio re e incoronò al suo posto il contadino<sup>667</sup>.

Nella sua *Historia Brittonum* Nennio riporta l'episodio in modo più o meno uguale, ad eccezione di un particolare: omette cioè di specificare che le ossa del vitello sono avvolte nella pelle, ma aggiunge che prima della cena Germano aveva ordinato *ut non confringeretur os de ossibus eius*, cioè che non fosse spezzato neppure un osso dell'animale<sup>668</sup>. Secondo Maurizio Bertolotti le due versioni deriverebbero da una fonte comune, un *Liber Sancti Germani* (esplicitamente menzionato da Nennio) certamente anteriore al IX secolo, che doveva contenere la versione completa del miracolo della resurrezione del vitello<sup>669</sup>. Eirico sostiene inoltre di aver conosciuto questo miracolo dal racconto di un vecchio eremita inglese di nome Marco, il quale gli aveva assicurato che esso *apud Britanniam catholicis literis contineri*. Sembra dunque che si possa ritenere più che verosimile l'ipotesi di un'origine insulare del *Liber Sancti Germani*<sup>670</sup>, anche se è evidente che risulta impossibile stabilire se il nucleo originario del racconto vada collocato in Britannia o non piuttosto in Armorica, data la fittissima rete di scambi tra le due regioni sia in epoca antica che medievale<sup>671</sup>. Al racconto del miracolo di Germano trasmesso da Eirico e Nennio possiamo affiancare un altro testo, di ben altra provenienza, che non mancherà tuttavia di rivelare alcune sorprendenti analogie. In un passo dell'*Edda*, la celebre opera di mitologia norrena composta da Snorri Sturluson nella prima metà del XIII secolo, si narra che il dio Thor partì insieme a Loki per un viaggio verso le sedi dei giganti di Utgardhr:

A sera giunsero presso un contadino e là ebbero alloggio per la notte. Verso l'ora di cena Thórr prese i suoi capri e li abbatté tutt'e due, poi vennero scuoiati e messi in pentola. [...] Thórr invitò il contadino e sua moglie e i loro figli a mangiare con lui. [...] Poi Thórr stese la pelle dei capri presso il fuoco e disse al contadino e ai suoi di gettare su quelle pelli tutte le ossa. Thiálfi, il figlio del contadino, afferrò l'osso della coscia di un capro e lo divise con il coltello e lo spezzò per prenderne il midollo. Thórr trascorse la notte in quella casa. E nel crepuscolo prima di giorno si alzò, si vestì, prese il martello Miölnirr, lo levò in alto e consacrò la pelle dei capri, e i capri si levarono in piedi; ma uno di essi zoppicava. Thórr lo notò e disse che il contadino o qualcuno dei suoi non dovevano aver fatto attenzione nel maneggiare le ossa di un capro, lo riconosceva dal fatto che l'osso della coscia era rotto. Non è il caso di soffermarci, ci si può ben immaginare che paura prese il contadino quando vide come Thórr corrugava le sopracciglia [...].<sup>672</sup>

---

<sup>667</sup> AASS Jul. VII, p. 272.

<sup>668</sup> Per il testo, cfr. F. Lot, *Nennius et l'Historia Brittonum. Étude critique suivie d'une édition des diverses versions de ce texte*, Paris 1934, pp. 173-174.

<sup>669</sup> M. Bertolotti, *Le ossa e la pelle dei buoi: un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, in *Quaderni Storici* 41 (1979), pp. 478-479.

<sup>670</sup> Bertolotti, *Le ossa*, pp. 479-480.

<sup>671</sup> Cfr. Chadwick, *Colonization of Brittany*; L. Fleuriot, *Les origines de la Bretagne*, Paris 1980, pp. 134-162; Tonnerre, *L'Armorique*, pp. 141-145.

<sup>672</sup> Snorri Sturluson, *Edda*, a cura di G. Dolfini, Milano 1975, pp. 96-97.

Come nota Bertolotti, «la corrispondenza tra gli elementi significanti dell'operazione magica compiuta da Thor e quelli del miracolo di San Germano» è innegabile<sup>673</sup>. Ma quale delle due deriva dall'altra? La versione celtica deriva da quella germanica? O è forse il contrario?

Dopo quello che si è detto fin qui, non risulterà difficile ipotizzare che entrambe le versioni derivino da un'unica versione più antica, la cui origine andrà collocata molto probabilmente nei riti propiziatori della caccia eseguiti dalle popolazioni nomadi della fascia subartica eurasiatica. Gli Jucaghiri della Siberia orientale, ad esempio, raccolgono le ossa di orsi, alci o cervi per farli resuscitare: le depositano su una piattaforma insieme ai crani riempiti di trucioli e con un pezzo di legno al posto della lingua. A metà del XVIII secolo gli sciamani lapponi spiegarono ai missionari danesi che bisognava raccogliere e disporre le ossa con cura, perché solo così il dio a cui il sacrificio era rivolto avrebbe ridato vita agli animali uccisi, rendendoli più abbondanti che in passato<sup>674</sup>. Questo dio a cui si consacrano le ossa degli animali uccisi è da identificarsi probabilmente con un "Signore degli animali"<sup>675</sup>, divinità ambigua dalla cui volontà dipende l'esito dell'attività venatoria e il cui favore va acquistato attraverso il rispetto scrupoloso di precise norme e comportamenti rituali: le ossa dell'animale ucciso devono essere accuratamente raccolte e nessun osso deve perdersi o rompersi (è lo stesso precetto dato ai contadini da san Germano e da Thor). Se le ossa dell'animale sono conservate intatte, l'anima può ritornare e dare così di nuovo vita al corpo, garantendo il perpetuarsi della selvaggina; se invece le ossa non sono raccolte con cura, allora l'animale non può tornare in vita. Tra i Lopari della penisola di Kola, se un cane mangiava un osso della renna uccisa, era ucciso a sua volta e l'osso mangiato era sostituito dal corrispondente osso del cane<sup>676</sup>.

È evidente del resto che nel corso del tempo questi miti – e i riti corrispondenti – sono andati incontro a modifiche e aggiustamenti: la presenza del vitello o del bue nel miracolo di san Germano dimostra che un antico rito della caccia, proprio di società nomadiche della fascia subartica, si è trasferito, adattandosi, a società stanziali di agricoltori-allevatori (i capri di Thor testimoniano forse

---

<sup>673</sup> Bertolotti, *Le ossa*, p. 480.

<sup>674</sup> Ginzburg, *Storia notturna*, p. 112.

<sup>675</sup> Cfr. B.K. Hanks, *Agency, Hybridity, and Transmutation: Human-Animal Symbolism and Mastery among Early Eurasian Steppe Societies*, in D.B. Counts, B. Arnold (eds.), *The Master of Animals in World Iconography*, Budapest 2010, pp. 175-191.

<sup>676</sup> Bertolotti, *Le ossa*, pp. 477; 486. Questo particolare riaffiora anche in un processo inquisitoriale della fine del Trecento, nel quale l'imputata Pierina de' Bugatis riferisce che le seguaci di Madonna Oriente, nel corso degli incontri con i membri della setta, uccidevano a volte dei buoi e ne mangiavano le carni; poi ne raccoglievano le ossa e le avvolgevano nella pelle degli animali. Madonna Oriente percuoteva allora le pelli con il pomo della sua bacchetta e gli animali tornavano in vita. Ma, precisa Pierina, *et si quod ex ossibus defficit ponunt loco eius de ligno sambuci*. Il pezzo di legno di sambuco svolge qui evidentemente la stessa funzione che svolgeva presso i Lopari l'osso del cane, cfr. Bertolotti, *Le ossa*, pp. 470-477 e 486-492; Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 68-70.

di una fase intermedia, pastorale)<sup>677</sup>. Ma non ci possono essere dubbi riguardo alla comune matrice di questi riti e racconti. Come spiegarne allora la presenza nei *Miracula Germani* di Eirico<sup>678</sup>? Non si andrà troppo lontano dal vero ipotizzando che i popoli asiatici giunti nel corso delle Grandi Migrazioni abbiano funto da tramite per l'arrivo in Gallia di tradizioni desunte da antiche culture venatorie a base sciamanica. A questo proposito, un ultimo episodio, raccontato dallo storico longobardo Paolo Diacono, ci aiuterà a definire meglio quanto detto fin qui.

#### 14.

Narra Paolo Diacono che un giorno il re merovingio Guntramno (561-592), andato a caccia, fu colto da un sonno profondissimo e si addormentò poggiando la testa sulle ginocchia del proprio scudiero. Ma ecco che poco dopo uscì dalla bocca di Guntramno un animaletto (*parvum animal*) simile a un rettile (*in modum reptilis*) che si diresse subito verso un piccolo ruscello che scorreva là vicino, cercando di attraversarlo. Lo scudiero, che aveva assistito a tutta la scena, posò allora la propria spada come un ponte tra le due rive del ruscello e, servendosi di questa, il serpentello passò dall'altra parte. Una volta raggiunta l'altra riva il piccolo rettile si infilò nella fenditura di una montagna che stava nei pressi, vi rimase dentro per un certo tempo finché, tornato indietro, riattraversò nuovamente il ruscello e rientrò nella bocca di Guntramno. A quel punto il re si svegliò. Allo scudiero raccontò di aver fatto un sogno stranissimo: aveva sognato di attraversare un fiume su un ponte di ferro, di essere entrato dentro a una montagna e di avervi trovato una grande quantità d'oro. Lo scudiero riferì allora a Guntramno quello che aveva visto mentre questi dormiva. In seguito a questa rivelazione il re decise di scavare nel luogo nel quale il serpentello era entrato e lì

---

<sup>677</sup> Abbiamo già visto qualcosa di simile nel cap. 3. L'associazione di Thor con i capri non sorprende, in quanto è noto che il capro era un attributo di questa divinità germanica oltre che un «*verbreitetes Opfertier*» (cfr. Müller, *Studien*, p. 205).

<sup>678</sup> Nella *Vita sancti Amatoris episcopi Autissiodorensis* 4.24 (AASS Maii I, pp. 51-61), scritta da Stefano Africano nel VI secolo, Germano è protagonista di un altro curioso episodio: si racconta infatti che il giovane, appassionato cacciatore, era solito appendere a un albero nel centro della città di Auxerre le teste degli animali uccisi. Il vescovo Amatore, per distoglierlo da una pratica di cui riconosceva l'indubbio carattere pagano, fece abbattere e bruciare l'albero e disperdere i crani degli animali fuori dalla città; alla violenta reazione di Germano, Amatore gli rivela il disegno di Dio che lo ha scelto come futuro vescovo di Auxerre. Per Bertolotti, *Le ossa*, p. 483, «sarà qui da vedere un'eco del culto precristiano degli alberi, se non, più precisamente, dell'usanza tipica delle culture venatorie di collocare sugli alberi parti di animali uccisi». Sul confronto di questo passo con uno contenuto nei *Dialogi* di Gregorio Magno (3.28), nel quale si riferisce dell'uccisione di numerosi cristiani da parte dei Longobardi, irati perché questi si erano rifiutati di adorare un *caput caprae*, cfr. S. Gasparri, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983, pp. 47-52; sul passo di Gregorio, cfr. R. Manselli, *Gregorio Magno e due riti pagani dei Longobardi*, in *Studi Storici in onore di O. Bertolini*, I, Pisa 1972, pp. 435-440. Abbiamo già parlato, come si ricorderà, nel cap. 1 dell'abitudine di certi cristiani nella Francia del VI-VII secolo di pronunciare giuramenti sulle teste mozzate di animali. Lo storico bizantino Agazia (1.7) afferma che gli Alamanni, ancora pagani, avevano l'abitudine di sacrificare buoi, cavalli e altri animali dopo averli decapitati (cfr. Cameron, *Agathias*, p. 109).

furono trovati tesori enormi, con i quali Guntramno fece costruire un ciborio magnifico da inviare al Santo Sepolcro a Gerusalemme; non essendo però riuscito nell'intento di farlo pervenire in Terra Santa, il re collocò il ciborio sopra il corpo del martire Marcello a Chalon-sur-Saône, capitale del suo regno<sup>679</sup>.

Quest'ultima aggiunta, relativa al carattere pio e caritatevole di re Guntramno – che gli valse la fama di santo già a partire dal VII secolo – non riesce evidentemente a nascondere il fatto, del tutto inequivocabile, che il nucleo di questo racconto così stravagante non ha nulla a che fare con la tradizione cristiana. È anzi lecito supporre che lo storico longobardo (il quale – come noto – visse per alcuni anni alla corte franca di Carlomagno) abbia in questo caso raccolto del materiale a partire da una tradizione orale e lo abbia aggiunto al proprio racconto dopo averlo rielaborato<sup>680</sup>. Ciò che tuttavia sorprende è scoprire che storie simili a quella raccontata da Paolo Diacono sono rintracciabili, in un numero pressoché infinito di varianti, sull'intero continente eurasiatico. Secondo Hannfost Lixfeld il nucleo narrativo dell'anima che fuoriesce sottoforma di animale dal corpo esanime risale direttamente all'esperienza estatica dello sciamano, al viaggio dell'anima nel mondo degli spiriti<sup>681</sup>. È possibile che questo nucleo narrativo sia giunto in Gallia portato da popolazioni provenienti dall'Asia centrale che praticavano sicuramente una forma di religione a base sciamanica<sup>682</sup>.

## 15.

Nella Gallia del IV e V secolo, dunque, l'arrivo di popolazioni barbariche contribuisce al processo di disgregazione già in atto dei nessi politici e culturali del sistema romano. *Élites* urbane e popolazioni contadine, nei modi loro propri, si liberano in parte delle forme della giustizia e della religione apprese da Roma per recuperare memorie e forme rituali che erano state a lungo relegate ai margini, e in quello spazio culturale liberatosi progressivamente riemergono tradizioni e credenze provenienti dal passato celtico. Per parte loro, gli invasori portano con sé e impiantano nelle nuove terre tradizioni e credenze provenienti dall'Oriente, nuove pratiche materiali e rituali dotate della forza e del prestigio propri dei vincitori. Così, il processo di cristianizzazione, indubbiamente riuscito nelle aree cittadine della Gallia orientale (come a Treviri, dove per alcuni anni del IV secolo risiedette la corte imperiale) e meridionale (come ad Arles), è soggetto – specie nelle zone

---

<sup>679</sup> Paul. Diac., *HL*, 3.34.

<sup>680</sup> Lo stesso Paolo Diacono dice in effetti di aver deciso di aggiungere al proprio racconto la narrazione relativa al sogno di Guntramno perché esso non si trova nella *Storia dei Franchi* di Gregorio di Tours, cfr. 3.34: *Cuius unum factum satis ammirabile libet nos huic nostrae historiae breviter inserere, praesertim cum hoc Francorum historia noverimus minime contineri.*

<sup>681</sup> H. Lixfeld, *Die Guntramsage: Volkserzählungen vom Alter Ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft*, in *Fabula* 13/1 (1972), pp. 95-97.

<sup>682</sup> Cfr. Kouznetsov, Lebedynsky, *Les Alains*, p. 106.

settentrionali e occidentali – a fasi di ibridazione con tradizioni totalmente estranee, come testimonia il rito della resurrezione dell'animale dalle proprie ossa attribuito a san Germano o il riconoscimento del martirio per i due capi della Bagauda, Amando ed Eliano. Per di più, se alcune popolazioni barbariche al loro ingresso in Gallia potevano dirsi – almeno ufficialmente – cristiane (come nel caso dei Visigoti), altre erano ancora pagane e tali rimasero fino al loro assorbimento nella nuova compagine merovingia, come è il caso, ad esempio, degli Alani.

Nella sua traduzione in versi del libro della *Genesi*, dall'eloquente titolo di *Alethia* (la Verità), composto nella prima metà del V secolo, il poeta originario di Marsiglia, Claudio Mario Vittorio, si concede una digressione per discutere delle religioni primitive. Più primitiva ancora del politeismo dei Greci e dei Romani – egli commenta – è l'esecuzione di sacrifici in onore degli spiriti degli antenati, come praticato ancora dagli Alani<sup>683</sup> – un numero non trascurabile dei quali risiedeva a quel tempo proprio in Gallia. A darci ulteriore conferma del fatto che ancora alla metà del V secolo gli Alani dovevano aver conservato gran parte delle loro tradizioni religiose senza convertirsi a nessuna forma particolare di cristianesimo è una notizia fornitaci dal biografo di san Germano, Costanzo, che nel descrivere l'incontro tra il santo e il re degli Alani Goar definisce quest'ultimo *idolorum minister*<sup>684</sup>.

Traghettoni estatici di anime, barbari idolatri, eretici esperti di magia, falsi martiri, anime che escono dalla bocca in forma di rettili: il paesaggio umano e culturale che affiora dalle fonti appare assai più variegato e stratificato rispetto a quello descritto da alcuni esponenti della nobiltà gallo-romana, intenti a mantenere a tutti i costi una parvenza di continuità con valori e istituzioni divenuti di colpo tragicamente anacronistici – o da quello rappresentato nella monocorde e intransigente visione degli esponenti del clero gallico, emanazione diretta di quella stessa *nobilitas* contro la quale la Bagauda era insorta. Il profluvio di agiografie che fin dal V secolo cominciò a riversarsi dai pulpiti e dai monasteri della Gallia e che dilagò nei secoli di dominio merovingico riesce a darci evidentemente soltanto un'idea sbiadita del fermento culturale cui i contemporanei si trovarono a partecipare: gli sparuti, quasi caricaturali villici pagani che compaiono a dare qualche fastidio al santo e che un opportuno miracolo disarmava immediatamente e conduce alla conversione, agiscono effettivamente come personaggi sulla scena di una difficile e ancora largamente incompleta cristianizzazione del paese, ma nulla viene detto circa il modo di intendere e dare ordine al mondo di questi attori. Quando il cristianesimo cominciò effettivamente a far breccia e a insinuarsi a tutti i livelli della società, anche quelli più bassi e refrattari al suo ammaestramento, i Bagaudi un tempo

---

<sup>683</sup> *Aleth.*, 3.189-193 (ed. P.F. Hovingh, Turnholti 1960): *Facinus plus inquinat istud, / quod speciem uirtutis habet; nam protinus omnes / amplexae gentes scelus hoc sine fine litantes / manibus inferias, uti nunc testantur Alani, / pro dis quaeque suis caros habuere parentes.*

<sup>684</sup> *Const.*, *V. Germ.*, 28, cit.

chiamati ribelli e briganti diventarono dei martiri secondo le categorie proprie del pensiero cristiano. Si trattava spesso, come si può ben arguire, di un cristianesimo molto duttile, disponibile a compromessi, un cristianesimo “fai-da-te”<sup>685</sup>: dietro alla figura del santo, a quella del martire, o alla figura carismatica di re Guntramno, si coagularono complesse narrazioni e forme rituali di diversa origine, prodotti di una singolare alchimia di elementi interni ed esterni – tutti comunque indiscutibilmente difformi rispetto ai valori romani e cristiani.

---

<sup>685</sup> Prendo in prestito questa espressione da Smith, *L'Europa dopo Roma*, p. 239.

## VI. La maschera del cervo

Negli ultimi secoli dell'impero romano e nei primi tempi dell'Alto Medioevo i travestimenti da animali in occasione dei festeggiamenti per l'inizio del nuovo anno sono documentati in diverse zone dell'Europa occidentale. Nonostante le dure condanne espresse all'epoca dagli uomini di Chiesa – che consideravano queste mascherate intollerabili manifestazioni di culti pagani – oggi la critica è pressoché concorde nel ritenere tali pratiche una semplice forma di aggregazione sociale, priva di connotazioni religiose<sup>686</sup>. Scopo di questo capitolo sarà invece di rileggere i travestimenti zoomorfi documentati dalle fonti – in modo particolare il travestimento da cervo – collocandoli all'interno di un contesto assai più ampio di quello dell'Europa occidentale, e di interpretarli come un'espressione altamente significativa di un sottofondo mitico e rituale eurasiatico che ha attraversato i secoli ma che risulta ancora straordinariamente attivo nell'Alto Medioevo. Nei travestimenti si ricompongono le lettere di un alfabeto simbolico che doveva essere già ben conosciuto tanto dai popoli nomadi provenienti da Est quanto dai popoli sedentari dell'Occidente: molti degli elementi principali e costitutivi di questo simbolismo si erano sì sviluppati in maniera autonoma a Oriente come a Occidente ma l'impronta di un passato condiviso li rendeva comprensibili e assimilabili ogni volta che essi tornassero a riproporsi, anche a grande distanza di tempo, grazie ai contatti prodotti da migrazioni, invasioni, conquiste.

I.

Sul finire del IV secolo d.C., il vescovo di Barcellona Paciano (m. 390 ca.) scrive per lamentarsi che l'opera da lui espressamente composta per reprimere l'abitudine di travestirsi da animali (nello specifico da cervo) durante i festeggiamenti per il nuovo anno ha sortito l'effetto contrario: non solo chi si travestiva non ha smesso di farlo, ma chi ancora non era a conoscenza di questa usanza ha finito per apprenderla e ha così cominciato a travestirsi a sua volta. Le parole di Paciano, benché venate di ironia, non nascondono una certa amarezza:

---

<sup>686</sup> Cfr. da ultimo L. Grig, *Interpreting the Kalends of January: A Case Study for Late Antique Popular Culture?*, in Ead., *Popular Culture in the Ancient World*, Cambridge 2017, p. 245: «despite the recurrent list of 'pagan' and 'superstitious' practices that recur again and again in ecclesiastical attacks on the Kalends, it is clear that the problem with the Kalends was not really 'paganism'. ... That the Kalends was not really 'pagan' is not a new assertion»; Markus, *The End of Ancient Christianity*, pp. 103-106; Klingshirn, *Caesarius of Arles*, pp. 216-218; A. Kaldellis, *The Kalends in Byzantium 400-1200 AD: A New Interpretation*, in *Archiv für Religionsgeschichte* 13/1 (2012), pp. 187-203. Un'eccezione significativa è rappresentata da MacMullen, *Christianity and Paganism*, p. 38: «Though they [the bishops] were no anthropologists, they were clear that the rites were not just a big party; rather, an act of worship».

A questo infatti ritengo sia maggiormente servita quella mia opera intitolata *Cervulus*: che venisse praticato con tanto maggior zelo ciò che con più forza veniva rimproverato; e pure che tutto quel biasimo rivolto contro un obbrobrio allestito e spesse volte ripetuto non sembri aver represso questi eccessi, ma anzi, li ha resi più edotti. Povero me! Che crimine ho commesso? Avrebbero continuato a ignorare che cosa fosse ‘fare il cervo’, se io non glielo avessi mostrato criticando quell’usanza<sup>687</sup>.

In uno scritto più o meno degli stessi anni anche il vescovo di Milano, Ambrogio, allude alla pratica di travestirsi da cervo al principio del nuovo anno – sebbene i suoi toni siano assai meno drammatici rispetto a quelli usati dal collega di Barcellona. Agli occhi del dotto Ambrogio quel costume doveva apparire come uno spasso popolare, un divertimento bizzarro per gente semplice, e nulla più; al termine di un lungo passaggio dedicato al tema del cervo come figura di Davide e di Cristo<sup>688</sup>, posto proprio in apertura del suo sermone, il vescovo di Milano, quasi scusandosi per essersi dilungato troppo, conclude con un *mot d’esprit*:

Ma ormai questo cervo ha già scorrazzato abbastanza nell’esordio del nostro sermone, proprio come suole fare all’inizio dell’anno secondo l’usanza popolare. Passiamo ad altro<sup>689</sup>.

Non lontano da Milano ci si continuava a travestire da animali ancora verso la metà del V secolo, come attesta un sermone di Pietro Crisologo, vescovo di Ravenna; dalle sue parole si apprende che le mascherate zoomorfe erano parte di un più complesso rituale in cui comparivano altre figure, nello specifico quelle degli dèi classici, impersonati anche in questo caso mediante l’uso di una maschera<sup>690</sup>.

---

<sup>687</sup> Pac. Bar., *Paraenesis sive exhortatorius libellus ad poenitentiam* 1 (PL 13.1081).

<sup>688</sup> Nell’antichità si credeva che il cervo fosse nemico mortale dei serpenti, che stanava da sottoterra con il suo fiato e poi uccideva schiacciandoli sotto gli zoccoli (come riportato, ad esempio, da Plinio e Plutarco). In ambito cristiano l’immagine del cervo nemico dei serpenti venne ben presto associata a quella del cervo assetato del Salmo 42 (*Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus*): in questo modo il cervo divenne simbolo di Cristo, che con la sua venuta ha sconfitto l’antico serpente, il diavolo (cfr. B. Domagalski, *Hirsch*, in *RAC* 15 (1991), col. 576; W. Heizmann, *Hirsch*, in *RGA* 14 (1999), pp. 600-601).

<sup>689</sup> Ambr., *De interpellatione Iob et David* 4 [2].1.5 = CSEL 32.2.271 (ed. C. Schenkl).

<sup>690</sup> Cfr. Petr. Chrys., *Serm.* 155 (PL 52.611): *qui se bestiis compararunt, exaequarunt iumentis, aptaverunt pecudibus, daemonibus formaverunt*; Id., *Homilia de pythonibus* (PL 65.27 = *Serm.* 155bis): *Figurant Saturnum, faciunt Iovem, formant Herculem, exponunt cum vernantibus suis Dianam, circumducunt Vulcanum verbis anhelantem turpitudines suas, et plura, quorum, quia portenta sunt, nomina sunt tacenda; quorum deformitates, quia natura non habet, creatura nescit, fingere ars laborat*. Gli accenni contenuti nel sermone del Crisologo fanno pensare che a Ravenna, capitale imperiale dal 402, sia avvenuta una sorta di coalescenza tra il rito delle mascherate animali – di carattere, per così dire, più privato – e le cerimonie collegate alla *nuncupatio votorum*, la solenne presa degli auspici da parte dei magistrati per il benessere dello stato e dell’imperatore, celebrata il 3 gennaio. Quello era anche il giorno in cui avevano inizio i caratteristici *ludi*, i giochi organizzati dalle grandi famiglie aristocratiche per festeggiare degnamente l’entrata in carica di un loro membro in qualità di console: i giochi erano inaugurati da una solenne processione, la *pompa circensis*, nel corso della quale erano fatte sfilare le statue degli dèi – un particolare che manca nella descrizione del Crisologo, sostituito invece dall’accento ad attori in carne ed ossa che impersonavano, con

Da Ravenna alla Gallia, i travestimenti zoomorfi sembrano essere una costante delle celebrazioni per il nuovo anno: in pieno VI secolo e in un contesto altamente romanizzato come quello della Provenza ostrogota (la *Provincia* per antonomasia), il vescovo di Arles, Cesario, sente il dovere di includere – tra le varie usanze ancora largamente diffuse tra la popolazione e che promanano a suo vedere da una *paganorum profana observatione* – anche la *sordidissimam turpitudinem de annicula vel cervulo exercere*<sup>691</sup>. In un altro sermone, Cesario rincara la dose: chi non voglia rendersi partecipe dei peccati commessi da uomini *sacrilego ritu insanientibus*, non lasci avvicinare alla propria dimora *cervulum, sive anniculam, aut alia quaelibet portenta*<sup>692</sup>.

Se il significato di *cervulum* appare chiaro, assai meno perspicuo è quello del sostantivo *annicula*. Qualcuno ha proposto di considerare il termine una corruzione di *anicula*, “vecchietta”, anche in riferimento al ben noto costume di “bruciare la vecchia” in occasione del nuovo anno – un simbolo apotropaico da contrapporre alla forza rigeneratrice simboleggiata dalle maschere animali<sup>693</sup>. In effetti, in un altro sermone dedicato alle calende di gennaio Cesario fa menzione, oltre che dei consueti travestimenti animaleschi, anche di travestimenti da donna, praticati da uomini *non erubescetes tunicis muliebribus inserere militares lacertos*<sup>694</sup>. Sappiamo da un’omelia pronunciata il primo gennaio del 400 da Asterio, vescovo di Amasea (nel Ponto), che durante le carnevalate tipiche delle calende di gennaio era abitudine tra i soldati eleggere un falso re che, fornito di un seguito e montato sopra un carro, veniva portato in processione per l’accampamento come una parodia dell’imperatore. Questo falso re aveva a sua disposizione un intero *harem*, composto da soldati grottescamente travestiti da donna<sup>695</sup>. Nella prima metà del V secolo anche il vescovo di Torino Massimo si era scagliato contro quanti avevano l’abitudine di mutare, per mezzo di travestimenti, la propria natura umana *in pecudes aut in feras* e contro quanti, nella medesima

---

l’uso di maschere, le divinità del pantheon tradizionale, cfr. M. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l’empire romain. Étude d’un rituel de Nouvel An*, Bruxelles 1970. La parziale sovrapposizione di due rituali – le mascherate animali e la *pompa circensis* – ascrivibili a tradizioni diverse seppur riconducibili al medesimo contesto celebrativo, può in un certo senso dar conto della giustificazione, forse non del tutto fittizia, addotta dall’immaginario interlocutore del Crisologo al quale quest’ultimo rimprovera la partecipazione a cortei e cerimonie che odorano di paganesimo: col prendere parte alle mascherate – si difende l’anonimo – non si vuole certo ripetere l’errore della *gentilitas*, ma semplicemente partecipare ai festeggiamenti collettivi all’interno di un contesto ufficiale: *vota sunt haec iocorum*. Il Crisologo la pensa però diversamente: *Non sunt ioca: sunt crimina*.

<sup>691</sup> Caes. Arel., *Serm.* 13.5. Per Cesario (*Serm.* 193.1) il travestimento in animali costituiva un imperdonabile svilimento dell’uomo (*homo ad imaginem Dei et similitudinem factus*), che diventava in questo modo *sacrificium daemonum*, cfr. Hornung, *Apostasie*, p. 227.

<sup>692</sup> Caes. Arel., *Serm.* 193.2.

<sup>693</sup> Cfr. Meslin, *Kalendes de janvier*, pp. 82-84; G. Rohlf, *Die anniculae bei Caesarius von Arles*, in *Studia neophilologica* 21 (1948-49), pp. 42-46.

<sup>694</sup> *Serm.* 192.2.

<sup>695</sup> *Hom. 4 adv. Kalendarum Festum* (PG 40.216-25); F. Graf, *Roman Festivals in the Greek East: From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*, Cambridge 2015, pp. 138-140.

occasione, infiacchivano il proprio *vigor* riducendosi *in feminam*<sup>696</sup>. È dunque probabile che anche Cesario facesse riferimento a una consuetudine simile a questa, un divertimento di vaga origine militaresca (di qui l'accento ai *militares lacertos*) propagatosi, a Oriente come a Occidente, al seguito degli eserciti imperiali.

Ma questi travestimenti femminili, irriverenti e canzonatori, non sembrano corrispondere in alcun modo a un travestimento da vecchietta. Senza contare che la menzione di *annicula* nei sermoni di Cesario compare sempre in stretta associazione con il travestimento da cervo – il che induce a pensare che il riferimento sia anche in questo caso a una maschera animale.

Effettivamente, in un passo molto significativo delle sue omelie, Cesario traccia una distinzione molto netta tra quanti, nel corso delle mascherate animalesche, *vestiuntur pellibus pecudum* e quanti *adsumunt capita bestiarum*: egli aveva probabilmente in mente due tipi distinti di travestimenti<sup>697</sup>.

Poco oltre Cesario si scaglia contro coloro che non si vergognano a travestirsi da donna durante i festeggiamenti per il nuovo anno; ma – come nota Rudolph Arbesmann – il riferimento ai travestimenti femminili avviene in un contesto diverso rispetto a quelle delle mascherate animali ed è tenuto separato da queste. Se a ciò si aggiunge il fatto che nei suoi sermoni Cesario non specifica mai che il travestimento da donna è un travestimento da donna anziana, allora si può ragionevolmente concludere che il termine *annicula* non designa affatto un travestimento da “vecchietta” (*anicula*), ma piuttosto – come il *cervulus* cui si accompagna – un travestimento zoomorfo<sup>698</sup>. Questa ipotesi è resa ancor più plausibile dal fatto che in un altro passaggio Cesario si riferisce ai due tipi di travestimento con l'espressione *capreae aut cervo similem fieri*<sup>699</sup>: può dunque aver ragione Arbesmann quando propone di vedere nel termine *annicula* un aggettivo sostantivato designante genericamente un giovane animale da allevamento (*bestia annicula*)<sup>700</sup>. Alla medesima distinzione sembra comunque far riferimento anche il primo canone del sinodo di Auxerre, quando vieta di travestirsi da *cervulus* e da *vitula* in occasione delle calende di gennaio<sup>701</sup>.

---

<sup>696</sup> Max. Taur., *Serm.* 16, cit.

<sup>697</sup> *Serm.* 192.2.

<sup>698</sup> R. Arbesmann, *The 'cervuli' and 'anniculae' in Caesarius of Arles*, in *Traditio* 35 (1979), pp. 107-108.

<sup>699</sup> *Serm.* 193.1.

<sup>700</sup> Arbesmann, *Cervuli*, pp. 107-108: «we see no reason why Caesarius could not have used *annicula* here as an adjective-substantive, since the faithful listening to his sermons could easily gather from the context what particular kind of mask he meant ... In addition, from the description of the two masks in *sermo* 192.2 ... it is unmistakably clear that the second mask also was an animal mask. ... *Annicula* denotes, then, a female yearling livestock».

<sup>701</sup> Per il testo del primo canone del sinodo di Auxerre (di data imprecisata ma comunque compreso tra il 561 e il 605), cfr. *Synodus Autissiodorensis* can. 1, ed. F. Maassen, *Concilia aevi Merovingici* (MGH, *Leg.* 3, *Concilia* 1), p. 179; *Concilia Galliae A. 511-A.695*, ed. C. de Clercq, Turnholti 1963, p. 265; *Les canons des Conciles mérovingiens (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, introduction, traduction et notes par J. Gaudemet, B. Basdevant, 2 voll., II, Paris 1989, pp. 486-489. In esso si asserisce, in un latino un po' maldestro: *Non licet kalendis Ianuarii vetolo aut cervolo facere*, dove *vetolo* è da considerarsi come corruzione di un originario *vitulus* o, più probabilmente (considerata la preponderanza delle desinenze femminili nella tradizione manoscritta) di

2.

Al di là del possibile significato da attribuire al termine *annicula*, l'espressione idiomatica con cui erano descritte le mascherate di inizio anno – *cervulum facere* – assicura al di là di ogni possibile dubbio che quello da cervo era il travestimento principale, e il più caratteristico<sup>702</sup>.

A questo tipo di mascherate il vescovo di Barcellona Paciano aveva addirittura dedicato un intero trattato, dal titolo eloquente di *Cervus* (o, più probabilmente, *Cervulus*<sup>703</sup>), che aveva però sortito l'effetto opposto a quello previsto dal suo autore; più o meno negli stessi anni anche in Italia il vescovo Ambrogio aveva fatto riferimento, in un elegante gioco di parole nella sezione di apertura di una sua omelia, alla consuetudine popolare di mascherarsi da cervo in occasione dell'inizio dell'anno nuovo. Nei sermoni di Cesario, inoltre, se è pur vero che la maschera del cervo compare il più delle volte associata a un qualche altro tipo di maschera (*annicula*, *caprea*), è però indubbio che essa costituisce una costante immancabile negli elenchi del vescovo di Arles. Per di più, in un passo dei suoi sermoni, Cesario fa anch'egli uso, per stigmatizzare il comportamento riprovevole di certi suoi parrocchiani, della consueta formula brachilogica contenente il solo riferimento al cervo: *Quis enim sapiens credere poterit, inveniri aliquos sanae mentis, qui cervulum facientes in ferarum se velint habitus commutare?*<sup>704</sup>

E ancora: prima di assumere la carica vescovile, Ilaro, un contemporaneo di Cesario, si era trovato a trascorrere un periodo di ritiro monastico nei pressi del *vicus Mimatensis* (l'odierna Mende, nel Sud-Est della Francia); qui, il giorno delle calende di gennaio – come viene riferito nella sua *Vita* – si era imbattuto in un gruppo di paesani impegnati a festeggiare l'inizio del nuovo anno nel modo

---

*vitula* (e non – si badi bene – di *vetula*!), cfr. M.P. Nilsson, *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes*, in *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1916-19), pp. 76-77; Arbesmann, *Cervuli*, pp. 110-111: «While the people listening to the sermons of Caesarius could easily gather from the context what particular kind of mask he meant by the term *annicula*, the word became unintelligible as soon as it was taken out of context. Hence it is hardly surprising that, in drafting the decree which forbade the participation in the beast-mimicry of the Kalends of January, the Fathers of the Synod of Auxerre used the term under which the observance of the custom seems to have been commonly known at the time: *vitulam aut cervulum facere*, the word *vitula* denoting a 'heifer', or, more generally, 'a young female animal raised on the farm'. In consequence of changes in pronunciation, the accusative *vitulam* then suffered, in the manuscript tradition, the corruption we have studied above. The resemblance of *vetula* to *vitula* – which is merely accidental – may well have contributed to this confusion. Nor do we preclude the possibility that some later authors or copyists actually associated *vetula*, the reading they found in their MSS, with 'the old woman', the female personification of the year just gone by».

<sup>702</sup> Cfr. Filotas, *Pagan Survivals*, p. 161.

<sup>703</sup> Nel suo *De viris illustribus* (106) Gerolamo si esprime così riguardo a Paciano e al suo trattato: *Pacianus ... Barcelonae episcopus ... scripsit varia opuscula, de quibus est Cervus*. Ma nel passo della sua *Paraenesis* che abbiamo sopra citato, Paciano si riferisce a questo stesso trattato utilizzando il termine *Cervulus*, da cui si deduce che fosse questo il titolo originale dell'opera.

<sup>704</sup> *Serm.* 192.2.

che ormai conosciamo: *praefixo ... cervi capite ad imitandum ferae formam*<sup>705</sup>. Ilaro, mossosi loro incontro, li aveva obbligati a disperdersi e ad abbandonare l'insulsa pratica.

Il cervo, dunque, è l'elemento fondamentale e costitutivo delle mascherate delle calende di gennaio; anche là dove esso non è espressamente citato (come nelle testimonianze di Pietro Crisologo e di Massimo di Torino) non sembra irragionevole supporre che questa maschera svolgesse un ruolo importante: nel caso di Massimo di Torino, anzi, questa ipotesi è avvalorata dalla distinzione che il vescovo traccia tra quanti scelgono di travestirsi da *pecudes* e quanti da *ferae*: se con il primo termine abbiamo probabilmente un accenno ai travestimenti da animali di tipo domestico (come l'*annicula* di Cesario o la *vitula* del sinodo di Auxerre), col secondo abbiamo verosimilmente un riferimento a maschere raffiguranti animali appartenenti alla fauna selvatica, in particolare al cervo. L'immagine del cervo doveva ricoprire una funzione così pregnante all'interno delle mascherate per le calende di gennaio che la sola espressione *cervulum facere* richiamava l'intera cerimonia.

Ciò del resto non stupisce più di tanto se si pensa che in molte culture il cervo si trova al centro di una complessa simbologia<sup>706</sup> che lo rende particolarmente adatto a presiedere l'ingresso di una comunità nel nuovo anno. Simbolo solare per antonomasia, il cervo è associato alla figura del sole non soltanto per la caratteristica forma dei suoi palchi, che con le loro ramificazioni richiamano la forma dei raggi e che, appena spuntati, sembrano quasi emanare luce propria grazie al sottile strato di velluto che li ricopre – ma ancor più per il particolare ciclo biologico dei palchi stessi che, caduti nel corso dell'inverno, rinascono ogni anno all'inizio della primavera, per poi raggiungere il massimo sviluppo nel corso dell'estate. Anche il fatto che i palchi rinascano ogni volta più grandi, con nuove ramificazioni, può certamente aver contribuito ad associare ancora più strettamente la figura del cervo all'immagine del ciclo solare<sup>707</sup>. A fianco di questo significato vi è poi quello – forse meno perspicuo ma ugualmente importante – legato all'idea di fertilità, che si concretizza nell'aggressività dimostrata dagli esemplari maschili nella stagione degli amori<sup>708</sup>.

Basterebbero dunque questi rinvii al ciclo solare e alla fertilità per dare ragione del ruolo preminente attribuito alla simbologia cervina nei rituali di inizio anno: quale simbolo, infatti,

---

<sup>705</sup> *Vita B. Hilari episcopi* 2 (AASS, Oct. XI, p. 638).

<sup>706</sup> Sulla simbologia del cervo, cfr. Briard, *Mythes et symboles*, p. 55; Domagalski, *Hirsch*, coll. 551-577; C. Donà, *Il simbolismo del cervo: origini e trasformazioni*, in M.A. Barbàra (a cura di), *Il simbolismo degli elementi della natura nell'immaginario cristiano*, Messina-Napoli 2010, pp. 51-84; D. Gricourt, D. Hollard, *Cernunnos, le dioscure sauvage: Recherches comparatives sur la divinité dionysiaque des Celtes*, Paris 2010, pp. 121-132.

<sup>707</sup> Cfr. Duval, *Les dieux de la Gaule*, p. 37. In Svezia e in Galizia sono stati ritrovati dei petroglifi che rappresentano il sole con dei raggi a forma di corna di cervo, cfr. Gricourt, Hollard, *Cernunnos*, p. 122.

<sup>708</sup> Testimoniano della credenza nelle straordinarie capacità riproduttive del cervo i numerosi amuleti ricavati dalle corna di questo animale, con sopra incisi spesso dei simboli fallici, usati con finalità procreative o, più in generale, apotropaiche ritrovati in Gallia in epoca romana e merovingica: cfr. Heizmann, *Hirsch*, pp. 598-599; Gricourt, Hollard, *Cernunnos*, p. 131.

avrebbe potuto racchiudere ed esprimere meglio dell'immagine del cervo i voti di prosperità e rinascita tradizionalmente associati al *principium anni*? La questione, tuttavia, è più complessa.

3.

Per quanto estremamente efficace come immagine benaugurante da associare all'inizio del nuovo anno, il travestimento da cervo sembra essere stato diffuso soltanto in un'area geografica ben precisa dell'Occidente romano – la stessa dove risultano attestati anche gli altri tipi di travestimento zoomorfo. In Nord-Africa, ad esempio, i travestimenti animaleschi sembrano essere stati del tutto assenti in età tardoantica: in uno dei suoi sermoni (198) Agostino indulge in una descrizione particolarmente impietosa dei divertimenti a cui si abbandona la popolazione di Ippona – giocare a dadi, intonare canzoni licenziose, assistere a rappresentazioni teatrali, alle corse del circo, agli spettacoli gladiatori – ma non fa cenno ad alcun tipo di travestimento<sup>709</sup>.

In Oriente le mascherate erano, come abbiamo visto, parte integrante delle celebrazioni per il nuovo anno, ma anche in questo caso non vi è nessun accenno a travestimenti di tipo animalesco, sia da parte di scrittori pagani che da parte di scrittori cristiani<sup>710</sup>. Se nel IV secolo il retore Libanio, nel suo dettagliato resoconto sulle attività che nei sei giorni di festa (1-5 gennaio) tenevano impegnati i cittadini di Antiochia, non fa menzione alcuna di maschere o travestimenti<sup>711</sup>, sempre a proposito di Antiochia il cristiano Giovanni Crisostomo sembra al contrario far riferimento a processioni condotte nel foro da personaggi mascherati da divinità tradizionali<sup>712</sup> (proprio come avveniva a Ravenna ancora alla metà del V secolo); ma di travestimenti zoomorfi anche qui non c'è traccia. Abbiamo già avuto modo di vedere, grazie all'omelia pronunciata dal vescovo di Amasea Asterio, che in certe zone dell'Asia Minore era consuetudine che la soldataglia inscenasse dei cortei buffoneschi; nell'irriverente rappresentazione trovavano posto, come si ricorderà, anche i grotteschi travestimenti da donna con cui era rappresentato l'*harem* a disposizione del falso sovrano. Ancora in pieno VI secolo lo scrittore bizantino Giovanni Lido testimonia della grande importanza che le parodie conservavano all'interno dei festeggiamenti delle calende di gennaio, in un clima di

---

<sup>709</sup> Graf, *Roman Festivals*, pp. 140-144. Anche nell'altro sermone agostiniano dedicato alla repressione dei festeggiamenti per le calende di gennaio (197) manca ogni accenno ai travestimenti animali. Per quanto un argomento *ex silentio* come questo non possa certamente valere come prova dell'assenza completa di tali travestimenti in ambito nordafricano, di questa significativa assenza nei sermoni di Agostino si dovrà tenere conto.

<sup>710</sup> Cfr. L. Grig, *Life and Death in Late Antiquity: Religious Rituals and Popular Culture*, in Lössl, Baker Brian, *Companion to Religion*, p. 459.

<sup>711</sup> Ἐκφρασις καλανδῶν (8.472-77, ed. R. Foerster, Lipsiae 1903-27). Cfr. E. Soler, *Sacralité et partage du temps et de l'espace festifs à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle*, in Rebillard, Sotinel, *Les frontières du profane*, pp. 273-286.

<sup>712</sup> *Hom. in Kalendas 1* (PG 48.954); cfr. Arbesmann, *The 'cervuli'*, pp. 114-115; su questa e l'orazione di Libanio, cfr. Graf, *Roman*, pp. 128-138.

licenziosità generalizzata strettamente collegata alla tradizione dei *Saturnalia*<sup>713</sup>; se anche in questo caso si ricorreva probabilmente a un qualche tipo di travestimento rudimentale per sbeffeggiare note personalità pubbliche, non sembra però che si facesse alcun ricorso a travestimenti zoomorfi.

I travestimenti da animale venivano dunque praticati soltanto in alcuni territori dell'Occidente romano, mentre rimanevano del tutto sconosciuti in Africa e in Oriente. Questo risulta tanto più significativo se si considera che gli altri due tipi di travestimento (da donna e da divinità) erano invece diffusi e praticati su scala ben più vasta, tanto a Oriente quanto a Occidente. Tutto ciò conduce inevitabilmente a due conclusioni: a) che l'origine dei travestimenti zoomorfi è probabilmente da ricercarsi nei territori appartenenti alla metà occidentale dell'impero romano; b) che i travestimenti zoomorfi non hanno evidentemente trovato terreno fertile per la loro diffusione né in Africa né in Oriente. Per quale motivo?

4.

Ripercorriamo brevemente le testimonianze nelle quali abbiamo trovato un accenno ai travestimenti zoomorfi: esse si concentrano nella metà occidentale dell'impero e provengono, nello specifico, da Spagna (Paciano di Barcellona), Gallia (Cesario di Arles, sinodo di Auxerre) e Italia settentrionale (Ambrogio di Milano, Massimo di Torino, Pietro Crisologo). A questo dossier possiamo aggiungere almeno altre due testimonianze: un passo del *De ecclesiasticis officiis* di Isidoro e uno tratto dalla *Vita Eligii* di Audoeno di Rouen (m. 684). Partiamo da Isidoro.

L'arcivescovo di Siviglia lamenta che in occasione delle calende di gennaio alcuni *miseri homines* e – quel che è peggio – *etiam fideles*, hanno l'ardire di contraffare il loro aspetto *sumentes species monstruosas*, mutando la loro natura *in ferarum habitu*; altri invece assumono un atteggiamento femminile arrivando persino a travestirsi da donna e con l'uso di trucco e orpelli *virilem vultum effeminant*<sup>714</sup>. Questi comportamenti riprovevoli sono accompagnati, al solito, da licenziosità di ogni sorta: consultazione di auspici, balli e canti promiscui, bevute smodate. È un quadro che conosciamo ormai bene e dietro l'accenno all'*habitus ferarum* non sarà difficile cogliere un riferimento ai consueti travestimenti zoomorfi.

Per quel che riguarda il passaggio della *Vita Eligii*, il suo inserimento qui non è privo di una certa problematicità. È noto infatti che i due libri contenenti le gesta del santo di Noyon sono, nella loro forma attuale, il frutto di pesanti interventi di rimaneggiamento condotti prevalentemente in età carolingia – interventi che hanno in parte modificato l'impostazione originaria del testo composto sul finire del VII secolo dal vescovo di Rouen, Audoeno, amico personale di Eligio. La critica è

---

<sup>713</sup> Ioann. Lyd., *de mens.* 74 (ed. R. Wuensch, Lipsiae 1898).

<sup>714</sup> Isid., *de eccl. off.* 1.41 (ed. M.Ch. Lawson, Turnholti 1989).

tuttavia concorde nel ritenere sostanzialmente genuino il capitolo 16 del secondo libro: si tratta di un capitolo particolarmente rilevante, in quanto esso contiene un sunto delle omelie che Eligio avrebbe pronunciato nel corso della sua attività missionaria nel Nord della Francia<sup>715</sup>. In questa sorta di compendio trova anche posto, tra i vari divieti pronunciati dal santo contro pratiche superstiziose e pagane, quello categorico che proibisce di travestirsi in occasione delle calende di gennaio: *Nullus in Kalendas Ianuarii nefanda et ridiculosa, vetulas [= vitulas] aut cervolas vel iotticos [= iocos] faciat*<sup>716</sup>.

Anche arricchito dai passi delle opere di Isidoro e Audoeno, il quadro che abbiamo fin qui tracciato mantiene una certa coerenza, in quanto entrambe le testimonianze provengono da contesti geografici perfettamente sovrapponibili a quelli delle altre fonti analizzate. Spagna, Gallia e Italia settentrionale: ciò che accomuna tra loro questi territori è quello di essere stati, in passato, zone di insediamento di popolazioni celtiche. Proprio questo fatto potrebbe aiutarci a trovare la chiave per decifrare il complesso linguaggio simbolico dei travestimenti animaleschi: dietro la maschera del cervo potrebbe allora nascondersi, come qualcuno ha suggerito, la sagoma di un'antica divinità – una divinità celtica<sup>717</sup>. Vediamo se è un'ipotesi plausibile.

## 5.

Nelle non molte raffigurazioni che ci sono pervenute (prevalentemente dal territorio gallico), Cernunnos è in genere rappresentato come un uomo piuttosto anziano, barbuto e, soprattutto, provvisto di corna cervine. L'elemento delle corna è a tal punto caratteristico della figura di Cernunnos da risultare dirimente nell'identificazione del dio in sede iconografica: sebbene questi sia spesso fornito – come vedremo – di altri attributi peculiari, che rimandano in qualche modo alle sue molteplici funzioni, le corna cervine sono una costante imprescindibile della sua immagine e qualificano, in un certo senso, la sua natura divina<sup>718</sup>. Tuttavia, stabilire un collegamento tra una maschera attestata per la prima volta solo a partire dalla tarda età romana e una divinità celtica,

---

<sup>715</sup> Arbesmann, *The 'cervuli'*, p. 101; M. Banniard, *Latin et communication orale en Gaule franque: Le témoignage de la 'Vita Eligii'*, in Fontaine, Hillgarth, *The Seventh Century*, pp. 58-86; Hen, *La repressione dei pagani*, pp. 198-199. Sul fatto che la dipendenza tematica e linguistica da Cesario non comporti necessariamente un'accettazione acritica del contenuto dei suoi sermoni, che possono anzi essere riadattati per fronteggiare realtà e situazioni diverse, cfr. Filotas, *Pagan Survivals*, p. 158.

<sup>716</sup> *Vita Eligii* 2.16, cit.

<sup>717</sup> Cfr. Nilsson, *Studien zur Vorgeschichte*, pp. 75-77; Arbesmann, *The 'cervuli'*, p. 117; Filotas, *Pagan Survivals*, p. 161.

<sup>718</sup> Su Cernunnos, cfr. Heizmann, *Hirsch*, p. 607; M. Altjohann, *Cernunnos?*, in Ch.M. Ternes, H. Zinser (Hrsg.), *Dieux des Celtes – Gods of the Celts – Götter der Kelten*, Luxembourg 2002, pp. 149-180; Id., *Cernunnos-Darstellungen in den gallischen und germanischen Provinzen*, in P. Noélke, B. Schneider, F. Naumann-Steckner (Hrsg.), *Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum. Neue Funde und Forschungen*, Mainz 2003, pp. 67-79; J.-Ph. Baigl, Ch. Vernou, *Un nouveau Cernunnos découvert en Charente*, in *Aquitania* 18 (2001/2002), pp. 7-28.

probabilmente molto antica e di cui a malapena si conosce il nome, per di più soltanto sulla base di una somiglianza puramente formale, è evidentemente assai rischioso. Un'analisi più approfondita è però possibile per altre strade.

Abbiamo detto che di Cernunnos conosciamo a malapena il nome: in effetti esso è conservato, per di più in forma leggermente frammentaria, da una sola attestazione, costituita dal celebre altare dei *Nautae Parisiaci*. L'altare, ritrovato nel 1711 nel sottosuolo della cattedrale di Notre Dame di Parigi e risalente all'età tiberiana, fornisce una delle rappresentazioni più complete del dio, e anche il nome della divinità stessa, ovvero [C]ERNUNNOS (fig. 21). L'integrazione della 'c' iniziale appare verosimile grazie al confronto puntuale con l'irlandese *cern*, che designa propriamente la protuberanza che si crea sulla fronte dei giovani quadrupedi al momento dello spuntar delle prime corna: Cernunnos risulta così essere il dio dalle corna nascenti, il dio cornuto<sup>719</sup>.

Secondo Miranda Green, l'elemento appariscente delle corna cervine, oltre a rappresentare un segno di forte estraneità rispetto alla sensibilità religiosa romana (che non mostra particolare predilezione per le divinità teriomorfe, né tanto meno per *monstra* ibrideggianti, fatta eccezione per il dio Pan/Silvano) andrebbe interpretato, tra l'altro, come una sorta di amplificazione del carattere divino e delle proprietà superumane di Cernunnos, un espediente iconografico di intuitivo riconoscimento della natura eccezionale dei suoi poteri, come il ricorso – per altri contesti – alla moltiplicazione di alcuni attributi o dell'immagine stessa della divinità (si pensi, ad esempio, al caso celebre delle *Matres* o *Matronae*)<sup>720</sup>. Anche nei secoli centrali di dominazione romana della Gallia, quando più marcato si fece il processo di integrazione tra i due sistemi religiosi – quello celtico e quello romano-ellenistico – Cernunnos continuò a conservare un'aura di irriducibile estraneità culturale rispetto al pantheon tradizionale classico<sup>721</sup>, e il carattere marcatamente celtico del dio è enfatizzato dal fatto che egli è generalmente rappresentato con indosso il *torques*, il tipico gioiello “nazionale” gallico; a volte, anziché indossarlo direttamente, Cernunnos tiene il *torques* stretto nella mano o, più raramente, come nel caso della raffigurazione sull'altare dei *Nautae Parisiaci*, appeso alle corna, uno per lato<sup>722</sup>.

Si è già fatto cenno al significato di rigenerazione, connesso al culto del sole, che è di solito associato all'immagine del cervo; è probabile che tale concezione costituisse una componente

---

<sup>719</sup> Duval, *Les dieux de la Gaule*, p. 38.

<sup>720</sup> Green, *Symbol and Image*, p. 86; Ead., *Animals in Celtic Life and Myth*, London-New York 1992, p. 197.

<sup>721</sup> Webster, *Creolizing the Roman Provinces*, pp. 222-223; Ead., *A Dirty Window on the Iron Age? Recent Developments in the Archaeology of Pre-Roman Celtic Religion*, in K. Ritari, A. Bergholm (eds.), *Understanding Celtic Religion: Revisiting the Pagan Past*, Chippenham 2015, p. 137; A. Charniguet, A. Lombard-Jourdan, *Cernunnos, dieu Cerf des Gaulois*, Paris 2009, p. 19. Sulle implicazioni sociologiche del superamento della distinzione uomo/animale, cfr. F. Udo, *Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*, Göttingen 2009.

<sup>722</sup> Per un catalogo delle raffigurazioni di Cernunnos, cfr. in particolare P. Pray Bober, *Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity*, in *American Journal of Archaeology* 55/1 (1951), pp. 45-51.

importante del culto di Cernunnos. Su un lato di una moneta d'argento del I secolo d.C. proveniente dall'Hampshire, nel sud dell'Inghilterra, è raffigurata una testa provvista di grandi corna da cervo, tra le quali è ben riconoscibile una ruota radiata, simbolo del sole. Nella statuetta di bronzo di Etang-sur-Aroux (Saône et Loire) e in quella in pietra di Sommerécourt (Haute-Marne) furono praticate due cavità in corrispondenza delle tempie, il che suggerisce che le statue fossero in origine provviste di corna cervine removibili; da questo particolare tecnico si arguisce che le due statue dovevano essere al centro di un qualche rituale stagionale legato al culto del sole, con i palchi rimossi al principio dell'inverno ed aggiunti nuovamente con il cominciare della primavera<sup>723</sup>. Ma le rappresentazioni di Etang-sur-Aroux e di Sommerécourt risultano particolarmente significative anche per un altro, decisivo particolare: entrambe le statue infatti raffigurano Cernunnos nell'atto di accogliere nel suo grembo, con un gesto di benevola protezione e intimità, due serpenti con corna d'ariete, che sembrano sfamarsi da un recipiente colmo di cibo offerto loro dal dio.

Come il cervo, anche il serpente era associato comunemente nel mondo antico all'idea di rinascita e di ciclica rigenerazione – con riferimento alla regolare periodicità con cui muta la sua pelle; i suoi movimenti sinuosi, inoltre, richiamano il movimento dell'acqua, altro elemento evidentemente connesso con la vita e la rinascita. Le grandi capacità riproduttive hanno reso inoltre il serpente un simbolo di fertilità, ed è anzi probabile che proprio al simbolismo della virilità e della fertilità vadano ricondotte anche le corna d'ariete che compaiono in molte delle raffigurazioni del serpente associato alla figura di Cernunnos. Infine, l'aspetto forse più qualificante e ricco di suggestioni dell'immagine del serpente è il suo carattere ctonio, di intermediario tra il mondo dei vivi e le profondità sotterranee abitate dai morti. Rigenerazione, fertilità, morte: il simbolismo compone una figura ambivalente, garante del benessere e della sopravvivenza della comunità – proprio come Cernunnos<sup>724</sup>.

6.

Nella stele di Vandoeuvres, nella Francia centrale, il dio è rappresentato affiancato da due serpenti, sopra ognuno dei quali spiccano dei putti che con la mano afferrano le corna del dio. Qui i serpenti non presentano le tipiche corna d'ariete, ma sono raffigurati direttamente con volto umano, quasi a enfatizzare il carattere liminare dello stesso Cernunnos, punto di raccordo ideale tra il mondo

---

<sup>723</sup> Green, *Symbol and Image*, p. 90.

<sup>724</sup> Green, *Animals in Celtic Life*, p. 182; Duval, *Les dieux de la Gaule*, pp. 38-39; Pray Bober, *Cernunnos*, pp. 27-28: «Cernunnos' primary interpretation is to be connected with the fertility of nature, generation of the fruits of the earth and the fecundity of men and animals. On the other hand, in a process which can be paralleled in many religions, "the god, who had at first been earth itself, then a being living below the surface and causing fertility ... became a divinity of the dead when the multitude of graves had become a wide subterranean region" [cit. J.A. MacCulloch, *The Religion of the Ancient Celts*, Edinburgh 1911, p. 345]. This is expressed through his association with the Celtic symbol of the cult of the dead, the ram-horned serpent».

umano e quello selvaggio degli animali. L'aspetto multiplo e cangiante del dio risulta ancor più accentuato nella stele di Cirencester, nell'ovest dell'Inghilterra, dove Cernunnos compare nuovamente in associazione con due serpenti cornuti, i quali risultano talmente integrati alla sua figura da sovrapporsi ad essa e costituire così parte del corpo (nello specifico, le gambe) dello stesso Cernunnos<sup>725</sup>.

L'iconografia di Cernunnos mostra dunque i caratteri specifici di una divinità benevola e rassicurante, preposta al benessere di uomini e animali e dispensatrice di prosperità e ricchezza. Sulla tazza d'argento di Lione (I sec. a.C.) questa funzione è espressa in maniera ancora più esplicita mediante il ricorso alla doppia immagine del dio Mercurio e del sacco di monete: Cernunnos è raffigurato da un lato disteso e circondato da alcuni dei suoi attributi tradizionali, come il cervo e il serpente, oltre che da un cane e da un albero, dall'altro compare Mercurio, seduto a un tavolo e intento a contare delle monete. Nella già citata stele di Vandoeuvres, Cernunnos tiene in grembo una borsa ricolma, contenente probabilmente grano o monete e lo stesso accade nel bassorilievo di Reims, dove è raffigurato insieme con Apollo e Mercurio; a Cirencester, ancora, i due serpenti che costituiscono le gambe dello stesso Cernunnos sollevano le loro teste in direzione di quella del dio, a fianco della quale si trovano due borse ricolme di cibo (anche nelle statuette di Sommerécourt e di Etang-sur-Arroux, come si ricorderà, i serpenti rappresentati erano sfamati da Cernunnos); in alcuni altri rilievi, infine, come a Beaune e Nuits Saint George, Cernunnos compare associato al simbolo di abbondanza per antonomasia, quello della cornucopia<sup>726</sup>.

Tutti questi particolari potrebbero dunque ben spiegare l'usanza di invocare, in un momento ancipite e pieno di aspettative come il passaggio al nuovo anno, la benevolenza di Cernunnos, divinità dispensatrice di prosperità e garante della fertilità della terra e degli animali. È probabilmente questa la chiave per comprendere i travestimenti adottati in occasione delle calende di gennaio: il desiderio di assicurare per sé, per la propria famiglia, per i propri beni, la protezione del dio-cervo<sup>727</sup>. È più che probabile che nel corso del tempo e, soprattutto, nel corso della dominazione romana, Cernunnos abbia modificato alcuni dei suoi tratti specifici o abbia acquisito, per analogia con altre divinità, funzioni che poterono più o meno agevolmente innestarsi su un ceppo di credenze antiche, espandendo così il campo dei poteri tradizionalmente attribuiti al dio. L'associazione con il dio Mercurio, per esempio, può senz'altro aver accentuato, tra i vari aspetti riguardanti il tema generico dell'abbondanza, quello legato soprattutto alla prosperità economica, simboleggiata dal sacco ricolmo di monete – segno piuttosto evidente di un'evoluzione delle

---

<sup>725</sup> Green, *Symbol and Image*, p. 93.

<sup>726</sup> Green, *Symbol and Image*, p. 95; S. Deyts, *Images des dieux*, pp. 35-45.

<sup>727</sup> Heizmann, *Hirsch*, p. 600.

esigenze materiali di una società nella quale gli scambi monetari e il commercio avevano ormai un'importanza notevole<sup>728</sup>.

Ma non era affatto questo l'ambito originario di questa divinità: il tratto profondamente straniante delle corna cervine e la vicinanza, fortissima, al regno animale inducono a pensare che egli fosse sostanzialmente estraneo – almeno in origine – sia al mondo agricolo che a quello del commercio. Una divinità rappresentata con i tratti caratteristici del cervo, preda di caccia per antonomasia, non poteva che dispiegare la sua funzione protettrice e dispensatrice in ambito venatorio.

7.

Tra i graffiti rupestri della Val Camonica – un repertorio di immagini assai complesso prodotto su un arco cronologico vastissimo, dal Neolitico al Medioevo – ve n'è uno in particolare che merita la nostra attenzione: si tratta di un'incisione di quasi un metro d'altezza presente sulla roccia 70 del Parco di Naquane, in località Capo di Ponte, e datata all'incirca al IV secolo a.C., quando cioè la zona era abitata dai Camuni, popolazione di origine celtica sottomessa definitivamente a Roma nel I secolo d.C.

L'immagine rappresenta una figura umana slanciata, vestita con una lunga tunica, con le braccia rivolte verso l'alto da cui si vedono distintamente pendere due *torques*, uno per braccio; dalla testa spuntano, ben riconoscibili, delle corna da cervo. Questa figura non è isolata: al suo fianco compare, in dimensioni molto ridotte, un personaggio itifallico, anch'egli con le braccia rivolte verso l'alto nella posizione tipica dell'orante. Tra le due figure, quasi a spuntar fuori direttamente dal fianco del personaggio con le corna, compare la sagoma sinuosa di un serpente cornuto. Anche se rimane incerto di che tipo di corna sia provvisto in questo caso il serpente, se d'ariete o non piuttosto di toro, ciò non ha comunque impedito di riconoscere in questa immagine la più antica raffigurazione a noi nota del dio Cernunnos (fig. 22)<sup>729</sup>.

Eppure, qualcosa in questa ricostruzione sembra non quadrare: come ha fatto notare qualche studioso, l'abbigliamento del personaggio cornuto (il quale, come detto, indossa una sorta di lunga tunica) sembra corrispondere più a quello di un sacerdote che non a quello di una divinità<sup>730</sup>. Se così fosse, è evidente che l'interpretazione del graffito andrebbe rivista: quello cui staremmo assistendo non sarebbe più l'incontro diretto tra il fedele e la divinità – non sarebbe cioè la descrizione di un mito – bensì di un rito, con un officiante il cui costume rituale prevedeva l'aggiunta di corna posticce al fine di amplificare, mediante un ravvicinamento mimetico con il

---

<sup>728</sup> Ma non va dimenticato che il carattere psicopompo di Mercurio rendeva l'associazione del dio romano con Cernunnos ancora più naturale, cfr. Pray Bober, *Cernunnos*, p. 44.

<sup>729</sup> Green, *Symbol and Image*, p. 87.

<sup>730</sup> Cfr. R. Gebhard, *Der Gott in Tiergestalt*, in L. Zemmer-Plank (Hrsg.), *Kult der Vorzeit in den Alpen: Opfergaben, Opferplätze, Opferbrauchtum*, Bozen 2002, p. 1208.

mondo animale, il suo ruolo propiziatorio per il buon esito della caccia e l'abbondanza della selvaggina. Questa ipotesi appare ancor più probabile se consideriamo che l'area nella quale si trova la raffigurazione in questione presenta moltissime altre immagini di cervi, spesso con palchi enormi, rappresentati singolarmente o in gruppo e inseguiti da cacciatori. Se dunque accettiamo l'interpretazione di chi sostiene che nella figura con le corna vada piuttosto riconosciuto un officiante impegnato in qualche rito venatorio, il legame – prima così evidente – con il dio Cernunnos risulta meno scontato.

Chi ha cercato di escludere la raffigurazione della Val Camonica dalla serie di rappresentazioni associate alla divinità celtica<sup>731</sup> lo ha fatto evidentemente anche per opporsi a quanti, convinti di poter tracciare la storia plurimillenaria di un supposto culto della fertilità, hanno creduto di poter riconoscere, per semplice analogia, il medesimo dio cornuto in immagini lontanissime nel tempo, senza preoccuparsi di stabilire se la continuità fosse giustificabile in termini storici<sup>732</sup>.

Il caso più eclatante di confusione metodologica ha riguardato la figura del cosiddetto stregone della grotta di Les Trois Frères, nel sud-ovest della Francia. Si tratta della rappresentazione di un essere bipede, metà uomo e metà animale, con le braccia protese in avanti, forse a imitazione di un passo di danza, e con corna di cervo. È stato proposto di riconoscere nell'essere rappresentato proprio il dio Cernunnos o il diretto antenato di questi: dal momento che le pitture presenti nella grotta risalgono con ogni probabilità al Paleolitico, l'immagine dell'uomo-cervo è stata considerata la prova dell'origine antichissima della divinità celtica, una divinità preistorica legata ai riti della caccia e della fertilità, rimasta sostanzialmente immutata nel corso dei millenni.

È la tesi proposta dalla studiosa inglese Margaret Murray. Egittologa e antropologa, seguace delle teorie di Frazer, nel suo *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) la Murray aveva sostenuto che le descrizioni del sabba contenute nei processi inquisitoriali non andavano interpretate esclusivamente come il frutto delle pressioni psicologiche operate dai giudici sugli imputati, né come il risultato di esperienze allucinatorie, ma come resoconti fededegni di riti effettivamente messi in pratica dai seguaci di un culto precristiano della fertilità, risalente al Paleolitico e continuato in Europa fino

---

<sup>731</sup> Cfr. G.S. Olmsted, *The Gundestrup Cauldron: Its archaeological context, the style and iconography of its portrayed motifs, and their narration of a Gaulish version of Táin Bó Cuailnge*, Bruxelles 1979, pp. 160-161; Arbesmann, *Cervuli*, p. 118 n. 127 («The simple presence of stag-horns does not ... infallibly connect cave paintings of the French palaeolithic period ... or the standing horned figure carved on the rocks in the Val Camonica to our Gaulish group»); Altjohann, *Cernunnos?*, pp. 164-165. Per Pray Bober (*Cernunnos*, p. 18), invece, nella raffigurazione della Val Camonica «Cernunnos would represent a god of fertility».

<sup>732</sup> Ma l'invito alla prudenza non può risolversi in un mero scetticismo come, ad esempio, quello di R. Haeussler, *How to identify Celtic religion(s) in Roman Britain and Gaul*, in J. d'Encarnação (coord.), *Divindades indígenas em análise. Actas do VII workshop FERCAN*, Coimbra-Porto 2008, pp. 31-32: «Thorough Europe and across time we can find various attestations of a horned god and yet it is difficult to confirm wheter a god Cernunnos really existed».

all'età moderna<sup>733</sup>. Dieci anni più tardi (1931), la Murray pubblicò una sorta di continuazione delle tesi precedentemente espresse, concentrando questa volta la sua analisi sulla figura della divinità ritenuta al centro del culto della fertilità praticato da streghe e stregoni. In *The God of the Witches* la Murray propose di considerare le varie raffigurazioni di divinità cornute rintracciabili in Africa, Asia ed Europa come varianti iconografiche di un antichissimo dio della fertilità, il Dio Cornuto appunto (*Horned God*), una divinità venerata fin dal Paleolitico e successivamente demonizzata dal cristianesimo. Anche la divinità celtica Cernunnos rientrerebbe a pieno titolo tra le diverse manifestazioni di questo millenario dio cornuto della fertilità, di cui una delle prime raffigurazioni sarebbe proprio l'immagine dell'uomo-cervo della grotta di Les Trois Frères.

È evidente che questa tesi poggia su vuoti documentari gravissimi, supponendo una continuità storica attraverso vari millenni sulla base di associazioni puramente formali: la proposta di un culto della fertilità con al centro un Dio Cornuto, attestato fin dalla preistoria, è, in questi termini, inaccettabile. Uno degli effetti involontari del primo libro della Murray era stato quello di escludere per vari decenni dalla discussione scientifica la ricerca riguardante gli elementi popolari, folklorici, contenuti nello stereotipo del sabba, e di indirizzare l'analisi verso i modelli dotti di quello stereotipo<sup>734</sup>; allo stesso modo, la ricostruzione fantasiosa avanzata nel libro del 1931 ha avuto, tra le indesiderabili conseguenze, quella di provocare una più o meno esplicita resistenza tra gli studiosi a indagare sulle origini del dio cornuto Cernunnos. Si è perciò preferito concentrarsi sulla fase gallo-romana del culto o, tutt'al più, sugli ultimi secoli dell'Età del Ferro, riducendo al minimo il rischio, come si è visto molto elevato, di anacronismi e banalizzazioni. L'approccio della Murray era stato certo superficiale, e gli strumenti utilizzati da questa studiosa per ricostruire la storia millennaria di un dio cornuto di nome Cernunnos completamente inadeguati. Tuttavia, è forse possibile individuare alcuni elementi del culto legato a Cernunnos che si sono mantenuti all'interno di alcune società tradizionali europee per un tempo assai prolungato, elementi che nel tempo sono stati, per così dire, rivitalizzati grazie a contatti storicamente documentati tra culture molto diverse e distanti all'interno dello spazio eurasiatico. La figura della divinità cervina e il simbolismo ad essa connessa sarebbero dunque, da un lato, parte di un patrimonio culturale originario di civiltà legate alla caccia, e, dall'altro, forme mitico-rituali, arricchite o rielaborate grazie alle relazioni intercorse tra le diverse comunità – cosa che spiegherebbe la loro longevità del tutto eccezionale.

L'ambito che più si presta a una indagine sulla permanenza, per un tempo straordinariamente lungo, di temi e immagini connesse a una divinità cervina propiziatrice di abbondanza è quello assai

---

<sup>733</sup> Per quanto oggi assolutamente screditata, la tesi della Murray acquistò all'inizio un vasto seguito, tanto che a lei fu affidata la redazione della voce "Witchcraft" per l'*Encyclopaedia Britannica*, poi ristampata per quasi mezzo secolo, cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, p. xxi.

<sup>734</sup> Ginzburg, *ibid.*

complesso costituito dai riti e dai miti legati a un'attività diffusa e antica quanto l'uomo – ovvero la caccia. Vediamo se questa ipotesi può essere quella giusta.

8.

Che intorno alla caccia si siano sviluppati fin dai tempi più remoti rituali di natura propiziatoria è un'affermazione ovvia che non ha bisogno di ulteriori spiegazioni. Poiché la sopravvivenza stessa dei gruppi umani dipendeva da un numero limitato di specie animali soggette a spostamenti e migrazioni stagionali, i cacciatori elaborarono comportamenti ritualizzati e tabù allo scopo di garantire – attraverso l'efficacia della magia simpatetica – la presenza costante della selvaggina<sup>735</sup>. Il rapporto con gli animali oggetto dell'attività venatoria, tuttavia, non fu sempre quello, spietatamente gerarchico e impersonale, che si instaura tra il cacciatore e la preda: l'uomo-cacciatore dovette concepirsi a lungo come parte integrante del mondo naturale, in una condizione paritaria, forse addirittura inferiore, rispetto agli animali da cui dipendeva per la propria sopravvivenza<sup>736</sup>. L'uccisione di un animale comportava la rottura di un equilibrio che per essere ristabilito poteva richiedere una vita umana: da qui la necessità di proteggere se stessi e la propria comunità con riti e cerimonie atte a persuadere l'animale a offrirsi al cacciatore *volontariamente*, così da ridurre al minimo il rischio di una vendetta da parte dello stesso animale ucciso o dello spirito della foresta<sup>737</sup>.

Questa relazione ambivalente tra l'uomo e l'animale trova espressione in alcune raffigurazioni artistiche, tra le quali estremamente significativi risultano, ancora una volta, alcuni graffiti della Val Camonica. Nello stesso sito di Naquane in cui è stata ritrovata la rappresentazione del dio o del sacerdote cornuto sono raffigurate alcune scene che possono aiutare a spiegare il rapporto che il cacciatore intratteneva con la sua preda: in una di esse un gruppo di uomini armati si muove intorno a un grande cervo il quale sembra sostare di fronte a quello che ha tutta l'aria di essere un tempio. In un'altra scena, alcuni uomini circondano e pregano rivolti a un enorme cervo, di natura apparentemente divina, accompagnato da altri cervi di grandezza normale. Nell'ultima scena, un gruppo di cinque uomini, due dei quali armati di una spada o un bastone, e un terzo con le braccia sollevate in un gesto forse di preghiera o di invocazione, stanno intorno a una sorta di centauro, metà uomo e metà animale; ma il busto umano, provvisto di testa e braccia, sembra spuntare dalla schiena dell'animale – un cervo, dalle corna spropositatamente grandi (fig. 23).

---

<sup>735</sup> Briard, *Mythes et symboles*, pp. 8-10.

<sup>736</sup> Lot-Falck, *Rites de chasse*, pp. 18-19.

<sup>737</sup> Lot-Falck, *Rites de chasse*, p. 9; R. Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Paris 1990, p. 389; Green, *Animals in Celtic Life*, pp. 60-62.

Nelle società di cacciatori l'animale è considerato un essere superiore, divino e benevolo, e contemporaneamente una preda. La sua uccisione è necessaria ma è destinata a essere riequilibrata con la morte di un membro del gruppo umano<sup>738</sup>. Che anche in questi petroglifi compaia, ripetuta nelle forme più svariate, l'immagine del cervo, non può sorprendere, dato che esso rappresenta l'animale da preda per antonomasia, un simbolo del mondo della foresta. Nella cultura dei cacciatori il cervo alimentò un complesso simbolismo con rimandi sempre più elaborati all'ambito della fertilità e della rigenerazione ciclica, quest'ultima connessa in particolare con l'idea di una continuazione della vita dopo la morte. Se è probabilmente azzardato ipotizzare che concezioni di tal genere fossero già operanti nel Paleolitico superiore (periodo a cui va verosimilmente datata l'immagine della figura cornuta di Les Trois Frères), con l'ingresso nel Mesolitico i rituali si fanno più ricchi – come provano testimonianze archeologiche significative – e in essi la simbologia del cervo ritorna insistentemente.

9.

A Hohen Viecheln, nella Germania settentrionale, sulle sponde del lago di Schwerin, è stato ritrovato un villaggio di cacciatori-pescatori-raccoglitori risalente a un periodo compreso tra l'8000 e il 6000 a.C. Il sito ha restituito una gran quantità di oggetti – pietre focaie e altri utensili realizzati in legno e osso d'animale; tra questi vi sono anche due maschere da cervo, realizzate utilizzando il cranio dell'animale – ancora provvisto dei palchi – e con i fori per gli occhi. I reperti di Hohen Viecheln non sono un caso isolato: maschere simili sono state ritrovate a Bedburg-Königshoven, a Berlin-Biesdorf e a Plau<sup>739</sup>; a Star Carr, nello Yorkshire, ne sono state portate alla luce addirittura ventuno (fig. 24)<sup>740</sup>.

L'importanza di questi reperti è, come si può ben capire, enorme: essi rendono possibile ipotizzare che alcune società di cacciatori dell'Europa mesolitica avessero elaborato dei rituali che prevedevano l'uso di maschere. Quale fosse lo scopo specifico di tali cerimonie non è dato ovviamente sapere; tuttavia, non si andrà probabilmente lontano dal vero nell'ipotizzare che questi rituali intendessero principalmente procurare alla comunità una preda abbondante. In che modo, si può solo cercare di indovinare; quanto si conosce circa lo sviluppo di un sentimento religioso nel corso del Mesolitico consente però di avanzare alcune proposte.

---

<sup>738</sup> Green, *Animals in Celtic Life*, pp. 63-64; Hamayon, *Le don amoureux*, pp. 171-181.

<sup>739</sup> E. Reinbacher, *Eine vorgeschichtliche Hirschmaske aus Berlin-Biesdorf*, in *Ausgrabungen und Funde* 1 (1956), pp. 147-151; I. Wunn, *Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit*, Stuttgart 2005, p. 181; L. Giemsch, *Hirsch, Ren und Elch: Die Verherung der Geweihträger bei frühen Jägern*, in E. Wamers (Hrsg.), *Bärenkult und Schamanenzauber: Rituale früher Jäger*, Regensburg 2015, p. 85.

<sup>740</sup> J.G.D. Clark, *Excavations at Star Carr*, Cambridge 1954; p. 172, tavv. xxii-xxiii; C. Conneller, *Becoming deer. Corporeal transformations at Star Carr*, in *Archaeological Dialogues* 11/1 (2004), pp. 37-56.

Può darsi che il principio fondamentale su cui questo tipo di rituale poggiava fosse quello, ancora piuttosto rudimentale, di una semplice imitazione dell'animale. Il travestimento da animale o la sua rappresentazione doveva dunque garantire la presenza e l'uccisione rituale (magari al termine di una battuta di caccia mimata) e il buon esito dell'attività venatoria. Ma si può forse fare un ulteriore passo in avanti. Abbiamo già parlato del doppio statuto di un animale come il cervo, preda ed essere superiore, allo stesso tempo. Il travestimento da cervo potrebbe allora essere inteso come funzionale al raggiungimento di uno stato superiore, necessario per comunicare con lo spirito dell'animale o con il padrone dell'animale, il signore (o la signora) della foresta<sup>741</sup>. In ogni caso, la finalità è sempre di riuscire a garantire l'equilibrio dell'ordine naturale, ottenendo la volontaria adesione dell'animale alla sua uccisione oppure il permesso dal signore degli animali di prendere una delle sue creature – evitando così di incorrere nel senso di colpa che anticipa l'inevitabile ripristino dell'equilibrio alterato. Non è neppure escluso che si possa qui ipotizzare l'esistenza di una figura specializzata nell'intrattenere i rapporti tra gli spiriti della foresta e la comunità dei cacciatori, una sorta di intermediario tra il mondo dei vivi e il mondo degli spiriti, come nel caso degli sciamani dell'Asia centrale<sup>742</sup>. Ma su questo punto ritorneremo in seguito.

#### 10.

Sull'isola di Téviec, nella baia di Quiberon, nel sud della Bretagna, sono state ritrovate alcune tombe risalenti al Mesolitico (VI millennio a.C.). In una di queste fu in un primo momento sepolta una donna, in posizione seduta, ma a distanza di qualche tempo il suo corpo venne spostato per far posto al cadavere di un giovane uomo, di circa vent'anni: anche in questo caso il corpo fu adagiato in posizione seduta, con la schiena appoggiata alla parete della fossa; intorno al capo furono collocate delle corna di cervo<sup>743</sup>. Un'altra tomba ha restituito i corpi di due donne, anche loro sepolte in posizione seduta, il capo ricoperto, come sotto una specie di tenda o tettoia, da corna di cervo. Corna di cervo sono state ritrovate anche nella tomba mesolitica di Vedbaek in Danimarca; a Skateholm, in Svezia, in una tomba appartenente al tardo Mesolitico, è stato riportato alla luce lo scheletro di una donna, sepolta sopra diverse corna di cervo<sup>744</sup>.

---

<sup>741</sup> Roux, *Faune et flore sacrées*, p. 112 nota infatti a proposito dell'usanza di travestirsi da cervo condivisa da molte società di cacciatori dell'Asia centrale: «revêtir la peau de l'animal, en particulier se coiffer de sa tête, crier comme lui, c'est se confondre avec l'animal, devenir lui».

<sup>742</sup> Conneller, *Becoming deer*; Wunn, *Religionen*, pp. 181-182.

<sup>743</sup> Wunn, *Religionen*, pp. 186-187; ma anche sull'isola di Hoëdic (Bretagna) e a La Vergne (Aquitania) «des bois de cervidés servent d'oreiller aux morts», cfr. N. Cauwe, *L'héritage des chasseurs-cueilleurs dans le Nord-Ouest de l'Europe (10.000-3000 avant notre ère)*, Paris 2001, p. 62; Briard, *Mythes et symboles*, p. 11.

<sup>744</sup> Giemisch, *Hirsch, Elch und Ren*, pp. 89-91. Nel sito vichingo di Birka, in Svezia, è stata ritrovata una tomba contenente lo scheletro di due uomini, uno armato e l'altro in posizione innaturale e decapitato (forse la sepoltura di un guerriero e del suo schiavo sacrificato). All'interno della tomba, vicino alla testa del guerriero erano state collocate le corna di un alce (cfr. L. Holmquist Olausson, "*Älgmannen*" från Birka).

Questi ritrovamenti consentono di affermare che il cervo era un animale legato al culto e al mondo dei morti<sup>745</sup>. Le sue peculiari caratteristiche biologiche – *in primis* la capacità di mutare continuamente e ciclicamente le corna – dovettero rendere il cervo e la sua simbologia un mezzo particolarmente adatto per esprimere l'idea di un inesauribile ritorno alla vita del mondo animale e della vegetazione e, per associazione, per sostenere la vita dell'uomo dopo la morte<sup>746</sup>. Queste concezioni si mantennero, caricandosi di nuovi significati, anche nella successiva fase neolitica.

Ad Alsleben, nella Germania orientale, nell'ambito della cultura tardo-neolitica di Baalberge (4000-3000 a.C.), è stata rinvenuta una fossa, profonda più di quattro metri e dal diametro compreso tra il metro e il metro e mezzo, il cui fondo era stato ricoperto con delle lastre di pietra irregolari. Su queste sono stati ritrovati frammenti di ceramica e ossa di animali, il cui stato di conservazione ha permesso di stabilire che si trattava in questo caso di offerte sacrificali, e non di semplici residui di insediamento; mescolati ai frammenti e alle ossa di animali sono stati rinvenuti anche i resti (una ventina circa) di ossa umane. Questo primo strato venne ricoperto con uno strato successivo di terra, sopra il quale furono inserite, in modo da adattarsi alla larghezza del pozzo, delle corna di cervo complete dell'osso del cranio dell'animale: tra le estremità delle corna furono ritrovate la parte inferiore di un recipiente e tracce di ocra rossa.

Secondo Ina Wunn, il significato sacrificale della fossa appare chiaro: essa potrebbe essere interpretata come un'offerta votiva rivolta a una qualche divinità sotterranea, con l'aggiunta di ossa umane al fine di enfatizzare la sacralità dell'area. In alternativa si potrebbe pensare alla realizzazione di una sepoltura secondaria, avvenuta molto tempo dopo l'effettivo decesso della persona sepolta<sup>747</sup>. Al di là delle possibili interpretazioni, resta comunque il fatto della presenza del cervo in un contesto – funerario o sacrificale che sia – di natura certamente ctonia. Secondo Wunn, le corna di cervo ritrovate nello strato superiore del pozzo di Alsleben andrebbero considerate non tanto come un'offerta, quanto piuttosto come un simbolo. In effetti, rileva la studiosa, è possibile osservare in età neolitica la diffusione di una simile simbologia cervina in diverse culture megalitiche d'Europa: le tombe del sito di Los Millares in Spagna, per esempio, hanno restituito una serie di scodelle e brocche rosse levigate sulle quali, tra le varie decorazioni, compare insistentemente il motivo del cervo. Sempre nell'ambito funerario delle culture megalitiche europee si osserva l'apparire, tra i temi delle pitture parietali, di un essere cornuto, la cui immagine sembra

---

*Presentation av en nyligen undersökt krigargrav med människooffer*, in *Forn Vännen* 85 (1990), pp. 175-182, con riassunto in inglese).

<sup>745</sup> Ma già nella sepoltura di Varennes (Normandia), datata al IX millennio a.C., il cervo sembra strettamente connesso con le pratiche funerarie: gli scavi hanno infatti mostrato che sopra la fossa d'inumazione venne acceso un fuoco a tre riprese nel quale furono bruciati i resti di crani e corna di cervo, cfr. Cauwe, *Héritage*, p. 53.

<sup>746</sup> Heizmann, *Hirsch*, pp. 598-602; Gricourt, Hollard, *Cernunnos*, pp. 125-126.

<sup>747</sup> Wunn, *Religionen*, pp. 384-385.

essere con ogni probabilità collegata al culto dei morti. «Per quanto riguarda il posizionamento delle corna di cervo [nella fossa di Alsleben] si tratta in questo caso del simbolo di una divinità dei morti e della fertilità, con cui si doveva forse dare espressione a una sorta di credenza nella rinascita»<sup>748</sup>.

## II.

Dunque è possibile rintracciare la permanenza in Europa, su una scala temporale lunghissima, di una serie di motivi legati all'immagine del cervo, dapprima connessi principalmente con forme rituali propiziatorie della caccia, in seguito usati anche per rappresentare – a mano a mano che il sentimento religioso trovava espressioni più articolate e complesse – i tratti di un essere divino, signore della selvaggina, della fertilità e con potere anche sul mondo dei morti<sup>749</sup>.

Quello che si propone non va in alcun modo inteso come un modello di sviluppo evolutivistico: ipotizzare un'evoluzione dappertutto coerente e ordinata da una fase all'altra della simbologia connessa con il cervo è evidentemente assurdo. Piuttosto, andranno invece ipotizzati salti e interruzioni, ritorni all'indietro e accelerazioni, oltre che una pluralità di centri di irraggiamento e diffusione dove hanno potuto coesistere, per periodi di tempo probabilmente molto lunghi, forme arcaiche e modificazioni più o meno originali. Quello che è tuttavia possibile affermare con sicurezza è che esiste una continuità nell'utilizzo di forme e simboli concernenti il cervo, la cui immagine doveva esprimere il passaggio ad un grado di realtà differente rispetto all'ordinario, nella quale era possibile entrare in contatto con gli spiriti della foresta o con i morti. L'aspetto legato all'ambito funerario si è venuto definendo e deve avere acquisito un'importanza considerevole nel corso dell'età neolitica e nella successiva età dei metalli, anche a seguito dello sviluppo delle attività agricole (è noto infatti il nesso strettissimo tra fertilità e culto dei morti)<sup>750</sup>. È certamente interessante constatare, a questo proposito, che pozzi sacrificali sorprendentemente simili nella forma e nei contenuti alla fossa di Alsleben si ritrovano ancora fino alla tarda età romana, come nel sito di Kelsterbach, nei pressi di Francoforte, risalente alla metà del III sec. d.C., contenente i resti di ben quattro palchi, due dei quali ancora interi e ritrovati posizionati in modo tale da formare un cerchio sul fondo della fossa. Nel vicino sito di Schwanheim insieme con la metà di un palco di cervo è stato trovato il cadavere di un giovane: se si tratti di una sepoltura privilegiata o di un

---

<sup>748</sup> Wunn, *Religionen*, p. 386. Per rappresentazioni del cervo in Europa centrale e settentrionale durante l'età del ferro e in epoca romana, cfr. I. Boike, *Hirschdarstellungen in der Latène- und Römischen Kaiserzeit in Mittel- und Nordeuropa – Archäologisches Bestandaufnahme und Interpretation*, in *Arbeits- und Forschungsberichte zur sächsischen Bodendenkmalpflege* 46 (2004), pp. 9-62; B. Fath, *Geweiht! – Geweiht? Deponierung von Hirschgeweihen und Hirschdarstellungen in Brunnen und Schächten der vorrömischen Eisenzeit Mitteleuropas*, in *Archäologische Informationen* 34/1 (2011), pp. 41-44.

<sup>749</sup> Cfr. Briard, *Mythes et symboles*, p. 55: «le cerf ... connaît, sous diverses formes, un culte indiscutable».

<sup>750</sup> Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 161-184.

sacrificio umano in piena regola non sappiamo, ma il collegamento con il mondo dei morti e con qualche divinità sotterranea appare certo<sup>751</sup>.

Quello che comunque importa sottolineare è che la simbologia del cervo – legata all'attività venatoria, alla fertilità della terra o al culto dei morti – appare essere in ogni caso un elemento estremamente stabile e duraturo, capace di mantenersi attivo e riconoscibile in contesti anche molto diversi tra loro – per esempio nel passaggio da comunità nomadi a vocazione venatoria a comunità sedentarie a vocazione agricola e pastorale. Essa doveva essere in grado di esprimere in modo evidentemente efficace concetti fondamentali per la vita dell'uomo.

12.

Ma il cervo compare con un ruolo di primo piano e con funzioni e caratteristiche non dissimili da quelle che abbiamo visto in ambiente europeo anche in altri contesti culturali e ambientali. Uno di questi è rappresentato dall'Asia centrale e settentrionale: prove archeologiche e linguistiche testimoniano infatti l'esistenza, anche per quest'area, di una simbologia e di un culto millenari legati alla figura del cervo (o dei cervidi, come l'alce e la renna). Vediamone alcuni esempi.

Nella Carelia e nella regione degli Urali, raffigurazioni rupestri e incisioni su materiale osseo indicano che tra il III e il II millennio a.C. doveva esistere una sorta di culto femminile dell'alce, probabilmente legato a rituali della fertilità. Più ad est, nel cuore della Siberia, rappresentazioni

---

<sup>751</sup> Altri pozzi, tutti risalenti al III secolo d.C. e contenenti corna o interi cadaveri di cervi sono stati ritrovati a Schierstein, Obernburg, Ilvesheim, Pforzheim, Breisach-Hochstetten – tutte località nei pressi del *limes* renano che sembrano essere state abbandonate in conseguenza delle invasioni: l'interramento dei pozzi e il seppellimento al loro interno di corna o di interi cervi potrebbe aver marcato simbolicamente la fine dell'utilizzo del sito; in ogni caso, come nota A. Heising, *Deponierung mit Hirschgeweih in einem römischen Gebäude bei Kelsterbach, Kreis Gross-Gerau – Fallbeispiel einer clausura zur Zeit des Limesfall?*, in A. Schäfer, M. Witteyer (Hrsg.), *Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt. Internationale Tagung Mainz 28.–30. April 2008*, Mainzer Archäologische Studien Band 10 (2013), p. 312: «Die vornehmlich “profane” Nutzung der Frischwassergewinnung schließt dabei eine latente kultisch-religiöse Komponente des Brunnens nicht aus. Der in den Boden eingetiefe Brunnenschacht und das Wasser stehen – wie übrigens auch der Hirsch – gerade im gallorömischen Raum für eine gewisse Verbindung zur Unterwelt, so daß der mit den Brunnen assoziierte chthonische Aspekt nicht unterschätzt werden sollte». Cfr. anche Id., *Hirschkult in Kelsterbach. Das römische Gebäude “Auf der Steinmauer” und die Interpretation möglicher Kultpraktiken in der Provinz Germania superior*, Kelsterbach 2008; S. Martin-Kilcher, *Brunnenfüllung aus römischer Zeit mit Hirschgeweih, Tieren, Wertsachen und Menschen*, in S. Groh, H. Sedlmayer (Hrsg.), *Blut und Wein. Keltisch-römisch Kultpraktiken. Akten des vom Österreichischen Archäologischen Institut und vom Archäologischen Verein Flavia Solva veranstalteten Kolloquiums am Frauenberg bei Leibnitz (Österreich), Mai 2006*, Montagnac 2007, pp. 35-54; J. Schneeweiss, *Hirschkult bei den Germanen? Die Deponierung von Hirschgeweih und Feuerbock aus Vietze an der Elbe*, in I. Heske, H.-J. Nüsse, Id. (Hrsg.), *Landschaft, Besiedlung und Siedlung. Archäologische Studien im nordeuropäischen Kontext. Festschrift für Karl-Heinz Willroth zu seinem 65. Geburtstag*, Neumünster-Hamburg 2013, pp. 184-186; molto importanti le considerazioni di Fath, *Hirschgeweihen*, p. 46: «Mit Sicherheit kann hier nicht von einer durchgängigen Kontinuität ... ausgegangen werden ... Jedoch zeigt sich, dass abseits des römischen Pantheon (Kult-) handlungen, die in ihrer Struktur weitherhin vorgeschichtlich bleiben, archäologisch fassbar sind».

simili sono state ritrovate lungo le valli dei fiumi Tom, Angara e Lena, così come lungo il corso dello Enisej: ciò fa supporre che tra le regioni siberiane e la Carelia possa essere esistita nel passato una qualche connessione culturale e che l'intera area condividesse la credenza in una divinità femminile in forma di alce, il cui culto doveva, con ogni probabilità, essersi andato definendo in età neolitica e, forse, già durante il Mesolitico<sup>752</sup>. Rappresentazioni di cervidi, barche, dischi solari e figure antropomorfe ritrovate, per esempio, nella valle del fiume Tom suggeriscono un forte legame tra queste immagini e altre analoghe, scoperte, oltre che nella regione degli Urali e in Carelia, anche nella penisola scandinava. Qui, in effetti, prove archeologiche testimoniano dell'esistenza di un antichissimo culto del cervide, in particolare dell'alce che, a partire dal Neolitico, sostituì progressivamente quello della renna, migrata nel frattempo più a nord<sup>753</sup>. La maschera di Äsperöd, in Svezia, fatta con il teschio e le corna di un alce, è una prova piuttosto evidente dell'importanza che doveva avere questo animale per le comunità di cacciatori della Scandinavia preistorica e del probabile ruolo che venne assumendo all'interno di cerimonie dirette presumibilmente a propiziare l'abbondanza della selvaggina<sup>754</sup>.

Uno dei ritrovamenti più significativi è costituito però dalle cosiddette aste a testa di alce (*Elchkopfstäbe*), molte delle quali sono state scoperte in tombe scavate nel nord-ovest della Russia, ma di cui sono attestati anche alcuni esemplari provenienti dalla Scandinavia. Realizzate prevalentemente a partire da ossa o corna di alce, queste aste potevano però anche essere di bronzo, come l'esemplare di Kruhovicze, in Russia, o di pietra, come quello proveniente da Alunda, in Svezia, datato all'epoca neolitica. La funzione cerimoniale di questi oggetti è pressoché certa<sup>755</sup>. Esemplari simili sono stati ritrovati anche in Finlandia: a Palojoki, nei pressi di Huittinen, all'inizio del XX secolo fu scoperta una testa di alce, realizzata in steatite e dai tratti straordinariamente realistici, risalente probabilmente al 5200 a.C. La testa, che si presenta forata nella parte anteriore

---

<sup>752</sup> Cfr. E. Jacobson, *Siberian Roots of the Schythian Stag Image*, in *Journal of Asian History* 17 (1983), pp. 68-120; Ead., *The Deer Goddess of Ancient Siberia: A Study in the Ecology of Belief*, Leiden 1993; Ead., *Shamans, Shamanism, and the Anthropomorphizing Imagery in Prehistoric Rock Art of the Mongolian Altay*, in H.-P. Francfort, R. Hamayon (eds.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest 2001, pp. 277-294. Sulla presenza di elementi sciamanici nelle raffigurazioni rupestri dell'Asia centrale a partire almeno dall'età del Bronzo, cfr. M. Hoppál, *On the Origin of Shamanism and the Siberian Rock Art*, in A.-L. Siikala, Id., *Studies on Shamanism*, Helsinki-Budapest 1992, pp. 132-149; H.-P. Francfort, *Central Asian Petroglyphs: between Indo-Iranian and shamanistic interpretations*, in Ch. Chippindale, P.S.C. Taçon (eds.), *The Archaeology of Rock-Art*, Cambridge 1998, pp. 302-318; Id., *Art, Archaeology and the Prehistories of Shamanism in Inner Asia*, in Id., Hamayon, *Concept of Shamanism*, pp. 243-276; Id., *Arts, Archéologie et la question du chamanisme ancien en Asie intérieure*, in M. Lorblanchet et al. (éd.), *Chamanismes et arts préhistoriques. Visions critiques*, Paris 2006, pp. 137-192; E. Devlet, *Rock art and the material culture of Siberian and Central Asian shamanism*, in N.S. Price (ed.), *The Archaeology of Shamanism*, London-New York 2001, pp. 43-55; A. Rozwadowski, *In Search of Shamanic Themes in Eastern Siberian Rock Art (Yakutia/Sakha Republic)*, in *Shaman* 22/1-2 (2014), pp. 97-118.

<sup>753</sup> Jacobson, *Siberian Roots*, p. 87.

<sup>754</sup> Giemsch, *Hirsch, Elch und Ren*, p. 92.

<sup>755</sup> Giemsch, *Hirsch, Elch und Ren*, pp. 92-95.

(quella, per intenderci, del cranio), doveva assai verosimilmente costituire la parte superiore di un'asta, anch'essa utilizzata in un contesto culturale<sup>756</sup>. Ciò che accomuna molte di queste aste a testa di alce, comunque, è il fatto di provenire da tombe di uomini maturi o decisamente anziani e la presenza del manufatto tra gli oggetti del loro corredo funebre è probabilmente legata al loro particolare stato sacerdotale. Anche la posizione di queste aste a testa di alce all'interno della tomba appare significativa: nelle tombe mesolitiche di Oleni' Ostrov, nella penisola di Kola, le aste si trovano vicino alla testa o nei pressi della mano o del braccio del defunto. In questo caso, dunque, l'asta a testa di alce sembra configurarsi come un oggetto fatto principalmente per essere impugnato e, in effetti, l'usura della superficie mostra che l'asta è stata utilizzata in questo modo, come pare si possa dire anche per quanto riguarda l'asta d'osso d'alce rinvenuta nella doppia sepoltura di Oberkassel (risalente al tardo Paleolitico) a una delle cui estremità si nota il profilo di un animale, forse un cervide: potrebbe essere questa una delle prime testimonianze relative a una tradizione eurasiatica, come si è visto, antichissima<sup>757</sup>.

### 13.

Abbiamo accennato in precedenza alle raffigurazioni rupestri presenti sul territorio scandinavo: alcune di queste, in particolare, si rivelano essere estremamente significative per la nostra analisi.

Ad Alta, in Norvegia, è possibile osservare delle scene nelle quali figure di cervidi compaiono insieme con figure antropomorfe. In una di queste un uomo, provvisto di un'asta a testa di alce, tocca con l'estremità zoomorfa dell'asta la punta del naso di un animale, probabilmente un alce. Forse stiamo assistendo a una specie di rito propiziatorio per favorire la fertilità dell'animale. Oppure al momento decisivo di una cerimonia destinata a far rivivere l'animale ucciso. In effetti, sotto la figura dell'animale si possono notare alcuni segni, estremamente stilizzati e vagamente simmetrici che potrebbero riferirsi proprio ai resti ossei dell'animale (fig. 25)<sup>758</sup>.

---

<sup>756</sup> Giemsch, *Hirsch, Elch und Ren*, p. 94.

<sup>757</sup> Giemsch, *Hirsch, Ren und Elch*, pp. 95-98. A proposito dell'esistenza un antico culto dell'alce praticato in ambiente germanico, si può citare un passo molto significativo della *Germania* di Tacito (43). In esso lo storico riporta che presso il popolo dei Nahanarvali, all'interno di un bosco sacro, era tributato un culto aniconico a una coppia di fratelli, che i romani interpretavano come Castore e Polluce; nome di questa coppia sacra era *Alcis* (*Apud Nahanarvalos antiquae religionis lucus ostenditur. Praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. Ea vis numini, nomen Alcis. Nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium; ut fratres tamen, ut iuvenes venerantur*). H. Rosenfeld, *Die Dioskuren als ΔΕΥΚΩ ΠΩΛΩ und die alces=Elchreiter der Vandalen*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 89 (1940), p. 2, ha proposto di collegare il termine *Alcis* con l'antico germanico \**alhis*, alce. Da questo culto potrebbe poi essersi sviluppato quello per una coppia di fratelli divini, a seguito di una sorta di sdoppiamento a partire dalla figura mitica di un cavaliere a cavallo di un alce, cfr. Heizmann, *Hirsch*, p. 607. Anche Müller, *Studien*, p. 205, riconosce una relazione del cervo/alce «zur Wodanreligion und zu den germanischen Dioskuren»; in ogni caso per lo studioso il cervo è principalmente un «'Seelentier', ... Führer der Toten, der Zügan zur Jenseitswelt besaß».

<sup>758</sup> Giemsch, *Hirsch, Ren und Elch*, p. 99.

Nello stesso sito di Alta, inoltre, è possibile osservare anche un'altra serie di immagini (datate tra il 3300 e il 1800 a.C.) nelle quali la simbologia relativa ai cervidi ha un ruolo di primo piano, ovvero la raffigurazioni di navi, estremamente rudimentali nella forma, la cui prua termina in una testa di alce. Su una di queste imbarcazioni è addirittura raffigurato un passeggero, nella cui mano sembra tenere un'asta a testa di alce. Quale sia il significato di questa rappresentazione è difficile dire: chi è il personaggio raffigurato sulla barca e dove si sta dirigendo? E soprattutto: che significato ha la prua a testa di alce? Un'immagine per molti aspetti simile si trova anche nel sito norvegese di Nämforsen: anche qui ad essere rappresentata è una barca, ma i passeggeri in questo caso sono parecchi; tre di loro sembrano avere con sé qualcosa: inutile dire che si tratta, anche in questo caso, di aste a testa di alce. Inoltre, non soltanto la prua, ma anche la poppa della nave ha la forma di una testa di alce<sup>759</sup>.

Certo, gli elementi per poter decifrare queste immagini sono pochi: le scene potrebbero raffigurare il viaggio dell'anima nel mondo dei morti; oppure si potrebbe pensare al viaggio di un rappresentante della comunità per procurare la selvaggina necessaria, riscattandola dal signore o dalla signora degli animali. Ma può anche darsi che queste due ipotesi non si escludano necessariamente a vicenda.

Comunque sia, l'arco di tempo estremamente prolungato (VI-III millennio a.C.) durante il quale vennero realizzate le raffigurazioni rupestri di cui si è detto e la loro diffusione su un'area molto vasta indicano l'esistenza di contatti culturali, già in età preistorica, tra le popolazioni nomadi di cacciatori della fascia subartica eurasiatica e la definizione, già a partire dal Mesolitico, di un fondo comune di credenze e rituali incentrati sulla figura di un essere soprannaturale – un cervide – preposto alla fertilità e all'abbondanza della selvaggina, oltre che al passaggio del defunto nel mondo dei morti<sup>760</sup>.

Anche nella regione finlandese, in particolare nella parte meridionale del paese, lungo il corso del fiume Kymijoki e nell'area del lago Saimaa, sono stati scoperti alcuni disegni rupestri, i più antichi risalenti probabilmente al 3000 a.C. Tra i soggetti più rappresentati, il primato spetta all'alce; seguono raffigurazioni di personaggi antropomorfi (alcuni dei quali con corna), di barche e, in misura minore, di altri tipi di animali e figure geometriche (linee spezzate, rastrelli e cerchi – forse simboli solari). Non c'è dubbio che, anche in questo caso, la schiacciante preponderanza di figure riferibili all'alce e di figure antropomorfe rimanda a un contesto essenzialmente venatorio, nel quale i rapporti tra l'uomo e la selvaggina sono retti da un complesso sistema di scambio reciproco atto a mantenere l'equilibrio naturale. Le immagini di alci potrebbero dunque raffigurare la riserva

---

<sup>759</sup> Giemsch, *Hirsch, Ren und Elch*, p. 99.

<sup>760</sup> Cfr. A. Bridault, *The Status of Elk during the Mesolithic*, in *Anthropozoologica* 16 (1992), pp. 151-160.

simbolica da cui attingere per garantire il successo dell'attività venatoria; oppure – ma si tratta di una semplice differenza di prospettiva – rappresentare l'atto di restituzione degli animali uccisi in modo da ristabilirne la quantità precedente e da scongiurare la riduzione del numero degli animali disponibili<sup>761</sup>.

Ma possiamo forse spingerci un po' oltre. Nelle pitture di Astuvansalmi, sulle sponde del lago Yövesi, nella Finlandia meridionale, insieme con le figure di alci e di uomini compaiono anche due figure femminili, una delle quali tiene in mano un arco. Poiché le donne non partecipavano alle attività di caccia (in gran parte delle culture tradizionali, anzi, rigidi tabù impediscono i rapporti tra le donne e la selvaggina), si può ipotizzare che si tratti qui di figure divine, immagini – forse – della signora della foresta (chiamata *Mielu* o *Mielikki* nella tradizione folklorica finlandese). Se così fosse, avremmo allora qualche motivo in più per considerare le figure umane cornute come raffigurazioni di veri e propri officianti, probabilmente sciamani, colti nella loro missione di intermediari presso la signora della foresta per ottenere da quest'ultima la selvaggina necessaria per la sopravvivenza della comunità. È ben noto, infatti, che lo sciamano compie il suo viaggio nel mondo degli spiriti sotto forma di animale o assistito da un animale: in molti siti finlandesi la presenza, accanto a figure antropomorfe, di immagini di animali come pesci, uccelli, serpenti e lucertole possono essere interpretati proprio come gli spiriti aiutanti dello sciamano (o in alternativa la forma assunta dall'anima dello sciamano una volta fuoriuscita dal corpo)<sup>762</sup>.

#### 14.

Le numerose prove archeologiche sparse dalla penisola scandinava alla Siberia orientale provano, al di là di ogni ragionevole dubbio, che dovette esistere a partire da una data relativamente alta, risalente con ogni probabilità all'età mesolitica, un sistema di credenze e rituali comuni alle popolazioni di cacciatori della fascia subartica eurasiatica, nel quale la figura del cervo – o dei cervidi – aveva un ruolo di primo piano. Per sostenere questa tesi abbiamo a disposizione anche alcune prove linguistiche.

Per molto tempo si è cercato di far risalire il culto del cervide presso i popoli del fiume siberiano Enisej (i Ket e i Yugh) all'allevamento della renna. In realtà, studi etnologici e linguistici hanno dimostrato che l'allevamento della renna venne introdotto presso queste popolazioni solo in epoca tarda, cioè non prima del XVII secolo, e che il culto del cervide, ben più antico, doveva essere fatto risalire necessariamente all'attività venatoria. Che proprio il cervo e la renna costituissero di gran lunga la principale preda di caccia dei popoli dello Enisej, è un'ipotesi che pare essere confermata

---

<sup>761</sup> A.-L. Siikala, *Finnish Rock Art, Animal Cerimonialism and Shamanic Worldview*, in Ead., M. Hoppál, *Studies on Shamanism*, Helsinki-Budapest 1992, p. 63.

<sup>762</sup> Siikala, *Finnish Rock Art*, p. 65.

anche dal fatto che i principali termini in lingua ket e yugh relativi all'attività di caccia derivano proprio dal nome usato per designare il cervo/renna<sup>763</sup>. A ciò si aggiunga che, come presso altri popoli appartenenti alla fascia settentrionale dell'Eurasia (tra cui i Lapponi, i Groenlandesi, i Samoiedi, gli Ostiachi, i Buriati e i Mongoli), così anche presso i popoli dello Enisej le principali costellazioni prendono il nome dal cervo, dall'alce o dalla renna: ecco dunque che in lingua ket l'Orsa Maggiore è chiamata *Qaj*, cioè l'Alce, mentre Orione è *Sel'*, la Renna.

Ma la prova che forse in maniera più evidente indica che l'origine del culto del cervide presso questi popoli vada ascritta a un passato ben più remoto rispetto all'introduzione dell'allevamento della renna è senza dubbio la pervasiva simbologia, desunta essenzialmente dall'immagine cervina, che caratterizza la figura dello sciamano. Il suo copricapo, provvisto di un paio di corna, lo assimila infatti a un cervide, mentre il tamburo di cui si serve durante la cerimonia – fatto di pelle di renna o di cervo – è chiamato significativamente “renna terrestre” e funge da cavalcatura per raggiungere il mondo degli spiriti. L'etimologia stessa del termine sciamano in lingua ket – *senaj* – è illuminante: esso deriva infatti da *se<sup>2</sup>n*, plurale di *sel'*, renna<sup>764</sup>.

Ma il ruolo preponderante riservato alla figura del cervide non appartiene solo a qualche tribù isolata di cacciatori, distribuita lungo la valle di un fiume siberiano: al contrario, è uno dei tratti più comuni e riconoscibili della cultura di caccia propria delle popolazioni nomadi dell'Asia centrale e settentrionale, con propaggini fino all'Europa settentrionale e centrale e, dall'altra parte, al Nord-America. In effetti, resoconti di viaggi redatti a partire almeno dal Seicento e studi etnografici più recenti hanno accertato la componente essenzialmente cervina che sta alla base della mentalità e dei rituali di gran parte dei sistemi religiosi a matrice sciamanica presenti in Asia<sup>765</sup>. Non soltanto lo spirito della foresta, dispensatore di selvaggina, è concepito in Siberia come un grande cervide, ma è lo sciamano stesso ad essere sistematicamente assimilato alla figura di questo animale<sup>766</sup>. Il suo costume è spesso realizzato con la pelle di un cervo o di un alce che lo sciamano ha visto in sogno e

---

<sup>763</sup> H. Werner, *Der uralte Hirsch- bzw. Rentierkult bei den Jennisejern im Lichte des Wortschatzes*, in *Studia Etymologica Cracoviensia* 16 (2011), p. 144. Per esempio, ket *assannɔ*, yugh *atčennou* (caccia, cacciare) derivano da ket *assen*, yugh *atčen* (renna selvatica) + ket *qɔ*, yugh *χou* (uccidere).

<sup>764</sup> Werner, *Rentierkult*, p. 146.

<sup>765</sup> Sui sistemi religiosi a base sciamanica, rintracciabili in Asia centrale dall'età neolitica, cfr. i seguenti lavori a partire dall'opera classica di Eliade, *Lo sciamanismo*; I. Paulson, *Der Schamanismus in Nordasien (Sibirien)*, in *Paideuma* 11 (1965), pp. 91-104; A. Hultkrantz, *Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism*, in V. Diószegi, M. Hoppál (eds.), *Shamanism in Siberia*, Budapest 1978, pp. 27-58; Id., *Introductory Remarks on the Study of Shamanism*, in *Shaman* 1/1 (1993), pp. 3-14; A.-L. Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki 1978; Ead., *Siberian and Inner Asian Shamanism*, in Ead., M. Hoppál, *Studies on Shamanism*, Budapest 1992, pp. 1-25; M. Hoppál, *Studies on Eurasian Shamanism*, in Id., K.D. Howard (eds.), *Shamans and Cultures*, Budapest 1993, pp. 258-283; M. Perrin, *Chamanes, chamanisme et chamanologues*, in *L'Homme* 37 (1997), pp. 89-92; U. Johansen, *Further Thoughts on the History of Shamanism*, in *Shaman* 7/1 (1999), pp. 40-58.

<sup>766</sup> Hamayon, *La chasse à l'âme*, p. 295.

di cui ha accuratamente descritto l'aspetto ai cacciatori incaricati di procurarglielo; anche le corna di cui è solitamente provvisto il copricapo dello sciamano enfatizzano la sua vicinanza al mondo animale e l'assimilazione al suo spirito aiutante<sup>767</sup>. Come il costume dello sciamano, così anche il suo tamburo è fatto con la pelle di un cervide, la cui anima dimora all'interno del tamburo stesso<sup>768</sup> e di cui lo sciamano si serve come cavalcatura per raggiungere le sedi del signore della foresta, spesso concepito – come abbiamo detto – nella forma di un grande cervide accompagnato da una o più figlie, anch'esse con aspetto di cervide<sup>769</sup>.

## 15.

Numerosi dati archeologici, linguistici ed etnografici, concorrono dunque a definire i caratteri di una cultura venatoria omogenea, distribuita lungo la fascia subartica eurasiatica fin da un'epoca molto antica e incentrata intorno al simbolismo mitico e rituale dei cervidi. È un tratto quest'ultimo talmente caratteristico che alcuni decenni fa qualche studioso si è spinto a formulare – non senza ragione in riferimento alle antiche popolazioni di cacciatori dell'Europa e dell'Asia settentrionali – , la nozione di “cultura del cervo” (*Hirschkultur*), contrapposta a una mediterranea “cultura del toro” (*Stierkultur*)<sup>770</sup>.

Nella tradizione epica dell'Irlanda, terra che si trova al margine di queste due zone di influenza, questa polarità appare particolarmente evidente: la saga dell'Ulster, con centro nel nord dell'isola, può essere considerata espressione della cultura del toro; la saga di Finn, la cui patria d'origine va invece ricercata nelle province di Leinster e Munster, nel sud dell'isola, si presenta come

---

<sup>767</sup> Eliade, *Lo sciamanismo*, pp. 174-179; F.G. Heyne, *On the Symbolism of the Shaman's Costume among the Reindeer Evenki in Manchuria*, in *Shaman* 21/1-2 (2013), pp. 19-65.

<sup>768</sup> Sul tamburo dello sciamano, cfr. A. Hultkrantz, *The Drum in Shamanism: Some Reflections*, in T. Ahlbäck, J. Bergman (eds.), *The Saami Shaman Drum. Based on Papers read at the Symposium on the Saami Shaman Drum held at Åbo, Finland, on the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> of August 1988*, Stockholm 1991, pp. 9-27.

<sup>769</sup> Cfr. Hamayon, *La chasse à l'âme*, pp. 143-389 *passim*; Ead., *Shamanism and the hunters*, pp. 287-290. Con una delle figlie del signore della foresta (con colei, cioè, che lo ha “eletto” come proprio sposo), lo sciamano contrae una sorta di matrimonio, al quale deve adattarsi modificando il suo stato. Mediante questo espediente, dunque, l'attività di caccia si configura come un sistema imperniato su un'alleanza di tipo matrimoniale, nel quale lo sciamano, in qualità di genero del signore della foresta, può chiedere e ottenere dal suocero, in virtù del legame familiare che li lega, la selvaggina necessaria alla sua tribù di appartenenza, evitando così che la caccia si presenti nei termini temibili di sottrazione violenta e di furto, bensì come conseguenza di un pacifico rapporto di scambio. Considerato nella prospettiva di un sistema di tipo matrimoniale, il particolare comportamento “estatico” tenuto dallo sciamano in occasione delle varie sedute rituali, generalmente descritto come un susseguirsi più o meno prolungato di gesti e grida scomposte, può essere invece interpretato come riproduzione, in chiave cerimoniale, del comportamento tipico del cervide maschio durante la stagione degli amori, la cui bramosia e combattività è diretta contro i rivali in vista dell'accoppiamento. A un rapporto sessuale tra lo sciamano e l'alce sembra alludere chiaramente una raffigurazione rupestre nella valle del fiume Tokko, affluente del Lena, cfr. Rozwadowski, *Shaman Themes*, pp. 103-104.

<sup>770</sup> J. Weisweiler, *Die Kultur der irischen Heldensage*, in *Paideuma* 4 (1950), pp. 149-170; Briard, *Mythes et symboles*, p. 17.

espressione della cultura del cervo. Questa distinzione non è un inutile e artificioso schematismo, e a dimostrarlo basteranno pochi esempi.

Nella saga dell'Ulster, accanto alla guerra, l'attività principale riservata alla gioventù aristocratica è la razzia di bestiame tra clan rivali; non a caso, il più celebre dei racconti dell'Ulster è rappresentato proprio dal *Táin Bó Cuailnge*, ovvero *La razzia del bestiame di Cooley*, che narra della battaglia per il possesso del toro *Donn*; ma il tema della razzia costituisce il nucleo narrativo di molti altri racconti appartenenti alla saga dell'Ulster. Nel ciclo dell'Ulster, inoltre, gli epiteti derivati dalla figura del toro ("toro furioso", "toro della provincia") sono spesso accostati al nome dell'eroe come titolo d'onore, e la stessa toponimia reca traccia evidente di questa impostazione culturale, come avviene nel caso di Clontarf, "prato dei tori".

Dall'altro ciclo epico irlandese – quello della saga di Finn – emerge invece che l'attività predominante accanto alla guerra è la caccia, soprattutto al cervo. L'importanza simbolica di questo animale, vero corrispettivo del toro nella saga dell'Ulster, si coglie in maniera evidente per quanto riguarda l'antroponimia: *Demne*, il secondo nome dell'eroe Finn, significa infatti "cerbiatto" e molti dei personaggi che compaiono nel corso del racconto (*Oisín, Oscar, Oscú, Ossbran, Osgein, Ossfer, Osnat*) portano nomi derivati da *os(s)*, il sostantivo che indica il cervo. In maniera quasi speculare rispetto al ciclo dell'Ulster, poi, il paesaggio che viene descritto nella saga di Finn non conserva nulla dei tratti bucolici e pastorali tipici della saga dell'Ulster; al contrario, l'ambiente risulta sistematicamente ostile a qualunque attività umana che non sia la caccia, con i suoi monti, foreste e dirupi popolati da animali selvaggi, tra i quali il cervo rappresenta la preda più ambita<sup>771</sup>.

La dicotomia piuttosto netta che i due cicli epici irlandesi delineano non deve tuttavia indurre a considerare i rispettivi sistemi culturali come mondi chiusi e incomunicabili. Elementi propri e caratteristici della cultura del cervo possono infatti comparire anche all'interno del ciclo dell'Ulster, e viceversa, ma importa sottolineare che quando ciò avviene gli elementi interessati non riescono di solito a mantenere inalterato il loro valore originario e capita anzi che vengano rovesciati di segno, oppure conservino un carattere di evidente estraneità nel nuovo contesto di arrivo, come se, per essere compresi, dovessero essere necessariamente adattati e rielaborati mediante il filtro di categorie note<sup>772</sup>. Per esempio: se nel ciclo di Finn il cervo rimanda alla combattività e alla nobiltà d'animo dell'eroe, nel ciclo dell'Ulster esso è invece sinonimo di codardia e viltà: Cú Chulainn, l'eroe principale dei racconti dell'Ulster, per essere fuggito davanti ai nemici viene da questi

---

<sup>771</sup> Sempre a questo proposito andrà menzionato anche il fatto che il seguito dell'eroe Finn, la cosiddetta Fiann, pare essere etimologicamente riconducibile alla stessa radice che sta alla base del verbo latino *venari*, cacciare; inoltre, nel regno di Leinster (una delle due province in cui si è riconosciuta la patria di origine del ciclo di Finn) compare un antico regno vassallo chiamato *Osraige*, nome traducibile con "popolo dei cervi", cfr. Weisweiler, *Irische Heldensage*, p. 159.

<sup>772</sup> Weisweiler, *Irische Heldensage*, pp. 162-163.

insultato con l'epiteto di "cerva". In un dialogo contenuto nel *Táin Bó Cuailnge*, in cui il piccolo Cú Chulainn chiede al cocchiere del re dell'Ulster, Ibar, che cosa siano gli strani animali (si tratta di cervi) in cui s'imbattono durante il viaggio, alla domanda "Sono forse delle specie di vacche?" Ibar risponde: "Sì, delle specie di vacche". Non servono evidentemente ulteriori prove per dimostrare quanto la dimensione e la pratica venatoria, così presente e diffusa nei racconti della saga di Finn, fosse, almeno in origine, estranea al mondo dell'Ulster e sia stata introdotta nella narrazione soltanto in un secondo momento, mantenendo in ogni caso una connotazione allogena<sup>773</sup>.

## 16.

La documentazione archeologica, linguistica ed etnologica, dunque, consente di ipotizzare l'esistenza di un'antica cultura venatoria del cervo, contrapposta a una cultura pastorale del toro. Quest'ultima sembra avere avuto il proprio centro di irraggiamento nei territori che circondano il bacino del Mediterraneo; non che in quest'area non fossero rintracciabili indizi che suggerivano la presenza, per epoche anteriori, di una diffusa e radicata cultura venatoria (si pensi soltanto all'immagine rupestre dell'uomo-cervo ritrovata nella grotta di Les Trois Frères), ma questa lasciò progressivamente il posto a un altro tipo di organizzazione sociale ed economica – senza comunque scomparire mai del tutto. Allo stesso tempo, però, la cultura venatoria dei cacciatori europei va senz'altro iscritta nel più ampio e articolato contesto eurasiatico, che dalla Siberia all'Atlantico mostra caratteri di eccezionale omogenità. Per spiegare l'aria di familiarità rintracciabile nei diversi fenomeni analizzati non è d'altronde necessario fare ricorso a ipotesi diffusionistiche o relative ad un'unica fonte genetica: per tratti così elementari concernenti società di caccia antichissime (ovvia appare l'importanza attribuita alla preda per antonomasia, il cervo, o ad animali strettamente affini come la renna e l'alce) è sufficiente un approccio di tipo antropologico-strutturale.

Col passare del tempo e la progressiva introduzione in ambito europeo di attività e tecniche complementari o sostitutive della caccia, la cultura venatoria – o, se si preferisce, la cultura del cervo – che si estendeva su di un'area geografica vastissima tese a concentrarsi – anche in seguito a cambiamenti di natura climatica – nella fascia settentrionale dell'Eurasia, dove mantenne le sue caratteristiche principali per i successivi secoli<sup>774</sup>.

Ma la compresenza e giustapposizione delle due culture complementari e contrapposte del cervo e del toro nella tradizione epica irlandese rende necessario indagare sui rapporti storici tra queste due

---

<sup>773</sup> Weisweiler, *Irische Heldensage*, p. 162.

<sup>774</sup> Weisweiler, *Irische Heldensage*, pp. 167-168. Una canzone islandese, risalente al XIII secolo, parla del "cervo del Sole" (*sólar hjörtr*), "le cui zampe risiedono sulla terra, ma le cui corna arrivano fino al cielo". Nell'antico folklore russo il Sole è immaginato come un cervo fiammeggiante, che corre lungo la volta celeste. Già abbiamo detto che presso molti popoli della fascia subartica, come Groenlandesi, Lapponi, Ket, Ostiachi, Buriati, le costellazioni portano nomi desunti dal cervo, dalla renna e dall'alce.

visioni del mondo, dal momento che appare molto improbabile che due culture così differenti abbiano avuto origine indipendentemente l'una dall'altra in due zone diverse dell'Irlanda o che l'una sia il risultato di un'evoluzione dell'altra. Non resta che provare a saggiare una terza ipotesi, quella dell'apporto esterno: per far questo dovremo fare ricorso ancora una volta all'etimologia.

17.

Sulla base di alcune significative convergenze linguistiche è stata ipotizzata l'esistenza di una fase storica di intensi scambi culturali tra le popolazioni parlanti lingue proto-indoeuropee e popolazioni proto-uraliche; qualcuno ha persino proposto la categoria di lingue indo-uraliche, riferendosi cioè a un momento antecedente la fase di differenziazione, quando lingue indoeuropee e lingue uralo-altaiche non costituivano che un unico grande insieme linguistico. Quest'ultima proposta è stata in genere rifiutata; tuttavia, ciò non rende meno plausibile l'ipotesi che tra i due diversi gruppi linguistici siano esistiti, in una fase antecedente l'inizio delle cosiddette migrazioni indoeuropee, prolungati scambi culturali, avvenuti probabilmente in una zona di contatto collocabile grosso modo nelle pianure a nord del Mar Nero e del Caucaso<sup>775</sup>.

Una delle prove che testimonierebbe di questa fase di contatti tra popolazioni indoeuropee e popolazioni uralo-altaiche riguarda la possibile etimologia della parola usata per indicare il cervo. È stato infatti notato che il sostantivo *elén*, che presso i popoli siberiani dello Enisej designa la renna/cerva, risulta pressoché identico al sostantivo *elen* usato dai popoli sudsiberiani di lingua turca per indicare a loro volta la renna/cervo. Queste forme richiamano altresì l'ipotetica radice indoeuropea \**el-en-* / *el-n-* ricostruita in base al greco ἔλαφος (cervo), armeno *eln* (cervo), lituano *elnis* (cervo, alce), lettone *alnis* (alce), prussiano *alne*, bulgaro *elén*, macedone *elen*, serbo *jélen*, russo *olén'* (cervo)<sup>776</sup>. Queste analogie paiono indicare la possibilità di una comune origine indo-uralica della parola "cervo" o – in alternativa – di un prestito, da ricercarsi sicuramente in un momento anteriore al III-II millennio a.C., quando cioè i popoli indoeuropei cominciarono a muoversi dalle loro antiche sedi verso Occidente. Quale direzione abbia seguito in origine questo antico prestito – se cioè muovendosi da comunità parlanti lingue uralo-altaiche a comunità parlanti lingue indoeuropee o viceversa – non è facile da stabilire: tuttavia, tenuto conto dell'importanza indubitabile della simbologia cervina presso le popolazioni uraliche della fascia subartica la spiegazione più plausibile e soddisfacente sembra essere senza dubbio la prima. Se così fosse

---

<sup>775</sup> Cfr. K. Rédei, *Die ältesten indogermanischen Lehnwörter der uralischen Sprachen*, in D. Sinor (ed.), *The Uralic Languages: Description, History and Foreign Influences*, Leiden 1988, pp. 638-664; C. Ginzburg, *Deciphering the Sabbath*, in B. Ankarloo, G. Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centers and Peripheries*, Oxford 1993, p. 130; Ch. Baumer, *The History of Central Asia, I: The Age of the Steppe Warriors*, London-New York 2012, pp. 135-136.

<sup>776</sup> Werner, *Rentierkult*, pp. 147-148.

avremmo allora un'ulteriore prova riguardo al fatto che, prima del loro ingresso in Europa, gli Indoeuropei avrebbero convissuto a stretto contatto, per un periodo di tempo prolungato, con le popolazioni subartiche dell'Asia centro-settentrionale, dalle quali avrebbero recepito alcuni tratti culturali assai significativi, tra cui il mito e il culto del cervide.

Ma, come detto, la cultura del cervo doveva essere già presente in Europa ben prima dell'arrivo dei popoli indoeuropei nel III-II millennio a.C. Una conferma di questo è fornita anche dal fatto che il mondo in cui si muovono i personaggi del ciclo di Finn (espressione, come si ricorderà, della cultura irlandese del cervo) presenta caratteristiche che sembrano collocarlo in un passato arcaico, più remoto rispetto a quello che fa da sfondo alle vicende raccontate nel ciclo dell'Ulster. Secondo Josef Weisweiler la cultura irlandese del cervo andrebbe considerata come espressione di un popolo artico pre-indoeuropeo, al quale si sarebbero succeduti dei rappresentanti della cultura del toro provenienti dallo spazio mediterraneo. Questi due popoli avrebbero convissuto sull'isola per un certo periodo, fino all'arrivo delle popolazioni indoeuropee, che avrebbero così prodotto una nuova sintesi culturale: «das Keltentum»<sup>777</sup>.

18.

Sebbene questa ricostruzione non sia priva di un certo schematismo, è tuttavia indubitabile che occorre distinguere due fasi storiche successive riguardo all'elaborazione e diffusione, in Irlanda, di una cultura del cervo prima, di una cultura del toro poi. È inoltre probabile che l'arrivo in Europa di popoli indoeuropei abbia comportato un rimescolamento culturale nel quale trovarono posto, oltre agli apporti originali dei nuovi arrivati, anche le componenti più stabili e durature delle società precedentemente installate. Ma, se è vero quanto si è detto circa i prolungati rapporti tra popolazioni uralo-altaiche e popolazioni indoeuropee, queste ultime, al loro ingresso in Europa, dovettero riconoscere nella autoctona cultura del cervo, già presente a partire almeno dal Mesolitico e forse già dal Paleolitico (si pensi all'immagine dell'uomo-cervo nella grotta di Les Trois Frères, alle maschere cervine dei siti di Hohen Viecheln, Bedburg-Königshoven, Star Carr, Berlin-Biesdorf, Plau, o alle tombe con corna di cervo appoggiate sulla testa dei defunti a Tévéc in Bretagna e a Vedbaek in Danimarca), dei corrispettivi in un certo senso familiari, delle concezioni che erano già parte del loro orizzonte mitico e culturale.

---

<sup>777</sup> Weisweiler, *Irische Heldensage*, p. 170; cfr. anche P. Harbison, *The coming of the Indo-Europeans to Ireland: an archaeological viewpoint*, in *The Journal of Indo-European Studies* 3 (1975), pp. 101-119; V. Kruta, *L'ethnogenèse des Celtes et son rôle dans la formation de l'Europe*, in J. Cession-Loupe (éd.), *Les Celtes aux racines de l'Europe*, Mariemont 2009, pp. 11-26; Id., *Les racines celtiques de l'Irlande*, in *L'Irlanda e gli irlandesi nell'Alto Medioevo*, Settimane CISAM 57, Spoleto 2010, pp. 33-45.

Una prova di questo potrebbe essere l'assenza nell'area di popolamento celtico di una divinità dagli attributi taurini paragonabile al dio-cervo Cernunnos, mentre è più che nota l'importanza di un'altra divinità legata a un animale più "indoeuropeo" come il cavallo, vale a dire la dea Epona.

Tra cervo e cavallo esistono, a livello mitico e culturale, corrispondenze evidenti e sistematiche. Il cavallo con corna di cervo è un essere tipico di quelle società che, passate da uno stadio di sussistenza fondato essenzialmente sulla caccia a uno basato sull'allevamento, hanno tuttavia mantenuto alcuni elementi simbolici significativi del loro precedente stile di vita e a tal punto integrati nelle loro concezioni religiose da potersi conservare a lungo, anche dopo la dissoluzione del contesto economico, sociale e culturale che li aveva creati. Nello specifico, la simbologia legata al culto del cervide si dovette rivelare così pregnante e persistente che i suoi elementi costitutivi rimasero a lungo presenti nei rituali del culto dei popoli divenuti ormai da cacciatori allevatori, trasformandosi, certo, ma mantenendo immutati alcuni tratti dell'antico significato.

In area caucasica, ad esempio, sono state ritrovate delle fibbie per cintura risalenti all'età del Bronzo che mostrano nella loro decorazione cavalli con corna di cervo<sup>778</sup>. In Galizia, nella penisola iberica, dei petroglifi anch'essi datati all'età del Bronzo, rappresentano un cervo provvisto di una coda di cavallo<sup>779</sup>. Nelle vicinanze di Pazyryk, nell'Altai orientale, il tumulo contenente la tomba di un capo nomadico ha restituito, grazie alle particolari condizioni climatiche del luogo, i corpi di dieci cavalli: due di questi portavano una maschera fatta di pelle, feltro, pelliccia e foglie d'oro; uno era provvisto di corna di cervide a grandezza naturale (fig. 26)<sup>780</sup>. Quale che fosse il significato preciso di questo travestimento rituale, non si andrà troppo lontano dal vero nell'affermare che nel tumulo di Pazyryk si è conservata traccia di uno stadio evolutivo antecedente l'introduzione dell'allevamento del cavallo, nel quale il cervide aveva un ruolo preponderante<sup>781</sup>. Non si può escludere che il travestimento del cavallo rimandasse a un periodo intermedio in cui renne o alci addomesticate fungevano da unica cavalcatura: a supporto di tale ipotesi si può richiamare un

---

<sup>778</sup> F. Altheim, *Geschichte der Hunnen*, I: *Von den Anfängen bis zum Einbruch in Europa*, Berlin 1969<sup>2</sup>, p. 308.

<sup>779</sup> Gricourt, Hollard, *Cernunnos*, p. 123. Gli stessi autori rilevano che l'antica prossimità funzionale tra cervo e cavallo potrebbe essere il motivo per cui, nel calendario celtico della Gallia, il mese *elembiu(os)*, mese del cervo, segue direttamente il mese *equos*, mese del cavallo.

<sup>780</sup> Altheim, *Hunnen*, pp. 307-308; L. Vajda, *Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen*, Wiesbaden 1968, pp. 376-377. Del IV-III secolo a.C. è anche la scultura lignea, proveniente dalla provincia cinese dello Hunan, che rappresenta un viso umano con una lunga lingua e corna di cervo (fig. 27), cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 112-113.

<sup>781</sup> Roux, *Faune et flore sacrés*, p. 124; Id., *Les barbares*, Paris 1982, p. 61; S. Bérczi, *Hun (Xiongnu) Scythian Art*, in *Journal of Eurasian Studies* 5/3 (2013), p. 12.

passaggio del *Kalevala*, il poema epico finlandese, nel quale il destriero dell'eroe Väinämöinen viene definito, significativamente, “alce”<sup>782</sup>.

19.

I manufatti ritrovati nel tumulo di Pazyryk, risalente al IV-III secolo a.C., sembrano appartenere a una popolazione di origine scia, gruppo etnico di cui gli Sciti sono forse i rappresentanti più noti. Proprio agli Sciti dovremo ora rivolgerci.

Dal VII al II secolo a.C., su di un'area incredibilmente vasta, compresa tra la regione montuosa dell'Altai, nel cuore dell'Asia, e il Mar Nero, si assiste alla diffusione di armamenti, fibbie, elementi di vestiario, bardature di cavalli, etc., recanti l'immagine di un cervo, spesso dalle corna ipertrofiche e finemente lavorate; a seconda della particolare area climatico-ambientale in cui queste immagini sono state ritrovate si osserva il graduale adattamento degli originali tratti cervini a quelli di altre specie autoctone, come l'alce o le renna: tuttavia, è molto probabile che questi tipi iconografici vadano in ogni caso ricondotti a una matrice comune – o a una catena di matrici comuni. È stato suggerito che questa eccezionale diffusione artistica dell'immagine del cervo nello spazio eurasiatico debba essere messa in relazione con l'espansione degli Sciti<sup>783</sup>. A questo proposito è stato acutamente osservato che il termine “Sacia” con cui, come si è detto, si designa l'etnia di origine iranica alla quale appartenevano anche gli Sciti, significa propriamente “cervo”: il nome si è conservato in osseto (discendente diretto della lingua parlata dagli Sciti) nella trascrizione “sag”, con il medesimo significato. La stessa radice si ritrova anche in altre lingue indoeuropee, con il significato di “corna” o “ramo”. Inoltre, molti nomi propri di persona o di tribù sono stati tramandati dalla lingua scita all'osseto: così *Táxakis*, “cervo veloce”, *Sakesfares*, “dalla mascella di cervo”, *Rachisakos*, “cervo che perfora”, *Massageti*, “uomini-cervo”<sup>784</sup>.

Da queste informazioni è possibile ricavare che il cervo è stato in origine l'animale totemico dei Saci-Sciti: due ulteriori prove paiono confermare tale ipotesi. La prima riguarda il contesto specifico nel quale è stata rinvenuta la gran parte dei manufatti (soprattutto armi) recanti

---

<sup>782</sup> Altheim, *Hunnen*, p. 309; per A. Alföldi, *Der iranische Weltriase auf archäologischen Denkmälern*, in *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte* 49 (1949-1950), p. 28, il cavallo con corna di renna è «Vehikel der Reise ... in Jenseits». È significativo che in un tumulo scita scoperto e studiato tra il 1998 e il 2000 uno dei cavalli inumati avesse una bardatura decorata con immagini di alci, cfr. H.-P. Francfort, G. Ligabue, Z. Samashev, *La fouille d'un kourgane scythe gelé du IV<sup>e</sup> siècle av. notre ère à Berel' dans l'Altai (Kazakhstan)*, in *Comptes-rendus des séances de l'année – Académie des Inscriptions et belles-lettres* 144/2 (2000), p. 780.

<sup>783</sup> N.L. Tchlenova, *Le cerf scythe*, in *Artibus Asiae* 26 (1963), pp. 30-31, 65.

<sup>784</sup> Tchlenova, *Cerf scythe*, p. 60; Bérczi, *Scythian Art* p. 11. Sui corpi, conservatesi grazie alle temperature rigide, dei defunti del tumulo di Pazyryk gli studiosi hanno potuto individuare diversi tatuaggi che riproducono l'immagine di un cervo, cfr. L. Bartosiewicz, A.M. Choyke, F. Reynolds, *Stag do: ritual implications of antler use in prehistory*, in P. Bickle et al. (eds.), *The Neolithic of Europe: Papers in Honour of Alasdair Whittle*, Oxford-Philadelphia 2017, p. 198.

l'immagine del cervo: si tratta per lo più di sepolture di guerrieri, il che fa pensare che la ripetizione dello stesso motivo vada interpretata prima di tutto come un modo per assicurarsi la protezione dell'animale totemico in battaglia<sup>785</sup>. La seconda prova ha invece a che fare con le cosiddette pietre-cervo (*deer stones*), ovvero blocchi verticali di pietra, di altezza variabile da uno a tre metri, di forma e rifiniture vagamente antropomorfe (a volte si nota inciso su di essa l'abbozzo di un volto, di una cintura, di armi), la cui superficie è solitamente ricoperta da immagini stilizzate di cervi o di renne. Le pietre-cervo risultano diffuse in Mongolia, nella Cina settentrionale, nel Kazakistan orientale e, soprattutto, nella regione montuosa dell'Altai (la stessa dove sono stati ritrovati i tumuli di Pazyryk), e risalgono a un periodo grosso modo compreso tra la tarda età del Bronzo e i primi secoli dell'età del Ferro (II-I millennio a.C.). Nel corso dei decenni sono state avanzate numerose ipotesi sulla funzione originaria specifica delle pietre-cervo; da ultimo si tende a considerarle come un segno di natura tribale, posto a significare l'acquisizione di terre e l'imposizione di una nuova egemonia, il cervo essendo evidentemente l'animale totemico di riferimento del nuovo popolo conquistatore<sup>786</sup>. Ma di quale popolo si tratta? Non pare possano esserci dubbi riguardo al fatto che ci troviamo qui di fronte all'emergere di una cultura proto-scita, nel momento cruciale di passaggio da un tipo di allevamento relativamente sedentario a uno stile di vita nomadico dedito alla transumanza (le pietre-cervo potrebbero allora forse essere servite originariamente per segnare i luoghi e le tappe principali degli spostamenti di questi antichi pastori)<sup>787</sup>. Benché tentativi siano stati fatti per dimostrare la provenienza medio-orientale e assira del motivo del cervo nell'arte scita, confronti puntuali con le rappresentazioni di cervidi eseguite in Siberia a partire almeno dall'età mesolitica e neolitica – e di cui abbiamo già parlato a proposito delle figure rupestri ritrovate lungo la valle dei fiumi Tom, Angara, Lena e dello Enisej – indicano invece che l'origine del cervo scita va piuttosto ricercata nella tradizione asiatica settentrionale, quella legata all'antico culto dell'alce<sup>788</sup>. Da originario simbolo totemico il cervo scita poté in seguito trasformarsi, con la progressiva dissoluzione del totemismo, nel principale animale guida dello sciamano<sup>789</sup>.

Nella loro espansione verso Occidente gli Sciti portarono senza dubbio con sé, riprodotta innumerevoli volte su una grande varietà di oggetti e manufatti, l'immagine del cervo<sup>790</sup>. Al loro

---

<sup>785</sup> Tchlenova, *Cerf schythe*, p. 61.

<sup>786</sup> Gli etnografi designano con il termine turco-mongolo *tamga* i segni araldici familiari usati dalle popolazioni nomadi per contrassegnare e rivendicare la proprietà di un territorio, di bestiame, oggetti, etc.; cfr. Kouznetsov, Lebedynsky, *Les Alains*, p. 20.

<sup>787</sup> E. Jacobson-Tepfer, *Cultural Riddles: Stylized Deer and Deer Stones of the Mongolian Altai*, in *Bulletin of the Asian Institute* 15 (2001), pp. 33, 51-52, Baumer, *Central Asia*, pp. 157-163.

<sup>788</sup> Jacobson, *Siberian Roots*, p. 76.

<sup>789</sup> Tchlenova, *Le cerf scythe*, p. 62.

<sup>790</sup> Cfr. E.C. Bunker, *Nomadic Art of the Eastern Eurasian Steppes: The Euegen V. Thaw and Other New York Collections*, New Haven-London 2002, soprattutto p. 18; cfr. anche Heizmann, *Hirsch*, pp. 589-590; G.L. Bonora, F. Bosi, *Coronamenti d'asta*, in G.L. Bonora, F. Marzatico (a cura di), *Ori dei principi delle*

ingresso in Europa, tuttavia, la simbologia e il culto del cervo erano già presenti e radicati su una parte assai cospicua del continente, ormai già da parecchi secoli. Non è il caso di passare in rassegna ancora una volta gli svariati ritrovamenti archeologici che testimoniano dell'importanza del rituale e del culto legato alla figura del cervo in Europa fin dal tardo Paleolitico. Basterà qui aggiungere che in Crimea, nei pressi di Sinferopoli, è stata rinvenuta una tomba di cervo risalente con ogni probabilità all'età del Bronzo, ben prima, cioè, dell'arrivo degli Sciti in quella stessa regione intorno al VII secolo a.C.<sup>791</sup> La simbologia del cervo giunta in Europa con gli Sciti trovò qui un terreno disposto ad accoglierla.

Nel VI secolo a.C. gli Sciti del Mar Nero si spinsero ancor più a Occidente, fino a raggiungere la Dobrugia (che prese significativamente il nome di “Piccola Scizia”), dove sottomisero le popolazioni trace che vi risiedevano da tempo<sup>792</sup>. Nel IV secolo a.C. quella stessa regione fu investita da un possente movimento migratorio ad opera di tribù celtiche, le quali entrarono in contatto non soltanto con i Traci ma, verosimilmente, anche con i discendenti di quegli stessi Sciti arrivati là circa due secoli prima. Al IV secolo a.C. risale pure la raffigurazione di Cernunnos del sito di Naquane in Val Camonica: per quell'epoca, dunque, la figura del dio-cervo doveva essersi già formata e definita da parecchio tempo in area celtica ed è più che probabile che essa fosse già parte integrante del bagaglio religioso e culturale di quelle popolazioni che furono coinvolte nelle migrazioni del IV secolo e che si spinsero fino in Tracia. Ma se è vero quello che abbiamo sostenuto fin qui, e cioè che il culto del cervide praticato in Europa e quello diffuso in Asia derivano da una medesima matrice culturale eurasiatica, allora non potrà sorprendere che proprio su questo terreno Celti e Sciti abbiano trovato un punto di contatto che potremmo quasi definire inevitabile<sup>793</sup>.

20.

La prova di questo contatto potrebbe essere fornita dal famoso calderone di Gundestrup, ritrovato nel 1891 in una palude dello Himmerland, la parte più settentrionale della penisola dello Jutland, in Danimarca<sup>794</sup>. Nonostante il luogo del suo ritrovamento, gli studiosi sono in genere concordi nel

---

*steppe. Collezioni dai Musei dell'Ucraina*, Milano 2007, pp. 236-241; Schneeweiss, *Hirschkult*, p. 185; Bérczi, *Scythian Art*, pp. 10-24.

<sup>791</sup> Tchlenova, *Cerf scythe*, p. 57.

<sup>792</sup> Sugli scambi culturali tra Sciti e Traci nell'area danubiana, cfr. D. Braund, *Thracians and Scythians: Tensions, Interactions and Osmosis*, in J. Valeva, E. Nankov, D. Graninger (eds.), *A Companion to Ancient Thrace*, Chichester 2015, pp. 352-365, che definisce il Danubio «a critical boundary between Thrace and Scythia» e la presenza scita a sud del fiume «considerable and sustained» (p. 354).

<sup>793</sup> Bartosiewicz, Choyke, Reynolds, *Antler Use*, pp. 202-203.

<sup>794</sup> La bibliografia sul calderone di Gundestrup è considerevole; cfr., tra gli altri, Olmsted, *Gundestrup Cauldron*; R. Hachmann, *Gundestrup – Studien. Untersuchungen zu den spätkeltischen Grundlagen der frühgermanischen Kunst*, in *Bericht der römisch-germanischen Kommission* 71/2 (1991), pp. 565-903; F.

ritenere il calderone il prodotto di una popolazione celta, anche se l'area di fabbricazione è stata alternativamente ricercata, per motivi stilistici e iconografici, ora nella Gallia settentrionale, ora nelle regioni danubiane<sup>795</sup>. Ultimamente, tuttavia, si tende a considerare questa seconda possibilità come la più plausibile e, in particolare, si è voluto riconoscere con buone argomentazioni proprio nell'area della Tracia al confine tra Romania e Bulgaria la zona d'origine del calderone di Gundestrup – ovvero là dove gli Sciti provenienti dal Mar Nero si erano insediati nel corso del VI secolo a.C., amalgamandosi con la popolazione locale. La data proposta per il calderone di Gundestrup è compresa tra il II e il I secolo a.C.: se così fosse, la sua realizzazione potrebbe allora essere legata agli Scordisci, una tribù di origine celta che all'inizio del III secolo a.C. prese parte alla grande spedizione in Grecia e venne sconfitta a Delfi nel 279; ritiratasi, si stabilì in Tracia dove entrò in stretto contatto con la tribù trace dei Triballi, con la quale combatté contro Roma fino alla sconfitta definitiva nei primi decenni del I secolo a.C.<sup>796</sup> Da questa unione di Celti e di Traci potrebbe forse essere scaturito il calderone di Gundestrup: se infatti i soggetti rappresentati rimandano verosimilmente a un ambito culturale celtico, la tecnica di realizzazione, i materiali impiegati e lo stile assolutamente peculiare sembrano confermare una provenienza tracio-orientale. Come poi il calderone abbia raggiunto le paludi dello Jutland si può solo cercare di indovinare: commercio, razzia, migrazioni. L'area trace abitata dagli Scordisci venne coinvolta, intorno al 118 a.C., nei rivolgimenti legati alle incursioni dei Cimbri, un popolo germanico con sede nell'area danese. Che proprio a loro si debba il ritrovamento del calderone nella penisola dello Jutland è più di una ipotesi: esso potrebbe essere stato acquisito per tramite di scambi diplomatici o per razzia e in seguito riportato in patria, dove venne probabilmente fatto oggetto di un rito sacrificale – come

---

Falkenstein, *Anmerkungen zur Herkunftsfrage des Gundestrup-Kessels*, in *Prähistorische Zeitschrift* 79 (2004), pp. 57-88; S. Nielsen et al., *The Gundestrup Cauldron: New Scientific and Technical Investigations*, in *Acta Archaeologica* 76 (2005), pp. 1-58; H. Peter-Röcher, *Der Silberkessel von Gundestrup. Ein Zeugnis keltischer Religion?*, in *Offa. Berichte und Mitteilungen zur Urgeschichte, Frühgeschichte und Mittelalterarchäologie. Von Sylt bis Kastanas. Festschrift für Helmut Johannes Kroll* 69/70 (2012/2013), pp. 189-199, con bibliografia.

<sup>795</sup> Ginzburg, *Storia notturna*, p. 195; Peter-Röcher, *Silberkessel von Gundestrup*, p. 192.

<sup>796</sup> Sui contatti tra Celti e Traci nell'area danubiana, cfr. O.-H. Frey, *Zu den 'Ostkontakten' der frühen keltischen Kunst*, in A. Avram, M. Babes (éd.), *Civilisation grecque et cultures périphériques: hommage à Petre Alexandrescu à son 70e anniversaire*, Bucarest 2000, pp. 60-67; N. Theodossiev, *Celtic Settlement in North-western Thrace During the Late Fourth and the Third Centuries BC: Some Historical and Archaeological Notes*, in H. Dobrzanska, V. Megaw, P. Poleska (eds.), *Celts on the Margin. Studies in European Cultural Interaction, 7<sup>th</sup> century–1<sup>st</sup> century AD dedicated to Zenon Wozniak*, Krakow 2005, pp. 85-92; D. Džino, *The Celts in Illyricum – Whoever They May Be: The Hybridization and Construction of Identities in Southeastern Europe in the Fourth and Third Centuries BC*, in *Opuscula Archaeologica* 31 (2007), pp. 49-68; J. Anastassov, *The Celtic Presence in Thrace During the 3rd Century BC in Light of New Archaeological Data*, in M. Guštin, M. Jevtić (eds.), *The Eastern Celts: The Communities Between the Alps and the Black Sea*, Koper-Beograd 2011, pp. 227-239; Ch. Pare, *Eastern Relations of Early Celtic Art*, in Id. (Hrsg.), *Kunst und Kommunikation. Zentralisierungsprozesse in Gesellschaften des europäischen Barbarikums im 1. Jahrtausend v.Chr.*, Mainz 2012, pp. 153-178; J. Emilov, *Celts*, in Valeva, Nankov, Graninger, *A Companion to Ancient Thrace*, pp. 366-381.

pare indicare il fatto che esso è stato ritrovato in una palude (luogo tipico per i sacrifici, anche umani, tra le popolazioni germaniche) e smontato. Una semplice notazione linguistica avvalorava ulteriormente l'ipotesi che il calderone di Gundestrup vada connesso in qualche modo alle vicende dei Cimbri: la regione dello Himmerland, nello Jutland, dove è stato ritrovato il calderone, deve infatti il suo nome proprio a questo popolo, considerato che la "H" germanica corrisponde qui alla "C" romana: lo Himmerland è dunque la terra dei Cimbri<sup>797</sup>.

Su una delle placche d'argento che costituivano la struttura del calderone di Gundestrup si trova forse la più celebre di tutte le rappresentazioni del dio-cervo Cernunnos (fig. 28). Il dio è rappresentato nella posa consueta, seduto a terra con le gambe incrociate<sup>798</sup>, e riunisce tutti gli attributi che abbiamo visto ripetersi con regolarità nelle sue raffigurazioni: oltre ai palchi cervini, il Cernunnos di Gundestrup mostra di avere un *torques* intorno al collo e un altro stretto nella mano destra; nella mano sinistra tiene invece il solito serpente dalle corna di montone che, proteso in avanti, pare sussurargli qualcosa all'orecchio; dall'altro lato, anch'esso colto in un atteggiamento di grande confidenza nei confronti del dio, è raffigurato un cervo, dalle corna pressoché identiche a quelle di Cernunnos. Intorno si trovano poi altri animali, tra i quali due tori, un cinghiale, un cane. È stato osservato che Cernunnos appare qui rappresentato nella funzione di "Signore degli animali" e, come tale, sembra possedere dei tratti che lo avvicinano alla figura di Orfeo, il mitico cantore proveniente – non a caso – dalla Tracia, che grazie alla sua musica era in grado di esercitare una sorta di dominio assoluto sulla natura e sugli uomini; ma le foglie di edera che sembrano spuntare dalle corna di Cernunnos e del cervo al suo fianco richiamano contemporaneamente il mito di Dioniso. I riferimenti a Orfeo e a Dioniso non sembrano casuali: la scena appare infatti come sospesa in una calma allucinata, e non ha forse torto chi pensa di poter decifrare nel volto e nell'atteggiamento di Cernunnos (gli occhi chiusi, la bocca semi-aperta) l'indizio di una concentrazione psichica volta all'ottenimento dell'estasi sciamanica<sup>799</sup>.

Gli Sciti praticavano sicuramente rituali di tipo sciamanico<sup>800</sup> ed è più che probabile – dopo quanto abbiamo visto – che la simbologia cervina svolgesse in essi un ruolo non secondario. Il ruolo di

---

<sup>797</sup> Cfr. F. Kaul, *The Gundestrup Cauldron – Thracian, Celtic or Both?*, in Id., I. Marazov, J. Best, N. de Vries, *Thracian Tales on the Gundestrup Cauldron*, Amsterdam 1991, pp. 36-42; M.J. Green, *The Gods and the Supernatural*, in Ead., *The World of the Celts*, pp. 468-470.

<sup>798</sup> Su questa particolare posa a gambe incrociate e sulla sua probabile origine orientale, cfr. Pray Bober, *Cernunnos*, pp. 22-25; W. Ney, *Cernunnos in Mainz? Zur Deutung einer gallo-römischen Sitzstatue aus Mainz-Hechtsheim*, in *Berichte zur Archäologie in Rhein Hessen und Umgebung* 8 (2015), pp. 9-18.

<sup>799</sup> Kaul, *Gundestrup Cauldron*, pp. 34-35.

<sup>800</sup> Sull'esistenza di rituali sciamanici presso gli Sciti, cfr. K. Meuli, *Scythica*, in Id., *Gesammelte Schriften*, pp. 818-824; J.-P. Roux, *L'Asie centrale. Histoire et civilisations*, Paris 1997, p. 59; Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 188-189; Id., *Gli Europei scoprono (o riscoprono) gli sciamani*, in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano 2006, pp. 110-111. Secondo J.-P. Roux, *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris 1984,

mediatore tra il mondo dei vivi e quello degli spiriti (o dei morti), gli attributi ctoni che rimandano a un ambito di fertilità e abbondanza<sup>801</sup>: non c'è da stupirsi che proprio Cernunnos compaia sul calderone di Gundestrup nelle vesti di uno sciamano.

Un'altra considerazione potrà forse servire a corroborare questa ipotesi. In effetti, nella stessa placca del calderone in cui è raffigurato Cernunnos, in aggiunta agli animali che già abbiamo visto, compare un altro particolare, a prima vista piuttosto bizzarro: un uomo, di dimensione ridotte rispetto al dio, che cavalca un delfino. Il possibile significato di questa immagine sembra esulare completamente dal contesto della scena; ma, dopo quanto abbiamo detto, si può avanzare un'ipotesi anche su questo punto assai controverso: l'artista ha cioè voluto raffigurare, servendosi di un linguaggio iconografico desunto, molto probabilmente, da un contesto greco (Eros o Arione di Metimna a dorso del delfino), l'anima del dio-sciamano, staccatasi dal corpo, nel suo viaggio estatico verso l'aldilà<sup>802</sup>.

## 21.

Il percorso è stato piuttosto lungo ma forse non inutile. Le mascherate animalesche per l'inizio del nuovo anno vanno collocate al termine di una lunga storia, nata dai riti propiziatori di un'antica cultura della caccia: a mano a mano che nuovi sistemi economici e sociali facevano la loro comparsa, si modificarono anche le esigenze espresse dai vecchi rituali, in modo tale che una

---

p. 67, «il est certain que si les Scythes ont connu le chamanisme, tous les autres nomades des steppes ont dû le connaître aussi».

<sup>801</sup> Cfr. Heising, *Kelsterbach*, p. 308; Martin-Kilcher, *Brunnenfüllung*; Reis, *Brunnenverfüllung*, pp. 91-95.

<sup>802</sup> I. Marazov, *A Structural Iconographic Analysis of the Gundestrup Cauldron*, in *Thracian Tales*, p. 64; R.J. Wallis, *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*, London-New York 2003, pp. 120-121. Si è soliti parlare, a proposito della particolare concezione dell'anima in sistemi di credenze a base sciamanica, di una sorta di dualismo, di una distinzione cioè tra un'anima vitale o "anima-soffio" (*Lebensseele* o *Atemseele*) e un'anima libera o "anima-ombra" (*Freiseele* o *Schattenseele*). La perdita di quest'ultima da parte del paziente è la causa principale della malattia (anche se non l'unica: a volte la malattia può essere provocata dall'intrusione, nel corpo del paziente, di uno spirito o di un oggetto); ed è sempre l'anima libera dello sciamano che, allontanandosi dal corpo quando questi si trova in stato di trance, compie il viaggio nel mondo degli spiriti (per recuperare l'anima smarrita del malato, comunicare con gli spiriti della foresta, entrare in contatto con le anime dei morti, etc.). Il viaggio dell'anima durante l'estasi sciamanica non andrà comunque mai in alcun modo confuso con uno stato di possessione o di semi-possessione: lo sciamano, infatti, non è mai un posseduto. La differenza tra la possessione spiritica (tipica, ad esempio, delle religioni animiste dell'Africa) e l'estasi dello sciamano siberiano è d'altronde evidente (cfr. M. Perrin, *Le chamanisme*, Paris 1995, p. 89): chi è posseduto perde completamente contatto con la propria personalità e individualità; egli è un'altra cosa, diventa cioè un semplice strumento nelle mani degli spiriti e, una volta tornato in sé, non può ricordare quello che è avvenuto, in quanto egli era del tutto assente a sé e al mondo e, insomma, era un altro. L'estasi sciamanica, al contrario, non si configura mai in questo modo: lo sciamano rimane sempre un fattore attivo e consapevole, sia che durante il viaggio la sua anima conservi la sua forma originaria, sia che assuma quella dello spirito adiutore (un pesce, un cervo, un orso etc.). In ogni caso, durante l'estasi l'anima libera dello sciamano rimane sempre presente a se stessa (cfr. I., Paulson, *Die Religionen der nordasiatischen (sibirischen) Völker*, in A. Hultkrantz, Id., K. Jettmar, (Hrsg.), *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis*, Stuttgart 1962, pp. 114, 130).

divinità cervina legata originariamente all'ambito venatorio poté estendere il suo controllo sul mondo agricolo-pastorale e, di lì, su quello dei morti.

Sul bassorilievo di Reims, come già si è detto, Cernunnos è rappresentato nella consueta posa a gambe incrociate; ai suoi lati si trovano due figure classicheggianti, Apollo e Mercurio. Dal grosso sacco che il dio tiene nel suo grembo fuoriesce una cascata di monete da cui, nella parte inferiore del bassorilievo, sembrano abbeverarsi un cervo e un toro (fig. 29). È possibile che qui venga espressa, nella maniera più esplicita possibile, la doppia vocazione – agricola e venatoria – che la figura di Cernunnos andò acquisendo nel corso del tempo. A questa doppia vocazione si può forse ricollegare anche la presenza, nei riti delle calende di gennaio, di maschere di animali, come quelle di *vitulae* e *caprae*<sup>803</sup>. È un'ipotesi ragionevole; e a questo proposito andrà aggiunto che la duplice vocazione di Cernunnos pare in un certo senso risolvere le componenti di quella marcata contrapposizione tra cultura del cervo e cultura del toro che abbiamo visto definirsi a partire dall'età neolitica e, in alcuni casi (come nella tradizione epica irlandese), conservarsi in forme piuttosto riconoscibili nel corso dei secoli.

L'associazione con la fertilità dischiuse a Cernunnos le vie sotterranee al mondo dei morti. Le anime dei morti, «ambigui dispensatori di prosperità»<sup>804</sup>, erano spesso rappresentate come animali; il tempo fissato per il loro periodico ritorno sulla terra era generalmente il solstizio d'inverno: i travestimenti da animali, in particolare quelli da cervo e da giovenca, potevano dunque avere il significato di riti della fertilità, riti praticati in concomitanza con il solstizio invernale<sup>805</sup>. Col tempo sarebbero stati inglobati nei festeggiamenti per l'inizio del nuovo anno, ma è lecito supporre che essi abbiano mantenuto in parte il loro antico significato. La figura di Cernunnos e la simbologia cervina a lui collegata non si ridussero mai, almeno fino al Medioevo, a puri e semplici fossili privi di riscontro nell'immaginario religioso<sup>806</sup>. Questo fu certo possibile, oltre che per la straordinaria

---

<sup>803</sup> J. de Vries, *I Celti* (trad. it.), Milano 1982, pp. 138-139; cfr. anche E. Krüger, *Stier und Hirsch aus einem frühromischen Brandgraben von Kreuznach*, in *Germania* 23 (1939), pp. 251-262.

<sup>804</sup> Ginzburg, *Storia notturna*, p. 165.

<sup>805</sup> *Ibid.*

<sup>806</sup> In una lettera indirizzata a un certo Ehfrid, il vescovo di Sherborne e abate di Malmesbury, Aldelmo (m. 709), incoraggia il suo interlocutore a usare le conoscenze per il bene dei suoi connazionali e della religione cristiana (*Ep. ad Ehfridum*, ed. R. Ehwald, MGH AA 15, pp. 488-489). Sebbene il passaggio che qui ci interessa sia scritto in un latino manieristico ai limiti della comprensibilità, sembra comunque che Aldelmo faccia riferimento a dei *fana* nei quali erano venerati *ermula cervulusque* [oppure: *ermula cervulique*]; al loro posto sono ora sorti *discipulorum gurgustia* (case di missionari? monasteri?) e *almae oraminum aedes*. Il termine *ermula* è ben attestato dai codici e non pare possa essere emendato facilmente: si tratta forse di un'*hermula*, una piccola erma? (cfr. Cass., *Var.* 3.51). Può darsi che la propensione di Aldelmo a ricercare un linguaggio prezioso e involuto lo abbia spinto a preferire questo sostantivo, rarissimo, al più comune *statua*: se così fosse, potremmo forse essere davanti a una sorta di endiadi, la "statua del cervo" (cfr. Arbesmann, *Cervuli*, p. 103: «It is quite evident that Aldhelm is speaking ... of a cult which had once been paid in some shrines to the deer, or to a deer-shaped deity»). Templi dedicati a Cernunnos sono attestati in Gallia, cfr. Baigl, Vernou, *Un nouveau Cernunnos*.

efficacia evocativa e per la gravidanza simbolica dei rituali connessi al culto del cervo, anche e soprattutto per l'incontro, avvenuto a più riprese, tra gli abitanti dell'Europa e le popolazioni provenienti dallo spazio centro-asiatico, nelle quali il culto del cervide aveva una parte fondamentale.

Allo stesso tempo, l'"autoctonia" europea di Cernunnos e, insieme, la continuità innegabile di certe forme rituali incontrate sul continente a partire almeno dall'età mesolitica vanno riconosciute<sup>807</sup>. Le particolari maschere, di cui già abbiamo discusso, ricavate dalla calotta cranica di cervi, per analogia richiamano le maschere da cervo che dovevano essere impiegate in occasione dei travestimenti delle calende di gennaio. Una certa continuità tra questi travestimenti rituali lontanissimi nel tempo è suggerita da un ritrovamento archeologico estremamente significativo, databile a un periodo successivo alla conquista romana della Gallia. Nel santuario di Digeon (dipartimento della Somme, nella Francia nord-orientale) sono stati ritrovati i resti del cranio di una decina di cervi, i quali dovettero probabilmente servire per la fabbricazione di maschere del tipo che conosciamo bene. Se così fosse – e gli indizi di cui disponiamo paiono confermarlo<sup>808</sup> – avremmo qui la prova di un *continuum* rituale di eccezionale stabilità e durata. Sempre in quest'area, poi, sono state ritrovate qualche anno fa ben quattro sepolture contenenti ciascuna il cadavere di un cervo, provvisto di palchi. La presenza in una di queste fosse di un piccolo vaso di ceramica (risalente quasi sicuramente al II sec. d.C.) e posizionato tra i palchi dell'animale ci conferma che siamo qui davanti a un contesto sacrale<sup>809</sup>. Dei pozzi sacrificali (*Opferschächte*, *puits rituels*) contenenti palchi o interi cadaveri di cervi ritrovati lungo il *limes* renano e risalenti al II-III sec. d.C. si è già detto<sup>810</sup>.

---

<sup>807</sup> Wunn, *Religionen*, p. 386.

<sup>808</sup> Sui resti del santuario di Digeon, cfr. P. Méniel, *Chasse et élevage chez les Gaulois (450-52 av. J.C.)*, Paris 1987, p. 125. Sull'interpretazione dei resti come maschere per rituali propiziatori, cfr. Green, *Animals in Celtic Life*, p. 63.

<sup>809</sup> F. Poplin, *Les cerfs harnachés de Nogent-sur-Seine et le statut du cerf antique*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 140/1 (1996), pp. 393-421. Tutti e quattro i cervi, inoltre, sono stati abbattuti nel pieno delle forze (si trattava di esemplari maschi di circa cinque anni di età) e le loro corna sono state in parte segate, forse per adattare i corpi alla sepoltura o forse (ma le due ipotesi non si escludono a vicenda) per procurarsi il materiale per la fabbricazione di amuleti; in ogni caso, come suggerisce Poplin, p. 411, «il semble qu'on ait choisi de jeunes dix cors et qu'on les ait ensuite sacrifiés».

<sup>810</sup> Andrà poi qui ricordato il ritrovamento di un tesoretto nell'area della *City* di Londra sotterrato verso la fine del IV sec. d.C. in corrispondenza di una fonte, e il cui carattere rituale è chiaramente riconoscibile dalla presenza, sopra gli oggetti preziosi, dei resti di un giovane cervo privi di segni di macellazione (cfr. J. Gerrard, *Wells and Belief Systems at the End of Roman Britain: A Case Study from Roman London*, in Lavan, Mulryan, *Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, pp. 551-572, soprattutto pp. 565-568: «The deer seems to have been aged between 4-5 months at its death, and if (as is normal today) the deer was born in May or June, this would suggest that the hoard was placed in the well during the autumn. Autumn is important in agricultural societies as the turn of the year, a time after the crops have been harvested and before the descent into winter has begun. It is thus tempting to suggest that the deposition of the hoard may

22.

Ancora fino alla tarda età romana, dunque, il cervo continuò a conservare uno *status* assai particolare, dovuto principalmente al ruolo che la sua complessa simbologia ancora ricopriva all'interno di importanti riti di passaggio (quello tra il vecchio e il nuovo anno, o tra questo e l'altro mondo) o in cerimonie propiziatorie di abbondanza e prosperità. Si tratta di rituali che, come abbiamo visto, ricorrono con una certa frequenza in ambito di popolamento celtico e – in misura minore – germanico, e che dovettero inoltre risentire con forza l'influsso proveniente da territori situati più a oriente: dalla Tracia, dalla Scizia, dall'Asia centrale.

È possibile, del resto, che l'arrivo di nuove popolazioni centro-asiatiche nel corso del IV e V secolo d.C. abbia contribuito a rafforzare questa simbologia: in effetti, sembra che anche tra gli Unni il simbolismo del cervo avesse un ruolo importante. Lo storico Giordane racconta che gli Unni giunsero in Europa guidati da un animale soprannaturale: durante una battuta di caccia, questo li condusse attraverso le impraticabili paludi della Meotide, aprendo loro le immense pianure della Scizia; ma proprio quando stava per essere raggiunto dai cacciatori, scomparve. L'animale era una cerva<sup>811</sup>.

Secondo Lotte Hedeager l'arrivo degli Unni e la loro permanenza in Europa ebbe un impatto decisivo sulla storia, l'arte e la religione dei popoli germanici: le loro imprese belliche, la vastità del loro impero, la figura semi-divina di Attila sconvolsero a tal punto i precedenti equilibri da condurre a una vera e propria reinvenzione della società germanica: «the impact of the Huns is most clearly seen in the epic poetry of central and northern Europe from this period. Attila and the Huns constitute a fixed point of social remembrance»<sup>812</sup>. Sembra che il dio Odino, sebbene sicuramente

---

have occurred during a particular significant religious festival like Samhain or the autumnal equinox. ... the horad's deposition was part of a complex belief system whose origins can be traced back into the Iron Age».

<sup>811</sup> Jord., *Get.* 24.123-5; Proc., *BG* 4.5; cfr. Roux, *Faune et flore sacrées*, pp. 131-135. Per un'interpretazione della cerva come antico animale totemico degli Unni (alla stregua del cervo per gli Sciti), cfr. A. Alföldi, *Die theriomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen*, Berlin 1931, pp. 406-412. Alföldi propone altresì, come ulteriore interpretazione, quella di considerare la leggenda come la rielaborazione di *zwei verschiedene gentile Einheiten*, la cerva in qualità di rappresentante della *Stammesmutter*, il cacciatore dello *Stammesvater*; la loro sintesi avrebbe fornito il nucleo originario del popolo unno. Si noti che questa dicotomia potrebbe in parte spiegare la diarchia tipica del sistema di potere unno prima dell'istituzione della monarchia attilana, cfr. T. Schäfer, *Untersuchungen zur Gesellschaft des Hunnenreiches auf kulturanthropologischer Grundlage*, Hamburg 1998, p. 264. Va altresì considerato, tuttavia, che il motivo della cerva (in alcuni casi provvista di corna) quale animale "sapiente", guida dell'uomo verso terre sconosciute, tesori, ingressi in altri mondi (tutte rielaborazioni del passaggio nel regno dei morti) è un tema mitico assai diffuso nel contesto eurasiatico: la cerva assolverebbe qui dunque il ruolo di animale psicopompo (cfr. Heizmann, *Hirsch*, pp. 601-602). Questa funzione è resa esplicita in un episodio della saga irlandese di Finn: l'eroe cacciatore insegue un cervo che si rivela essere niente meno che Donn, il re dei morti (cfr. Gricourt, Hollard, *Cernunnos*, p. 126). Sulla donna-cerva come animale guida, cfr. C. Donà, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli 2003, pp. 169-175.

<sup>812</sup> Hedeager, *Iron Age Myth*, p. 194.

già presente nel pantheon germanico, abbia assunto il suo ruolo di divinità suprema in seguito alla sua identificazione con la figura del re unno; in quell'occasione egli acquisì inoltre alcuni tratti indubbiamente sciamanici<sup>813</sup>. Abbiamo già parlato dei bratteati, in particolare dei bratteati di tipo C, che rappresentano Odino in sella a un cavallo e che Karl Hauck ha suggerito essere degli amuleti per la guarigione dell'animale<sup>814</sup>. Ebbene, Hedeager ha fatto notare che in alcuni di questi bratteati il cavallo è raffigurato in un modo alquanto peculiare: con barba e corna (fig. 30). È possibile che questi bratteati raffigurino il viaggio dell'anima così come è vissuto dallo sciamano nelle sue estasi (in questo senso Odino è il dio-sciamano); inoltre, «the bearded and horned creature on the bracteates is a hybrid creature reminiscent of the Scythian ceremonial horse with artificial horns known from the frozen tomb at Pazyryk»<sup>815</sup>.

Agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso, a Pforzen, in territorio alamannico, è stata ritrovata all'interno di una tomba una fibula d'argento con su incisa la più lunga iscrizione runica continentale fino ad ora nota. L'iscrizione e la fibula sono state datate alla seconda metà del VI secolo. Klaus Düwel ha proposto, con buone argomentazioni, che l'iscrizione vada interpretata nel modo seguente: “Aigil e Ailrun hanno maledetto [o condannato] i cervi”. Si tratterebbe qui, secondo Düwel, della dichiarazione di un'avvenuta conversione al cristianesimo e della rinuncia ai riti pagani, probabilmente alle mascherate da cervo<sup>816</sup>. È possibile, tenuto anche conto del fatto che

---

<sup>813</sup> Hedeager, *Iron Age Myth*, pp. 220-222: «Attila and the Huns in fourth and fifth century AD Barbarian Europe amalgamated with Wodan/Wotan/Woden/Woutan, the old pan-Germanic god ... and thus became the paramount god of the Old Norse pantheon in the shape of Odin ...». Sugli elementi sciamanici di Odino, cfr., Th. DuBois, *Nordic Religions in the Viking Age*, Philadelphia 1999, pp. 134-137.

<sup>814</sup> Cfr. cap. 4.

<sup>815</sup> Hedeager, *Iron Age Myth*, pp. 208-209. Si è anche detto (cap. 4) dell'importanza nell'arte germanica del motivo del cavallo con corna di toro: è possibile che sui bratteati le due tradizioni – unno/scita e germanica – si siano in parte sovrapposte e fuse insieme nella realizzazione del cavallo di Odino.

<sup>816</sup> K. Düwel, *Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 3. Lesung und Deutung*, in A. Bammesberger, *Pforzen und Bergakker. Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*, Göttingen 1999, pp. 36-54. Questa particolare formula di *abrenuntiatio diaboli* avrebbe, secondo Düwel, un parallelo stringente nella contemporanea fibula di Nordendorf I, località distante appena 75 km da Pforzen. La fibula sembra dichiarare che “Wodan e Weihedonar [non sono altro che] imbroglioni, incantatori” (sulla fibula di Nordendorf, cfr. K. Düwel, *Runen und interpretatio christiana. Zur religionsgeschichtlichen Stellung der Bügelfibel von Nordendorf I*, in N. Kamp, M. Balzer (Hrsg.), *Tradition al historische Kraft, Interdisziplinäre Forschung zur Geschichte des frühen Mittelalters, Festschrift für Karl Hauck*, Berlin 1982, pp. 78-86; Id., *Runeninschriften als Quellen der germanischen Religionsgeschichte*, in Beck Ellmers, Schier, *Germanische Religionsgeschichte*, pp. 336-364). U. Schwab, *Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 4. Diskussion*, in Bammesberger, *Pforzen*, pp. 55-79, preferisce invece interpretare la fibula non come la testimonianza di una conversione ma come un oggetto dal valore apotropaico e interpreta perciò la scritta con “Aigil e Ailrun hanno sconfitto il serpente acquatico”, con riferimento a qualche mito; l'interpretazione di Düwel andrebbe rifiutata, secondo Schwab, in quanto il cervo si sarebbe già imposto allora come simbolo cristiano; così anche O. Grønvik, *Die Runenschrift von Pforzen*, in W. Heizmann, A. van Mahl (Hrsg.), *Runica Germanica Mediaevalia*, RGA-E Band 37, Berlin-New York 2003, pp. 174-185, secondo cui la scritta della fibula di Pforzen andrebbe interpretata con “Aigil e Ailrun hanno combattuto insieme con il cervo”, e testimonierebbe – come già proposto da Düwel – una conversione al cristianesimo. Tuttavia, che il simbolo del cervo potesse avere, nel VI secolo e in territorio alamannico, un così chiaro

a Basilea, sempre in territorio alamannico, è stata ritrovata all'interno di un cimitero la sepoltura di una cerva associata a quella di un cavallo e di un guerriero e risalente anch'essa al VI secolo. Secondo Laur-Belart e Deonna, la presenza di questa sepoltura si spiega con il ruolo psicopompo associato al cervo nella cultura germanica e con il culto del cervide presso i popoli nomadi dell'Est – come Sciti e Unni. Può darsi che ci troviamo qui a metà strada tra le due tradizioni: «le symbolisme funéraire du cheval e du cervidé, protecteurs et conducteurs du mort dans l'Au-Delà est connu et c'est ce rôle qu'il convient assurément de donner aux animaux de ces tombes»<sup>817</sup>.

Un'ultima considerazione. In un sepolcro rinvenuto a Roussas, a un centinaio di chilometri da Arles – zona, come si ricorderà, dove i travestimenti da cervo erano assai popolari – è stata ritrovata una tegola quadrangolare, risalente alla fine del IV o inizio del V secolo d.C. Sulla tegola è stata incisa la figura di un personaggio a cavallo di uno strano animale. L'iscrizione che accompagna l'immagine chiarisce l'identità del misterioso personaggio: FERA COM ERA, cioè “con la selvaggia Era” (fig. 31). Si tratta verosimilmente di una divinità mortuaria celtica reinterpretata, secondo regole non del tutto chiare, con la dea greca Era<sup>818</sup>. È possibile che in questa figura a

---

significato cristiano, come Schwab e Grønvik suggeriscono, sembra abbastanza improbabile; una prova indiretta di questo potrebbe essere fornita dalla particolare decorazione delle cosiddette *dérivées des sigillés paléochrétiennes* (un tipo di ceramica prodotto in Gallia dal V al VII secolo), che tra i suoi temi decorativi principali ha proprio il cervo. Nonostante alcuni tentativi di interpretare il cervo in chiave cristiana (il cervo assetato del Salmo), la mancanza di altri riferimenti cristiani su questi oggetti «suggests such readings are not plausible. Could not the popularity of the stag on late antique Gallic ceramics instead have more to do with the popularity of the stag as an emblem of the Kalends celebrations?» (Grig, *Kalends*, p. 248). Un'eco di questa popolarità sembra essersi conservata anche negli unici due versi conservati di una poesia tedesca ritrovati in un manoscritto della seconda metà del X secolo e che suonano così: “Il cervo sussurra alla cerva nell'orecchio: Ne vuoi ancora, cerva?” (*Hirez runeta hintun in daz ora wildu noh hinta*). U. Schwab, *Das althochdeutsche Lied 'Hirsch und Hinde' in seiner lateinischen Umgebung*, in N. Henkel, N.F. Palmer (Hrsg.), *Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter. 1100-1500*, Tübingen 1992, pp. 74-122, ha cercato di dimostrare (p. 102) che si tratta di un pezzo «eines (gentazten) Singspieles», il cui carattere allusivamente erotico andrebbe associato a un contesto festivo, legato in origine a mascherate animalesche all'interno di un rito di fertilità (cfr. anche G. Müller, *Studien*, pp. 204-205: «Die kultische Verkleidung als Hirsch muß im keltisch-germanischen Raum zu den bedeutendsten Typen der Tiermaskierung gehört haben. ... Der deutlich erotische Grundzug solcher Hirsch-Maskierung stellt diese in Verbindung zu Fruchtbarkeitskult»). Per una bibliografia esaustiva, cfr. C. Stridde, *Hirsch und Hinde*, in W. Achnitz (Hrsg.), *Deutsches Literatur-Lexikon: Das Mittelalter*, IV, *Lyrik und Dramatik*, Berlin 2012, pp. 62-63.

<sup>817</sup> W. Deonna, *Cervidés et chevaux*, in *Ogam* 9/1 (1957), pp. 6-7; R. Laur-Belart, *Frühes Mittelalter*, in *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte* 43 (1953), p. 113: «Der Kult der Cerviden stand bei den östlichen Reitervölkern der Bronze- und Eisenzeit in höher Übung ... Es scheint mir nicht unmöglich, daß das Hirschgrab von Basel ein letzter Ausläufer solcher östlicher Vorstellungen ist». L'importanza rituale del cervo e del cavallo è testimoniata anche per l'Irlanda altomedievale: all'inizio del XX secolo furono infatti condotte delle ricerche a proposito di un tumulo dell'età del Bronzo situato in prossimità della città di Galway e che si scoprì contenere un'urna cineraria, datata al 1500 a.C. Il tumulo venne tuttavia riutilizzato nel V secolo d.C. per il funerale di una donna, il cui corpo venne posto all'interno insieme con il corpo di un cavallo; circa due secoli dopo il tumulo venne riaperto e di fianco allo scheletro della donna vennero appoggiate le corna di un cervo, cfr. Waddell, *Equine Cults*, p. 8: «The deer antler remains ... were presumably introduced into the burial one if not two centuries later when the significance of woman and horse was evidently still remembered».

<sup>818</sup> Cfr. Ginzburg, *Storia notturna*, pp. 81-82; Salin, *Croyances*, p. 291.

cavallo vada in realtà riconosciuta la dea celtica Epona, divinità – come abbiamo visto – legata al culto dei morti e all'abbondanza e normalmente associata ai cavalli. Ma l'animale che la selvaggia Era della tegola di Roussas cavalca non è affatto un cavallo: il corpo, in effetti, sembra piuttosto essere quello di un volatile, ma la testa, provvista di corna, sembra essere quella di un cervo: per recarsi nell'aldilà non c'era, evidentemente, animale più sicuro.

## Conclusioni

In una pagina famosa de *La montagna magica*, il protagonista Hans Castorp si appresta a scrutare, sotto la guida del consigliere aulico Behrens, i segreti del corpo del cugino Joachim, ospite come lui del sanatorio alpino. Grazie all'uso delle più moderne tecnologie – i raggi X – ciò che normalmente rimane escluso dall'osservazione diretta si rivela allo spettatore con incredibile chiarezza. Ma perché ciò possa avvenire è necessaria l'oscurità più assoluta.

«Prima gli occhi devono abituarsi» diceva nel buio la voce del consigliere aulico. «Le pupille devono diventarci belle grosse come quelle dei gatti, per vedere ciò che vogliamo vedere. Capirà certo anche lei che non possiamo vedere subito bene coi nostri usuali occhi diurni. A tal fine dobbiamo prima di tutto levarci dalla testa il giorno sereno con le sue immagini liete.»

«Si capisce» disse Hans Castorp che si trovava alle spalle del consigliere aulico, e chiuse gli occhi, dal momento che era indifferente tenerli aperti o meno in quel buio pesto come la notte. «Prima dobbiamo lavarci gli occhi con l'oscurità per riuscire a vedere una cosa del genere, questo è evidente. Trovo anzi buono e giusto che prima ci raccogliamo un po', per così dire, in silenziosa preghiera ...».<sup>819</sup>

L'osservazione di pratiche e comportamenti pagani che abbiamo cercato di condurre nelle pagine precedenti ha richiesto un'operazione per certi versi non dissimile da quella prospettata da Hans Castorp. Nel buio «pesto come la notte» che circonda l'esperienza religiosa di donne e uomini non cristiani (o cristiani «in their own sense of the term») nella Gallia tardoantica, ci siamo dovuti anche noi lavare gli occhi con l'oscurità – fuor di metafora, abbiamo cercato di ricostruire partendo da semplici indizi, acceni, o enigmatici ritrovamenti archeologici, un universo assai più complesso di quello frettolosamente tracciato dalle nostre fonti.

Alcune delle soluzioni proposte nel corso di questa ricerca si muovono, necessariamente, nel campo della congettura: per cercare di colmare i vuoti della documentazione abbiamo dovuto fare ricorso a paragoni di tipo etnografico, il cui uso ci è tuttavia parso giustificato nel quadro storico complessivo che siamo andati delineando. Questo quadro risulta, in ogni caso, sufficientemente chiaro: l'immagine che è emersa è quella di una cristianizzazione lenta e difficile dello spazio gallico – soprattutto della sua parte settentrionale, dove con più forza si erano mantenute tradizioni e credenze riconducibili al passato pre-romano e dove l'impatto delle invasioni fu ben altrimenti avvertito rispetto al Meridione mediterraneo; anche qui, tuttavia, l'opera di evangelizzazione della Chiesa dovette scontrarsi con una resistenza silenziosa e tenace.

---

<sup>819</sup> Th. Mann, *La montagna magica*, trad. R. Colorni, Milano 2010 (Berlino 1924<sup>1</sup>), p. 317.

Le pratiche e i comportamenti pagani presenti in Gallia nei secoli tardoantichi rimangono – ovviamente – in larga parte ancora immersi nell’oscurità; ma qualcosa delle dinamiche – dei modi, dei tempi, degli spazi – attraverso cui essi poterono conservarsi e rinnovarsi appare forse un po’ più chiaro al termine di questa *observatio*.

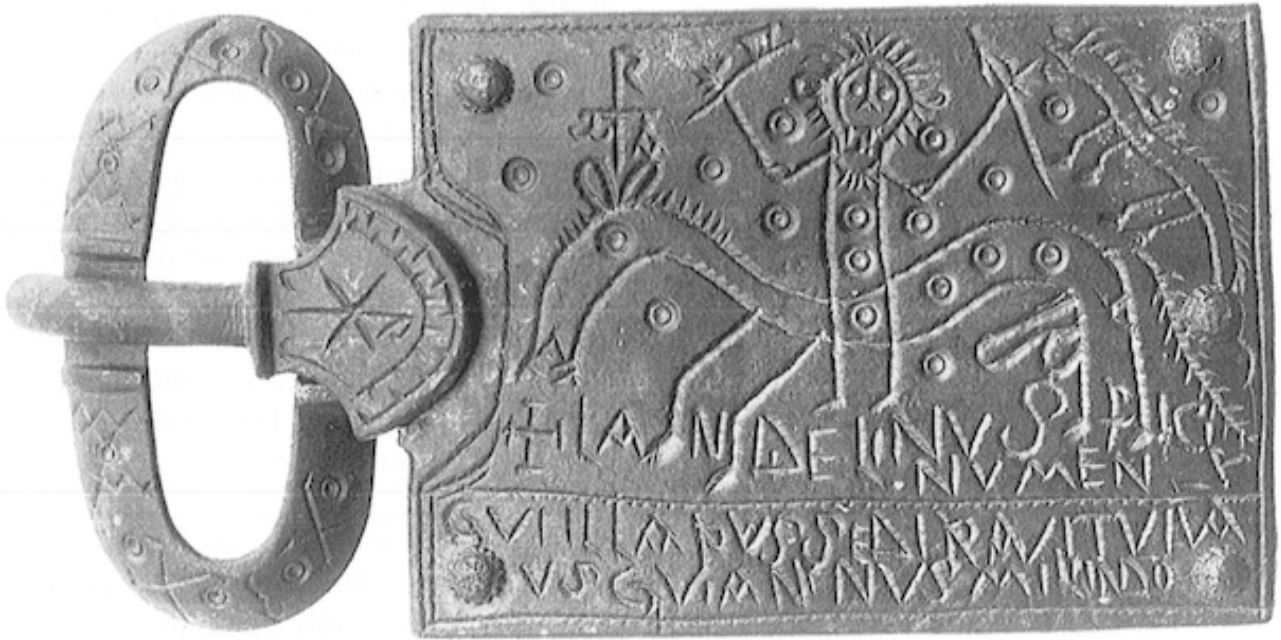


Fig. 1: Fibbia di Landelino (da Gaillard de Sémainville 2003, p. 300)

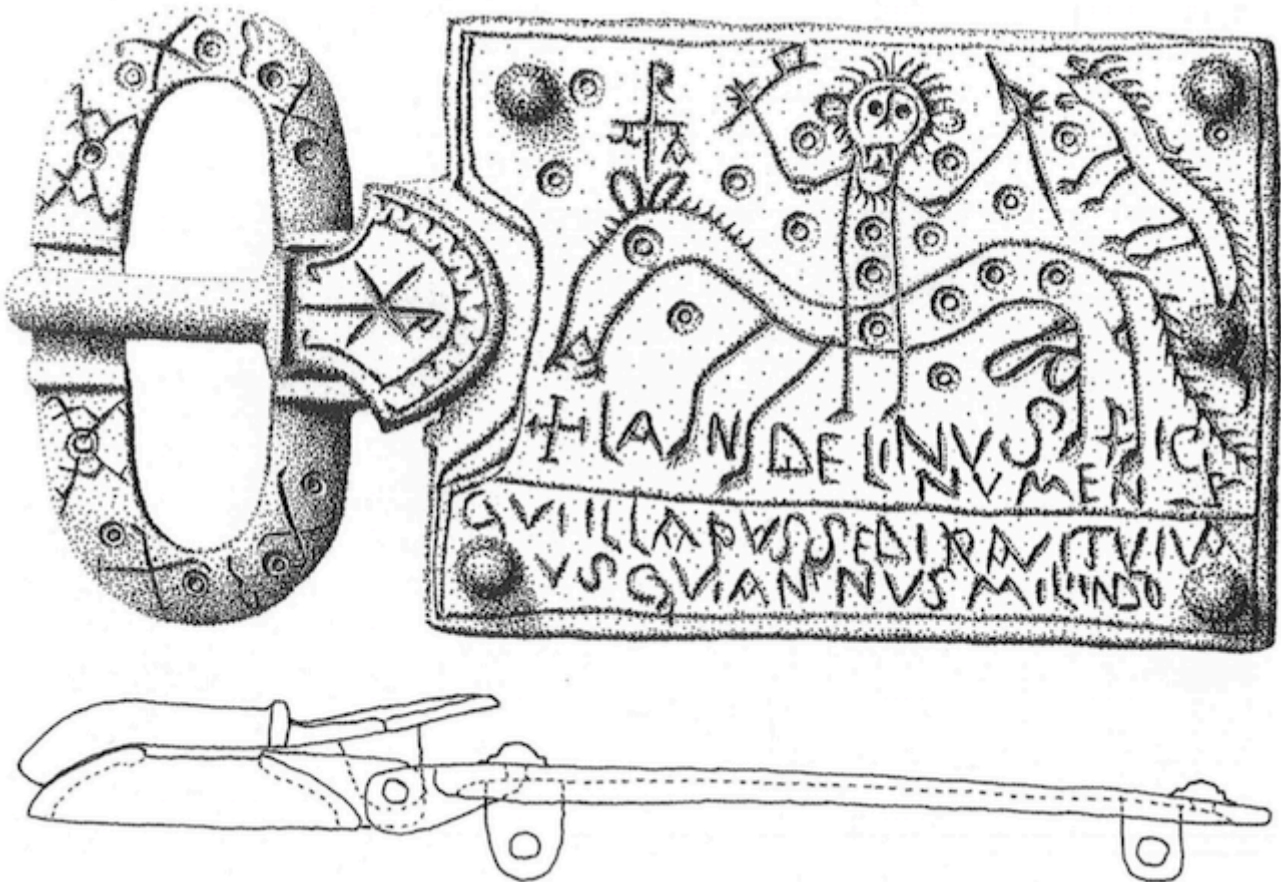


Fig. 2: Fibbia di Landelino, disegno (da Gaillard de Sémainville 2003, p. 303)



Fig. 3: Fibula da Oron-le-Châtel (da Klein-Pfeuffer 1993, nr. 256).



Fig. 4: Fibbia di Landelino, particolare (da Gaillard de Sémainville 2003, p. 304).



Fig. 5: Stele di Niederdollendorf (VI-VII secolo).  
Bonn, Rheinisches Landesmuseum  
(da Terrien 2007, p. 149).



Fig. 6: Cristo di Grésin, Puy-de-Dôme.  
(Da Terrien 2007, p. 150)



Fig. 7: Fodero di Gutenstein, particolare.  
(Da Hedeager, 2011, p. 76).



Fig. 8: Matrice di Torslunda, VII sec. (da de Vries 1957, t. XI).



Figg. 9 e 10: Fodero di Gutenstein, VI-VII secolo, intero e particolare con la croce. Replica dal Römisch-Germanisches Zentralmuseum (RGZ), Mainz. L'originale è conservato al Museo Pusckin di Mosca.

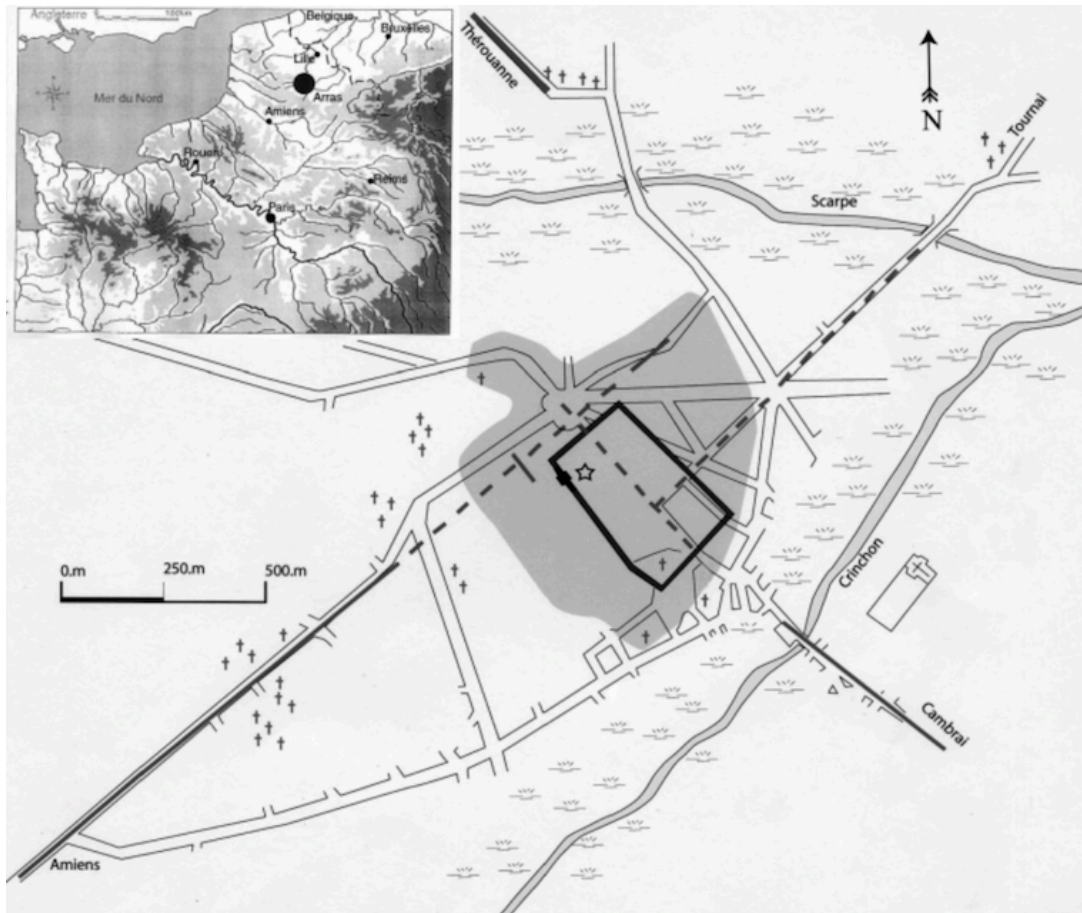


Fig. 11: Santuario germanico di Arras: la sua posizione all'interno della cinta muraria di Arras è indicata dal simbolo della stella (da Jacques 2007).



Fig. 12: Santuario germanico di Arras, disegno ricostruttivo (da Jacques 2007).

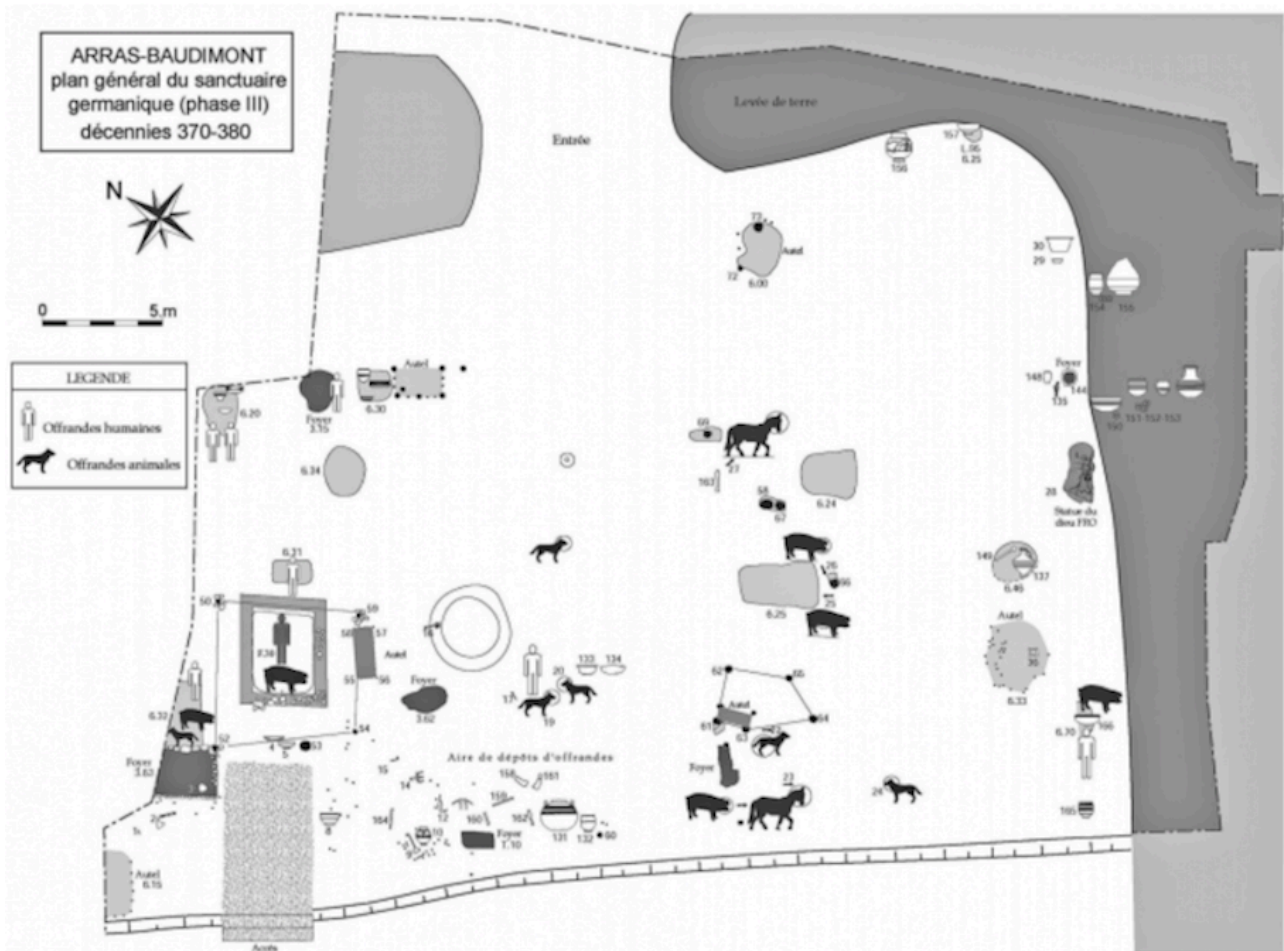


Fig. 13: Pianta generale del santuario germanico di Arras, con indicate le offerte animali e quelle umane (da Jacques 2007).

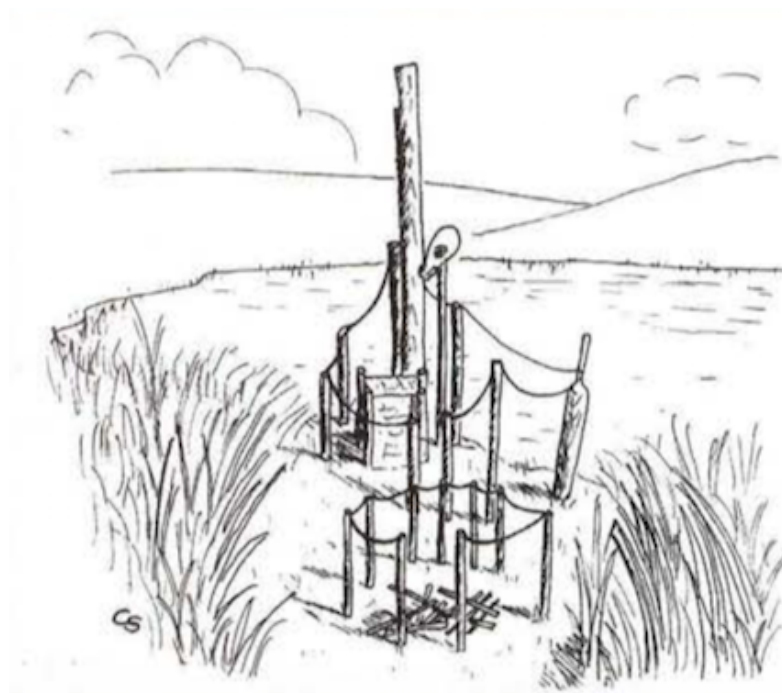


Fig. 14: Oberdorla. Ipotesi di ricostruzione di uno dei santuari (da Schmidt 2004, p. 19).



Fig. 15: Stele di Tjängvide (da Hedeager 2011, pp. 111).



Figg. 16 e 17: Due esemplari di bratteati, tipo C (da Hedeager 2011, p. 208, e Heizmann 2008, p. 720). Si noti la gamba anteriore destra del cavallo del primo bratteato, quella che Odino deve risanare.

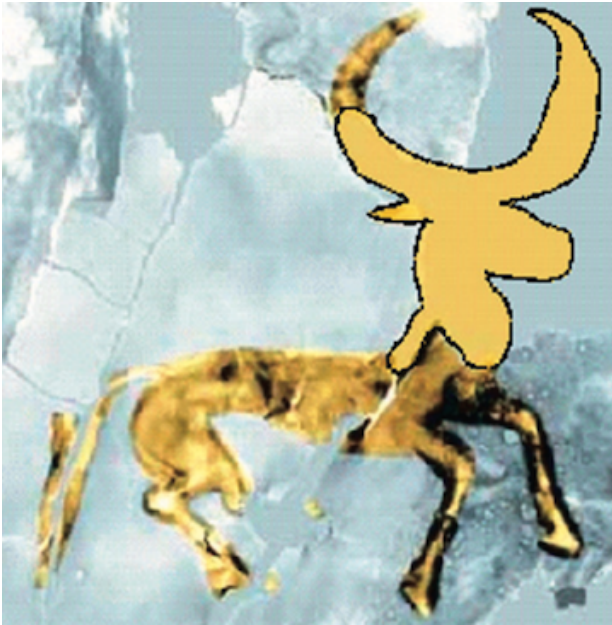


Fig. 18: Cintura di Hagenow (I sec. d.C.).  
Ricostruzione del particolare con il cavallo cornuto  
(da Pesch 2011, p. 10).



Fig. 19: Disegno di un particolare della decorazione  
del corno corto di Gallehus, V sec. d.C. (da Pesch  
2011, p. 12).



Fig. 20: Testa taurina ritrovata nella tomba di Childerico, disegno di J.-J. Chifflet (da Quast 2015, p. 192).



Fig. 21: Cernunnos. *Pilier des Nautes*, I sec. d.C. Parigi, Musée de Cluny.

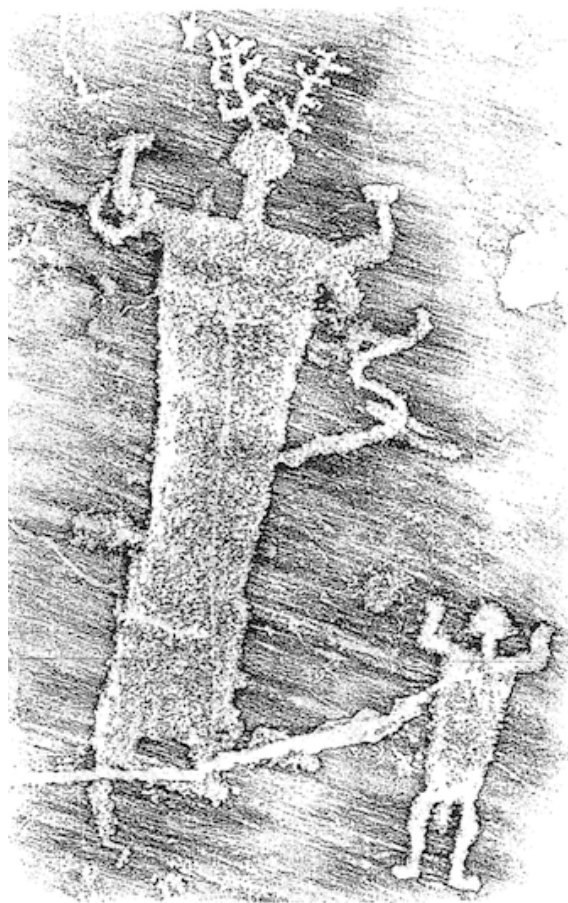


Fig. 22: Cernunnos. Graffito da Naquane, Val Camonica, IV sec. a.C. (da Gebhard 2002, p. 1207).



Fig. 23: Naquane, Val Camonica. Probabile scena di caccia (da Green 1992, p. 64).



Fig. 24: Una delle maschere cervine ritrovate a Star Carr, in Inghilterra (da Conneller 2004, p. 38).



Fig. 25: Petroglifo da Alta, Norvegia, 4000-2000 a.C. Scena di resurrezione dell'alce (da Giemsch 2015, p. 99).



Fig. 26: Maschera con corna cervine ritrovata su uno dei cavalli sepolti nel tumulo di Pazyryk, nell'Altai, IV-III sec. a.C. San Pietroburgo, Museo dell'Hermitage (da Pearson 2017, p. 2).



Fig. 27: Scultura lignea da Changsha (capoluogo della provincia dello Hunan, Cina), IV-III sec. a.C. Londra, British Museum.



Fig. 28: Calderone di Gundestrup, placca di Cernunnos. Copenaghen, Nationalmuseet (da Fath 2011, p. 40).



Fig. 29: Cernunnos con Apollo e Mercurio. Si noti il sacco di monete da cui sembrano abbeverarsi il toro e il cervo ai piedi della divinità. Reims, Musée Saint-Rémi (da Pray Bober 1951, p. 35).



Fig. 30: Bratteato di tipo C, con raffigurazione di cavallo con barba e corna (da Heizmann 2008, p. 695).



Fig. 31: Tegola di Roussas (Delfinato), fine IV-inizio V sec. d.C (da Ginzburg 1989, tav. 1).

## Bibliografia

### Abbreviazioni:

- AASS *Acta Sanctorum quotquot toto urbe coluntur*, 68 voll., Antwerp-Brussels 1643-1940.
- CAH *The Cambridge Ancient History*. Vol. XIII: *The Late Empire, A.D. 337-425*, ed. by Av. Cameron, P. Garnsey (1998); vol. XIV: *Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, ed. By Av. Cameron, B. Ward-Perkins, M. Whitby (2000).
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1886–
- HDA H. Bächtold-Stäubli (Hrsg.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, 10 voll., Berlin-New York 1987 (rist. dell'ed. Berlin-Leipzig 1927-1942).
- MGH *Monumenta Germaniae Historica*, Hannover, München, Berlin 1819–
- AA *Auctores antiquissimi*, 15 voll., 1877-1919.
- LL *Leges nationum Germanicarum*, 1869–
- Cap. *Capitularia regum Francorum* 2 voll., 1883-1897.
- SRM *Scriptores rerum Merovingicarum*, 7 voll., 1884-1920.
- PG J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, 167 voll., Paris 1857-1866.
- PL J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, 221 voll., Paris 1844-1855, 1862-1864.
- PLRE J.R. Martindale (ed.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 3 voll., I: *A.D. 260-395*; II: *A.D. 395-527*; III: *A.D. 527-640*, Cambridge 1971, 1980, 1993.
- RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, 27 voll., Stuttgart 1950–
- RGA *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Zweite, völlig neu bearbeitete und stark erweiterte Auflage, 35 voll., Berlin-New York 1972-2008.

Il testo dei canoni dei concili è quello stabilito dall'edizione *Concilia Galliae A. 314 – A. 506* cura et studio C. Munier, Turnholti 1963; *A. 511 – A. 695* cura et studio C. de Clercq, Turnholti 1963, traduzione francese in *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle, introduction, traduction et notes par J. Gaudemet*, Paris 1977; *Les canons des Conciles mérovingiens (VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles), introduction, traduction et notes par J. Gaudemet et B. Basdevant*, 2 voll., Paris 1989.

Delle opere antiche si è dato conto dell'edizione critica là dove è parso necessario.

- ABEGG, A., *Orte der Toten. Nachbestattungen der Römischen Kaiserzeit in eisenzeitlichen Grabhügeln*, in W.-R. Teegen et al. (Hrsg.), *Studien zur Lebenswelt der Eisenzeit. Festschrift für Rosemarie Müller*, RGA-E Band 53, Berlin-New York 2006, pp. 265-278.
- ALFÖLDI, A., *Die theriomorphe Weltbetrachtung in den hochasiatischen Kulturen*, Berlin 1931.
- *Rhein und Donau in der Römerzeit*, in *Jahresbericht – Gesellschaft pro Vindonissa 1948/49*, pp. 5-21.
- *Der iranische Weltriase auf archäologischen Denkmälern*, in *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte* 49 (1949-1950), pp. 17-34.
- ALIMONTI, T., *Struttura, ideologia ed imitazione virgiliana nel De mortibus boum di Endelechio*, Torino 1976.
- ALTHEIM, F., *Geschichte der Hunnen, I: Von den Anfängen bis zum Einbruch in Europa*, Berlin 1969<sup>2</sup>.
- ALTJOHANN, M., *Cernunnos?*, in TERNES, ZINSER 2002, pp. 149-180.
- *Cernunnos-Darstellungen in den gallischen und germanischen Provinzen*, in NOELKE, SCHNEIDER, NAUMANN-STECKNER 2003, pp. 67-79.
- AMAND, M., *De Gallo-Romeinse tumuli*, Tongeren 1985.
- *La réapparition de la sepulture sous tumulus dans l'Empire romain*, in *L'Antiquité classique* 56 (1987), pp. 162-182.
- AMENT, H., *Merowingische Grabhügel*, in W. Schlesinger (Hrsg.), *Althessen im Frankenreich*, Sigmaringen 1975, pp. 63-93.
- AMORY, P., *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge 1997.
- ANASTASSOV, J., *The Celtic Presence in Thrace During the 3rd Century BC in Light of New Archaeological Data*, in M. Guštin, M. Jevtić (eds.), *The Eastern Celts: The Communities Between the Alps and the Black Sea*, Koper-Beograd 2011, pp. 227-239.
- ANDRÉE, R., *Scapulimantia*, in B. Laufer (ed.), *Anthropological Papers in Honour of Franz Boas*, New York 1906, pp. 143–165.
- ANNAERT, R., et al. (eds.), *The Very Beginning of Europe? Cultural and Social Dimensions of Early-Medieval Migration and Colonisation (5<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> century)*, Brussels 2012.
- ARBESMANN, R., *The 'cervuli' and 'anniculae' in Caesarius of Arles*, in *Traditio* 35 (1979), pp. 89-119.
- ARBOGAST, R.-M. et al., *Le cerf et le chien dans les pratiques funéraires de la seconde moitié du Néolithique du nord de la France*, in *Anthropozoologica* 3 (1989), pp. 37-42.
- ARCE, J., *Frontiers of the late Roman Empire: Perceptions and realities*, in POHL, WOOD, REIMITZ 2001, pp. 5-13.
- ARMSTRONG, G., WOOD, I.N. (eds.), *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout 2000.
- ARNOLD, B., *Beasts of the Forest and Beasts of the Field: Animal Sacrifice, Hunting Symbolism, and the Master of Animals in Pre-Roman Iron Age Europe*, in COUNTS, ARNOLD 2010, pp. 193-210.
- ARNOLD, B., COUNTS, D.B., *Prolegomenon: The Many Masks of the Master of Animals*, in COUNTS, ARNOLD 2010, pp. 9-24.
- ARNOLD, J.J., *Theoderic and the Roman Imperial Restoration*, New York 2014.
- AUBRUN, M., *La paroisse en France des origines aux XV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1986.
- AUDIN, P., *Césaire d'Arles et le maintien de pratiques païennes dans la Provence du VI<sup>e</sup> siècle*, in *La patrie gauloise d'Agrippa au VI<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque (Lyon 1981)*, Lyon 1983, pp. 327-338.
- AUSBÜTTEL, F.M., *Theoderich der Große*, Darmstadt 2003.
- BACHRACH, B.S., *A History of the Alans in the West: From Their First Appearance in the Sources of Classical Antiquity through the Early Middle Ages*, Minneapolis 1973.
- BAESECKE, G., *Über germanisch-deutsche Stammtafeln und Königslisten*, in *Germanisch-Romanische Monatschrift* 24 (1936), pp. 161-181.
- BAIGL, J.-PH., VERNOU CH., *Un nouveau Cernunnos découvert en Charente*, in *Aquitania* 18 (2001/2002), pp. 7-28.
- BAILEY, L.K., *Christianity's Quiet Success: The Eusebius Gallicanus' Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antiquity*, Notre Dame, Ind., 2010.

- *The Religious Worlds of the Laity in Late Antique Gaul*, London 2016.
- *Scripture in the Sermons of Caesarius of Arles*, in *Early Medieval Europe* 26/1 (2018), pp. 42-60.
- BAILLARD, M., SIMON, C., *L'os révélateur d'habitudes culturelles*, in *Les Dossiers d'Archéologie* 208 (1995), pp. 22-33.
- BAKER, D. (ed.), *The Church in Town and Countryside*, Oxford 1979.
- BAKER, D., CUMING, G.J. (eds.), *Popular Belief and Practice*, Cambridge 1972.
- BAMMESBERGER, A. (Hrsg.), *Pforzen und Bergakker. Neue Untersuchungen zu Runeninschriften*, Göttingen 1999.
- BANNIARD, M., *Latin et communication orale en Gaule franque: Le témoignage de la 'Vita Eligii'*, in FONTAINE, HILLGARTH 1992, pp. 58-86.
- BARASCH, M., *Tiermasken*, in T. Schabert (Hrsg.), *Die Sprache der Masken*, Würzburg 2002, pp. 123-147.
- BARCELLONA, R., *Una società allo specchio: la Gallia tardoantica nei suoi concili*, Soveria Mannelli 2012.
- *Regole e vita monastica nella Gallia tardo-antica. Il monastero come confine e come confino*, in G. Piconardi (a cura di), *Regole e spiritualità monastiche. Atti del XXII Convegno Sacrense (Sacra di S. Michele, 20-21 settembre 2013)*, Stresa (VB) 2014, pp. 11-30.
- *Da Apollo a Cristo. L'invocazione proemiale nel carme XVI di Sidonio Apollinare*, in C. Giuffrè Scibona, A. Mastrocinque (a cura di), *Ex pluribus unum. Studi in onore di Giulia Sfamini Gasparro*, Roma 2015, pp. 279-289.
- BARCELLONA, R., PRICOCO, S., *Legislazione conciliare e monachesimo nella Gallia tardo-antica*, in M. Bellomo, O. Condorelli (eds.), *Proceedings of the Eleventh International Congress of Medieval Canon Law (Catania 30 July-6 August 2000)*, Città del Vaticano 2006, pp. 471-503.
- BARONE-ADESI, G., *L'urbanizzazione episcopale nella legislazione tardoimperiale*, in É. Rebillard, C. Sotinel (éd.), *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde de Rome*, Rome 1998, pp. 49-58.
- BARRETT, A.A. *Saint Germanus and the British Missions*, in *Britannia* 40 (2009), pp. 197-217.
- BARNISH, S.J.B., *Religio in stagno: Nature, Divinity, and the Christianization of the Countryside in Late Antique Italy*, in *Journal of Early Christian Studies* 9/3 (2001), pp. 387-402.
- BARRUOL, G., *L'Église en Languedoc méditerranéen aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles*, in DE DREUILLE 2000, pp. 243-259.
- BARTOSIEWICZ, L., CHOYKE, A.M., REYNOLDS, F., *Stag do: ritual implications of antler use in prehistory*, in P. Bickle et al. (eds.), *The Neolithic of Europe: Papers in Honour of Alasdair Whittle*, Oxford-Philadelphia 2017, pp. 184-207.
- BASILOV, V.N., *Chosen by the Spirits*, in M. Mandelstam Balzer (ed.), *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*, Armonk-London 1990, pp. 3-48.
- BATTAGLIA, M., *Gli incantesimi di Merseburgo tra oralità e tradizione colta*, in V. Dolcetti Corazza, R. Gendre (a cura di), *Lettura di testi tedeschi medioevali*, Alessandria 2008, pp. 209-256.
- BAUCHHENS, G., NOELKE, P., *Die Jupitersäulen in den germanischen Provinzen*, Bonn 1981.
- BAUMER, CH., *The History of Central Asia, Vol. I: The Age of the Steppe Warriors*, London-New York 2012.
- BAZIN, B., HÉROUIN, S., JOLY, D., *Démantèlement et abandon précoce d'un grand sanctuaire à Chartres/Autricum*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 13-24.
- BEARD, M., NORTH, J., PRICE, S., *Religions of Rome, Volume I: A History*, Cambridge 1998.
- BEATRICE, P.F., *La christianisation des campagnes pendant l'Antiquité Tardive dans les régions méditerranéennes. Bilan de recherches et questions de méthode*, in J.-P. Massaut, M.-E. Henneau (éd.), *La christianisation des campagnes*, Rome 1996, pp. 9-35.
- 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<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Actes du colloque de Rome 27-29 oct. 1988, Roma 1991, pp. 175-191.
- *La topographie chrétienne des cités de la Gaule: bilan et perspectives*, in INGLBERT, DESTEPHEN, DUMÉZIL 2010, pp. 203-218.
- BECHER, M., *Chlodwig. Der Aufstieg der Merowinger und das Ende der antiken Welt*, München 2011.

- BECK, H., *Probleme einer völkerwanderungszeitlichen Religionsgeschichte*, in GEUENICH 1998, pp. 475-488.  
— (Hrsg.), *Germanenprobleme in heutiger Sicht*, RGA-E Band 1, Berlin-New York 1999<sup>2</sup>.
- BECK, H., ELLMERS, D., SCHIER, K. (Hrsg.), *Germanische Religionsgeschichte: Quellen und Quellenprobleme*, RGA-E Band 5, Berlin-New York 1992.
- BECK, W., *Die Merseburger Zaubersprüche*, Wiesbaden 2003.
- BEHM-BLANCKE, G., et al., *Heiligtümer der Germanen und ihrer Vorgänger in Thüringen. Die Kultstätte Oberdorla: Forschungen zum alteuropäischen Religions- und Kultwesen*, Stuttgart 2003.
- BEHRINGER, W. *Chonrad Stoecklin und die Nachtschar: Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit*, München 1994.
- BÉNARD, J., MÉNIEL, M., PETIT, CH., *Gaulois et Gallo-Romains à Vertillum. 160 ans de découvertes archéologiques*, Gollion 2010.
- BÉRCZI, S., *Hun (Xiongnu) Scythian Art*, in *Journal of Eurasian Studies* 5/3 (2013), pp. 10-24.
- BERGER, H.CH., *Wilde Jagd und Wildes Heer*, in RGA 34 (2007), pp. 84-86.
- BERINGS, G., *Les patronages des saints dans la vallée de l'Escaut. Esquisse d'une méthode de recherche sur la christianisation*, in *Revue du Nord* 68 (1986), pp. 433-444.
- BERNDT, G.M., *Der Rex Francorum Childeric, die Umstrukturierung der Macht in Gallien und ein Grab in Tournai – Indizien für einen Wechsel der Religion?*, in N. Krohn, S. Ristow (Hrsg.), *Wechsel der Religionen – Religionen der Wechsel. Tagungsbeiträge der Arbeitsgemeinschaft Spätantike und Frühmittelalter*, Hamburg 2012, pp. 167-192.
- BERNDT, G.M., STEINACHER, R. (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham 2014.
- BERNER, U., *Der Begriff "Synkretismus" – ein Instrument historischer Erkenntnis?*, in *Saeculum* 30/1 (1979), pp. 68-85.
- BERTOLOTTI, M. *Le ossa e la pelle dei buoi: un mito popolare tra agiografia e stregoneria*, in *Quaderni storici* 41 (1979), pp. 470-499.
- BIFFI, N., *Per una rilettura dei fermenti antiromani in Gallia nel terzo secolo. II. Da Postumo ai Bagaudi*, in *Invigilata Lucernis* 12 (1990), pp. 3-74.
- BLIN, S., CRAMATTE, C., *Du sanctuaire civique à l'église paléochrétienne de Mandeuire (cité des Séquanais). Fermeture, sécularisation et christianisation*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 51-63.
- BLIX HAGEN, R., *Saami Shamanism: The Arctic Dimension*, in *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1/2 (2006), pp. 227-233.
- BOESCH GAJANO, S., *L'agiografia*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Settimane CISAM 45, Spoleto 1998, pp. 797-843.  
— *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma 2004.
- BÖHNER, K., *Zur historischen Interpretation der sogenannten Laetengräber*, in *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums* 10 (1963), pp. 139-167.  
— *Childeric von Tournai*, in RGA 4 (1981), pp. 440-460.
- BOGLIONI, P., *Du paganisme au christianisme. La mémoire des lieux et des temps*, in *Archives de sciences sociales des religions* 144 (2008), pp. 75-92.
- BÖHME, H.-W. *Germanische Grabfunde des 4. bis 5. Jahrhunderts zwischen unterer Elbe und Loire. Studien zur Chronologie und Bevölkerungsgeschichte*, 2 voll., München 1974.  
— *Söldner und Siedler im spätantiken Nordgallien*, in VON WELCK et al. 1996, pp. 91-101.  
— *Franken und Romanen im Spiegel spätrömischer Grabfunde im nördlichen Gallien*, in GEUENICH 1998, pp. 31-58.  
— *Migrants' Fortunes: the Integration of Germanic Peoples in Late Antique Gaul*, in QUAST 2009, pp. 131-148.
- BOIKE, I., *Hirschdarstellungen in der Latène- und Römischen Kaiserzeit in Mittel- und Nordeuropa – Archäologische Bastandaufnahme und Interpretation*, in *Arbeits- und Forschungsberichte zur sächsischen Bodendenkmalpflege* 46 (2004), pp. 9-62.
- BONORA, G.L., BOSI, F., *Coronamenti d'asta*, in G.L. Bonora, F. Marzatico (a cura di), *Ori dei principi delle*

- steppe. *Collezioni dai Musei dell'Ucraina*, Milano 2007, pp. 236-241.
- BORIUS, R., *Constance de Lyon. Vie de Saint Germain d'Auxerre*, Paris 1965.
- BOUDRIOT, W., *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. Bis 11. Jahrhundert*, Bonn 1928.
- BOULOUIS, A., *Références pour la conversion du monde païen aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles: Augustin d'Hippone, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand*, in *Revue des Études Anciennes* 33 (1987), pp. 90-112.
- BOWDEN, W., LAVAN, L., MACHADO, C. (eds.), *Recent Research on the Late Antique Countryside*, Leiden-Boston 2004.
- BOWES, K., "... *Nec sedere in villam.*" *Villa-Churches, Rural Piety, and the Priscillianist Controversy*, in BURNS, EADIE 2001, pp. 323-348.
- *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge 2008.
- BOZOKY, E. (ed.), *Les saints face aux barbares au haut Moyen Âge. Réalités et légendes*, Rennes 2017.
- BRANDS, G., SEVERIN, H.-G. (Hrsg.), *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung*, Wiesbaden 2003.
- BRAUND, D., *Thracians and Scythians: Tensions, Interactions and Osmosis*, in VALEVA, NANKOV, GRANINGER 2015, pp. 352-365
- BRATHER, S. (Hrsg.), *Zwischen Spätantike und Frühmittelalter. Archäologie des 4. Bis 7. Jahrhunderts im Westen*, RGA-E Band 57, Berlin-New York 2008.
- BREMMER, J.N., *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, London-New York 2002.
- *Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?*, in JACKSON 2016, pp. 52-78.
- BRENNECKE, H.C., *Der sogenannte germanische Arianismus als "arteigenes" Christentum. Die völkische Deutung der Christianisierung der Germanen im Nationalsozialismus*, in Th. Kaufmann, H. Oelke (Hrsg.), *Evangelische Kirchenhistoriker im 'Dritten Reich'*, Gütersloh 2002, pp. 310-329.
- *Lateinischer oder germanischer Arianismus?*, in H. Müller, D. Weber, C. Weidmann (Hrsg.), *Collatio Augustini cum Pascentio: Einleitung, Text, Übersetzung*, Wien 2008, pp. 125-144.
- *Deconstruction of the So-called Germanic Arianism*, in BERNDT, STEINACHER 2014, pp. 117-130.
- BRIARD, J., *Mythes et symboles de l'Europe préceltique. Les religions de l'âge du Bronze (2500-800 av. J.C.)*, Paris 1987.
- BRIDAULT, A., *The Status of Elk during the Mesolithic*, in *Anthropozoologica* 16 (1992), pp. 151-160.
- BROMMER, P., *Capitula episcoporum: Bemerkungen zu den bischöflichen Kapitularien*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 91 (1980), pp. 207-36.
- BROWN, P., *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971.
- *The Making of Late Antiquity*, Cambridge 1978.
- *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge 1995.
- *Christianization and Religious Conflict*, in *CAH XIII* (1998), pp. 632-664.
- *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità* (trad. it.), Torino 2002 (1983<sup>1</sup>).
- *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison-London 1992.
- *Povertà e leadership nel tardo impero romano* (trad. it.), Roma-Bari 2003.
- *La formazione dell'Europa cristiana: universalismo e diversità, 200-1000 d.C.* (trad. it.), Roma-Bari 2006.
- *Salvian of Marseilles: Theology and social criticism in the last century of the western empire*, Dacre Lecture, Oxford University 2010.
- *Agostino d'Ippona* (trad. it.), Torino 2013 (1971<sup>1</sup>).
- *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.* (trad. it.), Torino 2014.
- BROWN, P., LIZZI TESTA, R. (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IV-VI Century AD). Proceedings of the international Conference at the monastery of Bose (October 2008)*, Wien-Zürich-Berlin 2011.

- BRÜHL, C., *Studien zu den Bischofslisten der rheinischen Bistümer*, in H. Ludat, R.Ch. Schwinges (Hrsg.), *Politik, Gesellschaft und Geschichtsschreibung. Giessener Festgabe für František Graus zum 60. Geburtstag*, Köln-Wien 1982, pp. 39-48.
- *Réflexions sur les débuts du christianisme dans les civitates rhénanes*, in *Journal des savants* 1991, pp. 83-90.
- BRUMBLE, H.D., *Classical Myths and Legends in the Middle Ages and the Renaissance: A Dictionary of Allegorical Meanings*, London-Chicago 1998.
- BRUNAU, J.-L., *Les Gaulois. Sanctuaires et rites*, Paris 1986.
- *Les bois sacrés des Celtes et des Germains*, in O. de Cazanove, J. Scheid (éd.), *Les bois sacrés. Actes du Colloque International de Naples*, Napoli 1993, pp. 57-65.
- *Religion gauloise et religion romaine. La leçon des sanctuaires de Picardie*, in *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 6 (1995), pp. 139-161.
- *Les sanctuaires celtiques de Gournay-sur-Aronde et de Ribemont-sur-Ancre, une nouvelle approche de la religion gauloise*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 141/2 (1997), pp. 567-600.
- *Les religions gauloises, V<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles av. J.-C. Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris 2000<sup>2</sup>.
- *La morte du guerrier celte. Essai d'histoire des mentalités*, in VERGER 2000, pp. 231-251.
- *Les dieux souterrains des Celtes et leur culte en Gaule du Nord*, in TERNES, ZINSER 2002, pp. 221-262.
- BRUNAU, J.-L., MÉNIEL, P., RAPIN, A., *Un sanctuaire gaulois à Gournay-sur-Aronde (Oise)*, in *Gallia* 38/1 (1980), pp. 1-25.
- *Le sanctuaire de Gournay-sur-Aronde (Oise): structures et rites, les animaux du sacrifice*, in *Revue archéologique de Picardie* 1-2 (1983), pp. 165-173.
- BRULET, R., et al., *Archéologie du quartier Saint-Brice à Tournai, Catalogue d'exposition*, Tournai 1986.
- (éd.), *Les fouilles du Quartier Saint-Brice à Tournai, II. L'environnement funéraire de la sépulture de Childéric*, Louvain-La-Neuve 1991.
- *Les dispositifs militaires du Bas-Empire en Gaule septentrionale*, in VALLET, KAZANSKI 1993, pp. 135-143.
- *Tournai und der Bestattungsplatz um Saint-Brice*, in VON WELCK 1996, pp. 163-170.
- *La tombe de Childéric et la topographie funéraire de Tournai à la fin du V<sup>e</sup> siècle*, in ROUCHE 1997, pp. 59-75.
- BRUNNER, H., *Der Todtentheil in germansichen Rechten*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Germanische Abteilung* 19 (1898), pp. 118-137.
- BUCHBERGER, E., *Romans, barbarians, and Franks in the writings of Venantius Fortunatus*, in *Early Medieval Europe* 24/3 (2016), pp. 293-307.
- *Shifting Ethnic Identities in Spain and Gaul, 500-700: From Romans to Goths and Franks*, Amsterdam 2017.
- BUCHET, L., *La déformation crânienne en Gaule et dans les régions limitrophes pendant le Haut Moyen Âge: son origine, sa valeur historique*, in *Archéologie Médiévale* 18 (1988), pp. 55-71.
- BUCHSENSCHUTZ, O. (éd.), *L'Europe celtique à l'âge du Fer (VIII<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles)*, Paris 2015.
- BUCK, T.M., *Admonitio und Praedicatio. Zur religiös-pastoralen Dimension von Kapitularien und kapitulariennahen Texten (507-814)*, Frankfurt a.M. 1997.
- BUNKER, E.C., *Nomadic Art of the Eastern Eurasian Steppes: The Euegen V. Thaw and Other New York Collections*, New Haven-London 2002.
- BURNS, T.S., EADIE, J.W. (eds.), *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, East Lansing 2001.
- CADOUX, J.-L. *Les fouilles du sanctuaire gallo-romain de Ribemont-sur-Ancre (Somme): un bilan (1966-1981)*, in *Revue archéologique de Picardie* 4 (1982), pp. 136-144.
- *L'ossuaire gaulois de Ribemont-sur-Ancre (Somme). Premières observations, premières questions*, in *Gallia* 42/1 (1984), pp. 53-78.

- CAILLET, J.-P. *La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'antiquité*, in C. Lepelley (éd.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne*, Bari 1996, pp. 191-211.
- CAIN, A., LENSKI, N. (eds.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Ashgate 2009.
- CAMERON, Av., *How did the Merovingian kings wear their hair?*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 43/4 (1965), pp. 1203-1216.
- *Agathias on the Early Merovingians*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia* 37 (1968), pp. 95-140.
- CANTINO WATAGHIN, G. *Christianisation et organisation des campagnes: l'Italie du Nord aux IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles*, in F.P. Brogiolo, N. Gauthier, N. Christie (eds.), *Towns and their territories between Late Antiquity and the early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 209-234.
- CASEAU, B., *The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianization of the Countryside*, in BOWDEN, LAVAN, MACHADO 2004, pp. 105-144.
- *Le crypto paganisme et les frontières du licite: un jeu de masques?*, in BRWON-LIZZI TESTA 2011, pp. 541-571.
- CASIDAY, A., NORRIS, F. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. II, *Constantine to c. 600*, Cambridge 2007.
- CAUWE, N., *L'héritage des chasseurs-cueilleurs dans le Nord-Ouest de l'Europe (10.000-3000 avant notre ère)*, Paris 2001.
- CECCONI, G.A., *Come finisce un rituale pagano: la "Caterva" di Cesarea di Mauretania*, in E. Lo Cascio, G. Merola (a cura di), *Forme di aggregazione nel mondo romano*, Bari 2007, pp. 345-361.
- *Contenuti religiosi delle discipline scolastiche e prassi d'insegnamento come terreno di conflitto politico-culturale*, in BROWN-LIZZI TESTA 2011, pp. 225-243.
- *Pagani e cristiani nell'Occidente tardoantico. Quattro studi*, Roma 2012.
- *Politiche religiose dei regni romano-barbarici e presenze pagane nei secoli V e VI*, in A. Marcone, U. Roberto, I. Tantillo (a cura di), *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica, Roma, 26-27 maggio 2013*, Cassino 2014, pp. 283-309.
- *La caterva di Cesarea di Mauretania (altre riflessioni)*, Ch. Freu, S. Janniard, A. Ripoli (éd.), *Libera curiositas. Mélanges offerts à Jean-Michel Carrié*, Turnhout 2016, pp. 399-404.
- CECCONI, G.A., GABRIELLI, CH. (a cura di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme di controllo, idee e prassi di tolleranza*, Bari 2011.
- CEGLIA, V., MARCHETTA, I., *Nuovi dati dalla necropoli di Vicenne a Campochiaro*, in C. Ebanista, M. Rotili (a cura di), *La trasformazione del mondo romano e le grandi migrazioni. Nuovi popoli dall'Europa settentrionale e centro-orientale alle coste del Mediterraneo*, Napoli 2012, pp. 217-238.
- CHADWICK, H., *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976.
- CHADWICK, N.K., *The Colonization of Brittany from Celtic Britain*, in *Proceedings of the British Academy* 51 (1965), pp. 235-299.
- CHARLET, J.-L., *Claudien. Œuvres, tome II, 1<sup>ère</sup> partie: poèmes politiques (395-398). Texte établi et traduit par J.-L. Charlet*, Paris 2002.
- CHAPMAN, M., *The Celts: Construction of a Myth*, New York 1992.
- CHARNIGUET, A., LOMBARD-JOURDAN, A., *Cernunnos, dieu Cerf des Gaulois*, Paris 2009.
- CHAUVOT, A., *Les migrations des Barbares et leur conversion au christianisme*, in MAYEUR 1995, pp. 861-879.
- CHEVALLIER, R., *Des dieux gaulois et gallo-romains aux saints du christianisme. Recherches sur la christianisation des cultes de la Gaule. Réflexions sur les sources et les méthodes. Schéma d'enquête collective*, in *La patrie gauloise d'Agrippa au VI<sup>ème</sup> siècle*, cit., Lyon 1983, pp. 283-324.
- CHIFFLET, J.-J. *Anastasis Childerici I. Francorum regis, sive thesaurus sepulchralis Tornaci Nerviorum effosus, & commentario illustratus*, Antverpiae 1655.

- CHUVIN, P., *Chronique des derniers païens: la disparition du paganisme dans l'Empire romain, du regne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 1991.
- *Christianisation et résistance des cultes traditionnelles. Approches actuelles et enjeux historiographiques*, in NARCY, REBILLARD 2004, pp. 15-34.
- CLARK, E.G., *Translating Relics: Victricius of Rouen and Fourth-Century Debate*, in *Early Medieval Europe* 10/2 (2001), pp. 161-76.
- *Pastoral Care: Town and Countryside in Late-Antique Preaching*, in BURNS, EADIE 2001, pp. 265-284.
- CLARK, J.G.D. *Excavations at Star Carr*, Cambridge 1954.
- COCHET, Abbé, *Le tombeau de Childéric I<sup>er</sup>, roi des Francs, restitué à l'aide de l'archéologie*, Paris 1859.
- COCU, J.-S., ROUSSEAU, A., *Le sanctuaire de Mesnil-Saint-Nicaise. Mutations d'un lieu de culte chez les Viromandueus du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C.*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 109-117.
- CODOU, Y., COLIN, M.-G., *La christianisation des campagnes (IV<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.)*, in *Gallia* 64 (2007), pp. 57-83.
- COLIN, M.-G., *Christianisation et peuplement des campagnes entre Garonne et Pyrénées (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*, in *Archéologie du Midi Médiéval*, Suppl. 5 (2008).
- *Premiers temps chrétiens dans les campagnes de Novempopulanie (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, in PARIS-POULAIN, NARDI COMBESCURE, ISTRIA 2009, pp. 235-247.
- COLLINS, D.J. (ed.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*, Cambridge 2015.
- COLLINS, R., *Fredegar*, Aldershot 1996.
- *The western kingdoms*, in *CAH XIV* (2000), pp. 112-134.
- COMPATANGELO-SOUSSIGNAN, R., SCHWENTZEL, CH.G. (éd.), *Étrangers dans la cité romaine. "Habiter une autre patrie": des incolae de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire*, Rennes 2007.
- CONNELLER, C., *Becoming deer. Corporeal transformations at Star Carr*, in *Archaeological Dialogues* 11/1 (2004), pp. 37-56.
- CORRADI MUSI, C., *Shamanism from East to West*, Budapest 1997.
- CORSARO, F., Querolus. *Studio introduttivo e commentario*, Bologna 1965.
- *L'autore del de mortibus boum, Paolino da Nola e la politica religiosa di Teodosio*, in *Orpheus* 22 (1975), pp. 3-26.
- COUNTS, D.B., ARNOLD, B. (eds.), *The Master of Animals in Old World Iconography*, Budapest 2010.
- COUSER, J., *Inventing paganism in eighth-century Bavaria*, in *Early Medieval Europe* 18/1 (2010), pp. 26-42.
- CRACCO RUGGINI, L., *Bagaudi e santi innocenti: un'avventura fra demonizzazione e martirio*, in E. Gabba (a cura di), *Tria corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como 1983, pp. 121-142.
- *I barbari in Italia nei secoli dell'impero*, in *Magistra Barbaritas. I barbari in Italia*, Milano 1984, pp. 3-51.
- *La cristianizzazione nelle città dell'Italia settentrionale (IV-VI secolo)*, in W. Eck, H. Galsterer (Hrsg.), *Die Stadt in Oberitalien und in den nordwestlichen Provinzen des Römischen Reiches*, Mainz am Rhein 1991, pp. 235-249.
- *Établissements militaires, martyrs bagaudes et traditions romaines dans la Vita Baboleni*, in *Historia* 44/1 (1995), pp. 100-119.
- CRAMBER, P., *Baptism and Change in the Early Middle Ages, c. 200- c. 1150*, Cambridge 1993.
- CREISSEN, TH., *La christianisation des lieux de culte païens: "assassinat", simple récupération ou mythe historiographique?*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 279-287.
- CROWLEY, L., *Creating a Community: The Symbolic Role of Tumuli in the Villa Landscape of the Civitas Tungrorum*, in M. Driessen et al. (eds.), *TRAC 2008: Proceedings of the Eighteenth Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Amsterdam 2008*, Oxford 2009, pp. 113-126.
- CRUBÉZY, E., *Merovingian skull deformations in the southwest of France*, in D. Austin, L. Alcock (eds.), *From the Baltic to the Black Sea: Studies in medieval archaeology*, London 1990, pp. 189-207.
- CUSACK, C.M. *Conversion among the Germanic Peoples*, London 1998.
- CZÚTH, B., *Die Quellen der Geschichte der Bagauden*, Szeged 1965.

- DALLY, O., "Pflege" und Umnutzung heidnischer Tempel in der Spätantike, in BRANDS, SEVERIN 2003, pp. 97-114.
- DALY, W.M., *Clovis: How Barbaric, How Pagan?*, in *Speculum* 69/3 (1994), pp. 619-664.
- DAWSON, C., *The Making of Europe*, New York 1956.
- DE CLERCQ, C., *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne (507-840)*, Paris 1936.
- DE DREUILLE, C. (éd.), *L'église et la mission au VI<sup>e</sup> siècle. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les Églises de la Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand*, Paris 2000.
- DE MOREAU, E., *Saint Victrice de Rouen, apôtre de la "Belgica Secunda"*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 5 (1926), pp. 71-79.
- DE LAET, S.J., *Romains, celtes et germains en Gaule septentrionale*, in *Diogenes* 47 (1964), pp. 89-108.
- DELAGE, M.-J., *Césaire d'Arles. Sermons au peuple. Traduction, notes et index par M.-J. Delage*, 3 voll., Paris 1971-1986.
- *Vie de Césaire d'Arles. Texte critique de Dom G. Morin; introduction, révision du texte critique, traduction, notes et index par M.-J. Delage*, Paris 2010.
- DELAPLACE, CH. *Les origines des églises rurales (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles). À propos d'une formule de Grégoire de Tours*, in *Histoire et Société Rurales* 18 (2002), pp. 11-40.
- (éd.), *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IV<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles). Actes du Colloque international de Toulouse, 21-23 mars 2003*, Paris 2005.
- *L'articulation entre les sources archéologiques et les sources écrites pour la période de l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge: l'exemple du diocèse d'Auxerre. I – Le corpus des documents écrits*, in EAD. (éd.) 2005, pp. 35-41.
- DELAPLACE, CH., FRANCE, J., *Histoire des Gaules (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C./VI<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, Paris 1995.
- DELARUELLE, S., et al., *Merovingian reuse of Bronze Age barrows at Beerse-Krommenhof (prov. of Antwerp, Belgium)*, in ANNAERT et al. 2012, pp. 237-242.
- DE LA VAISSIÈRE, É., *The Steppe World and the Rise of the Huns*, in MAAS 2015, pp. 175-192.
- DEMANDT, A., *Der Baumkult der Kelten*, in TERNERS, ZINSER 2002, pp. 1-18.
- *I Celti* (trad. it.), Bologna 2003.
- *Die Spätantike: römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284-565 n. Chr.*, München 2007.
- DEMOLON, P., *Les Francs et le christianisme à l'époque mérovingienne dans le nord de la France*, in ROUCHE 1997, pp. 831-842.
- DEMOLON, P., et al., *La nécropole mérovingienne de Hordain (Nord), VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles après J.-C.*, Douai 2006.
- DEMOUGEOT, A., *Les invasions germaniques et la rupture des relations entre la Bretagne et la Gaule*, in *Le Moyen Âge* 68 (1962), pp. 1-50.
- *La formation de l'Europe et les invasions barbares, II: De l'avènement de Dioclétien à l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident*, Paris 1979.
- DEONNA, W., *Cervidés et chevaux*, in *Ogam* 9/1 (1957), pp. 5-10.
- DERKS, T., *Gods, Temples and Ritual Practices: The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam 1998.
- DEROLEZ, R.L.M., *Les dieux et la religion des Germains* (trad. fr.), Paris 1962.
- DE TRIZIO, M.S., *Panegrigo di Mamertino per Massimiano e Diocleziano: Panegyrici latini 2 (10)*, Bari 2009.
- DEVLET, E., *Rock art and the material culture of Siberian and Central Asian shamanism*, in N.S. Price (ed.), *The Archaeology of Shamanism*, London-New York 2001, pp. 43-55
- DE VRIES, J., *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 voll., Berlin 1956-57<sup>2</sup>.
- *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1962<sup>2</sup>.
- *I Celti* (trad. it.), Milano 1982.
- DEYTS, S., *Images des dieux de la Gaule*, Paris 1992.

- DIAZ, P.C., TORRES, J.M., *Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)*, in J. Santos, R. Teja (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de Noviembre de 1996)*, Vitoria-Gasteiz 2000, pp. 235-261.
- DI BERARDINO, A., *La legislazione ecclesiastica e la città tardoantica*, in REBILLARD, SOTINEL 2010, pp. 127-149.
- DI COSMO, N., MAAS, M. (eds.), *Empires and Exchanges in Eurasian Late Antiquity: Rome, China, Iran, and the Steppe, ca. 250-750*, Cambridge 2018.
- DIERKENS, A., *Cimetières mérovingiens et histoire du Haut Moyen Âge. Chronologie – Société – Religion*, in *Acta Historica Bruxellensia IV: Histoire et Méthodes*, Bruxelles 1981, pp. 15-70.
- *Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. À propos de l'Indiculus superstitionum et paganiarum*, in H. Hasquin (éd.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles 1984, pp. 9-26.
- *Quelques aspects de la christianisation du pays mosan à l'époque mérovingienne*, in M. Otte, J. Willems (éd.), *La civilisation mérovingienne dans le Bassin Mosan*, Liège 1986, pp. 29-63.
- *Quelques réflexions sur l'implantation du christianisme en pays mosan au haut Moyen Âge*, in *Christianisation et dechristianisation. Publication du Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées 9*, Angers 1986, pp. 47-62.
- *Reflexions sur le miracle au Haut Moyen Âge*, in *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Paris 1995, pp. 9-30.
- *Die Taufe Chlodwigs*, in VON WELCK *et al.* 1996, pp. 183-191.
- *The Evidence of Archaeology*, in MILIS 1998, pp. 39-64.
- *Christianisme et "paganisme" dans la Gaule septentrionale aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles*, in GEUENICH 1998, pp. 451-474.
- *Burgondes, Alamans, Francs ...*, in PASSARD *et al.* 2003, pp. 319-330.
- DIERKENS, A. PÉRIN, P., *The 5<sup>th</sup>-century advance of the Franks in Belgica II: history and archaeology*, in E. Taayke *et al.* (eds.), *Essays on the Early Franks*, Groningen 2003, pp. 165-193.
- DIERKENS, A., LE BEC, C., PÉRIN, P., *Sacrifice animal et offrandes alimentaires en Gaule mérovingienne*, in LEPETZ, VAN ANDRINGA 2008, pp. 279-299.
- DÖLGER, F.J., *Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter. Ein Ausschnitt aus der religiösen Auseinandersetzung des vierten und fünften Jahrhunderts*, in *Antike und Christentum 6* (1950), pp. 297-320.
- DONÀ, C., *Il simbolismo del cervo: origini e trasformazioni*, in M.A. Barbàra (a cura di), *Il simbolismo degli elementi della natura nell'immaginario cristiano*, Messina-Napoli 2010, pp. 51-84.
- *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli 2003.
- DOWDEN, K., *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, London-New York 2000.
- DOYEN, J.-M., *Quelques sanctuaires entre Seine et Meuse sous les Valentiniens et les Théodosiens (364-455 apr. J.-C.)*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 143-162.
- DRINKWATER, J.F., *Peasants and Bagaudae in Roman Gaul*, in *Classical Views 3* (1984), pp. 349-371.
- *The Gallic Empire: Separatism and Continuity in the North-Western Provinces of the Roman Empire, A.D. 260-274*, Stuttgart 1987.
- *Patronage in Roman Gaul and the Problem of the Bagaudae*, in A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, London-New York 1989, pp. 189-203.
- *The Bacaudae of Fifth-century Gaul*, in ID., ELTON 1992, pp. 208-217.
- DRINKWATER, J.F., ELTON, H. (eds.), *Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?*, Cambridge 1992.
- DUBOIS, TH., *Nordic religions in the Viking age*, Philadelphia 1999.
- DUBOST, F., *De quelques chevaux extraordinaires dans le récit médiéval: esquisse d'une configuration imaginaire*, in *Le cheval dans le monde médiéval*, Aix-en-Provence 1992, pp. 187-208.
- DUCHESNE, L., *Faste épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 voll., Paris 1894-1915.

- DUMÉZIL, B., *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 2005.
- *La mixité religieuse chez les couples royaux burgondes*, in M. Aurell, T. Deswarte (éd.), *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur de M. Rouche*, Paris 2005, pp. 57-66.
- *La royauté franque et la christianisation des Gaules: le "moment" Childebert I<sup>er</sup> (511-558)*, PARIS-POULAIN, NARDI COMBESCURE, ISTRIA 2009, pp. 41-49.
- *Les marqueurs juridiques de la conversion en Occident entra le IV<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècle*, in INGLEBERT, DESTEPHEN, ID. 2010, pp. 307-318.
- *Le modèle royal à l'époque mérovingienne*, in GAILLARD 2014, pp. 131-147.
- DOMAGALSKI, B., *Hirsch*, in *RAC* 15 (1991), coll. 551-577.
- DUMÉZIL, G., *Le problème des centaures: étude de myhtologie comparée indo-européenne*, Paris 1929.
- *Heur et malheur du guerrier: aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969.
- *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris 1978.
- DUNN, M., *Belief and Religion in Barbarian Europe c. 350-700*, London-New York 2013.
- DURLIAT, J., *Recherches sur la Loi salique et la société gallo-franque*, in *Antiquités Nationales* 29 (1997), pp. 267-279.
- DUVAL, P.-M., *Les dieux de la Gaule*, 1993<sup>2</sup>.
- DÜWEL, K., *Runen und interpretatio christiana. Zur religionsgeschichtlichen Stellung der Bügelfibel von Nordendorf I*, in N. Kamp, M. Balzer (Hrsg.), *Tradition al historische Kraft, Interdisziplinäre Forschung zur Geschichte des frühen Mittelalters, Festschrift für Karl Hauck*, Berlin 1982, pp. 78-86.
- *Runeninschriften als Quellen der germanischen Religionsgeschichte*, in BECK, ELLMERS, SCHIER 1992, pp. 336-364.
- *Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 3. Lesung und Deutung*, in BAMMESBERGER 1999, pp. 36-54.
- *Buchstabenmagie und Alphabetzauber. Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette*, in HEIZMANN, AXBOE 2011, pp. 475-524.
- DÜWEL, K., HEIZMANN, W., *Einige neuere Publikationen zu den Merseburger Zaubersprüchen: Wolfgang Beck und andere*, in *Indogermanische Forschungen* 114 (2009), pp. 337-356.
- DŽINO, D., *The Celts in Illyricum – Whoever They May Be: The Hybridization and Construction of Identities in Southeastern Europe in the Fourth and Third Centuries BC*, in *Opuscula Archaeologica* 31 (2007), pp. 49-68.
- ECK, W., *Das Gallische Sonderreich: Eine Einführung zum Stand der Forschung*, in T. Fischer (Hrsg.), *Die Krise des 3. Jahrhunderts n. Ch. und das Gallische Sonderreich*, Wiesbaden 2012, pp. 63-84.
- ECKARDT, H., *Roman Barrows and their Landscape Context: a GIS Case Study at Bartlow, Cambridgeshire*, in *Britannia* 40 (2009), pp. 65-98.
- EFFROS, B., *De partibus Saxoniae and the Regulation of Mortuary Custom: A Carolingian Campaign of Christianization or the Suppression of Saxon Identity?*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 75/2 (1997), pp. 267-286.
- *Caring for Body and Soul: Burial and the Afterlife in the Merovingian World*, University Park, Pa., 2002.
- *Merovingian Mortuary Archaeology and the Making of the Early Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-London 2003.
- *Dressing conservatively: women's brooches as markers of ethnic identity?*, in L. Brubaker, J.M.H. Smith (eds.), *Gender in the Early Medieval World*, Cambridge 2004, pp. 165-184.
- EISENBERGER, E.J., *Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt*, in *Internationales Archiv für Ethnographie* 35 (1938), pp. 49-116.
- ELIADE, M., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (trad. it.), Milano 1953.
- *Some Observations on European Witchcraft*, in *History of Religions* 14/3 (1975), pp. 149-172.

- ELLIS DAVIDSON, H.R., *Myths and Symbols in Pagan Europe: Early Scandinavian and Celtic Religions*, New York 1988.
- *Human Sacrifice in Late Pagan Period in North-Western Europe*, in M.O.H. Carver (ed.), *The Age of Sutton Hoo: The Seventh Century in North-Western Europe*, Woodbridge 1992, pp. 331-340.
- ELLMERS, D. *Zur Ikonographie nordischer Goldbrakteaten*, in *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* 17 (1970), pp. 201-284.
- *Die archäologischen Quellen zur germanischen Religionsgeschichte*, in BECK, ID., SCHIER 1992, pp. 95-117.
- ELM, S., *New Romans: Salvian of Marseilles On the Governance of God*, in *Journal of Early Christian Studies* 25/1 (2017), pp. 1-27.
- EMMEL, S., GOTTER, U., HAHN, J., “From Temple to Church”: *Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation*, in Id. (eds.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2008, pp. 1-22.
- EMILOV, J., *Celts*, in VALEVA, NANKOV, GRANINGER 2015, pp. 366-381.
- EMRICH, W., *Griesgram oder die Geschichte vom Topf. Querolus sive Aulularia, lateinisch und deutsch*, Berlin 1965.
- ESCHER, K., *Genèse et évolution du deuxième royaume burgonde (443-534): les témoins archéologiques*, 2 voll., Oxford 2005.
- *La christianisation des Burgondes: sources écrites et archéologie*, in INGLEBERT, DESTEPHEN, DUMÉZIL 2010, pp. 233-251.
- ESCRIBANO PAÑO, M.V., *Magia, maniqueísmo y cristianismo: el concilio I de Caesaraugusta (ca. 379)*, in *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 78 (2001), pp. 89-116.
- *Heresy and Orthodoxy in Fourth-Century Hispania: Arianism and Priscillianism*, in K. Bowes, M. Kulikowski (eds.), *Hispania in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2005, pp. 121-149.
- ESMONDE CLEARY, S., *The Roman West: An Archaeological Study, AD 200-500*, Cambridge 2013.
- *The ‘end of the gods’ in late Roman Britain*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 263-276.
- EWIG, E., *Les missions dans les pays rhénans*, in *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, *Revue d’histoire de l’Église de France* 62 (1976), pp. 37-44.
- *Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus*, in *Francia* 18/1 (1991), pp. 21-70.
- *Troiamythos und fränkische Frühgeschichte*, in GEUENICH 1998, pp. 1-30.
- *Die Merowinger und das Frankenreich*, Stuttgart 2006<sup>5</sup>.
- FALKENSTEIN, F., *Anmerkungen zur Herkunftsfrage des Gundestrup-Kessels*, in *Prähistorische Zeitschrift* 79 (2004), pp. 57-88.
- FANNING, S.C., *Lombard Arianism Reconsidered*, in *Speculum* 56/2 (1981), pp. 241-258.
- FARAVEL, S., D. BARRAUD, D., *Bilan des recherches sur les origines de la paroisse en Aquitaine (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle)*, in DELAPLACE 2005, pp. 150-158.
- FATH, B., *Geweih! – Geweiht? Deponierung von Hirschgeweihen und Hirschdarstellungen in Brunnen und Schächten der vorrömischen Eisenzeit Mitteleuropas*, in *Archäologische Informationen* 34/1 (2011), pp. 39-48.
- FAVROD, J., *Histoire politique du royaume burgonde (443-534)*, Lausanne 1997.
- FERDIÈRE, A., *Les campagnes en Gaule romaine. Tome 1: Les hommes et l’environnement en Gaule rurale (52 av. J.-C.-486 ap. G.-C.)*, Paris 1988.
- *Les cités de Chartres et d’Orléans au Bas-Empire: et les campagnes?*, in B. Beaujard (éd.), *La naissance de la ville chrétienne. Mélanges en hommage à Nancy Gauthier*, Tours 2002, pp. 107-117.
- FERREIRO, A., *Early Medieval Missioanry Tactics: The Example of Martin and Caesarius*, in *Studia Historica – Historia Antigua* 6 (1988), pp. 225-238.

- *Braga and Tours: Some Observations on Gregory's De virtutibus sancti Martini (I.11)*, in *Journal of Early Christian Studies* 3/2 (1995), pp. 195-210.
- FÉVRIER, P.-A. *Religiosité traditionnelle et christianisation (jusqu'au milieu du VII<sup>e</sup> siècle)*, in LE GOFF, RÉMOND 1988, pp. 41-167.
- FILOTAS, B., *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*, Toronto 2005.
- FISCHER, A., *Reflecting Romanness in the Fredegar Chronicle*, in *Early Medieval Europe* 22/4 (2014), pp. 433-445.
- FISCHER, S., LIND, L., *The Coins in the Grave of King Childeric*, in *Journal of Archaeology and Ancient History* 14 (2015), pp. 3-36.
- FLETCHER, R., *The Conversion of Europe: from Paganism to Christianity, 371-1386 d.C.*, London 1998.
- FLEURIOT, L., *Les origines de la Bretagne*, Paris 1980.
- FLINT, V., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991.
- *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions*, in Ead. *Et al.*, *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, London 1999, pp. 279-348.
- FONTAINE, J., *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin. Introduction, texte et traduction par J. Fontaine*, 3 voll., Paris 1967-1969.
- *Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat*, in *La christianisation des pays entre Loire et Rhin (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle) – Revue d'Histoire de l'Église de France* 62 (1976), pp. 113-140.
- FONTAINE, J., HILLGARTH, J.N. (eds.), *The Seventh Century: Change and Continuity. Proceedings of a Joint French and British Colloquium Held at the Warburg Institute 8-9 July 1988*, London 1992.
- FONTAINE, J., PIETRI, L., *Les grandes Églises missionnaires: Hispanie, Gaule, Bretagne*, in MAYEUR 1995, pp. 813-860.
- FOURACRE, P., *The work of Audoenus of Rouen and Eligius of Noyon in extending episcopal influence from the town to the country in seventh-century Neustria*, in BAKER 1979, pp. 77-91.
- *Merovingian History and Merovingian Hagiography*, in *Past & Present* 127 (1990), pp. 3-38.
- FOURNIER, G., *La mise en place du cadre paroissial et l'évolution du peuplement*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenza*, Settimane CISAM 28, Spoleto 1982, pp. 495-563.
- FOWDEN, G., *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, in *The Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), pp. 33-59.
- FRANCFORT, H.-P., *Central Asian Petroglyphs: between Indo-Iranian and shamanistic interpretations*, in Ch. Chippindale, P.S.C. Taçon (eds.), *The Archaeology of Rock-Art*, Cambridge 1998, pp. 302-318.
- *Art, Archaeology and the Prehistories of Shamanism in Inner Asia*, in ID., HAMAYON 2001, pp. 243-276.
- *Arts, Archéologie et la question du chamanisme ancien en Asie intérieure*, in M. Lorblanchet *et al.* (éd.), *Chamanismes et arts préhistoriques. Visions critiques*, Paris 2006, pp. 137-192.
- FRANCFORT, H.-P., HAMAYON, R. (eds.), *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest 2001.
- FRANCFORT, H.-P., LIGABUE, G., SAMASHEV, Z., *La fouille d'un kourgane scythe gelé du IV<sup>e</sup> siècle av. notre ère à Berel' dans l'Altai (Kazakhstan)*, in *Comptes-rendus des séances de I année – Académie des Inscriptions et belles-lettres* 144/2 (2000), pp. 775-806.
- FREEMAN, CH., *Sacre reliquie. Dalle origini del cristianesimo alla Controriforma* (trad. it.), Torino 2012.
- FREY, O.-H., *Zu den 'Ostkontakten' der frühen keltischen Kunst*, in A. Avram, M. Babes (éd.), *Civilisation grecque et cultures périphériques: hommage à Petre Alexandrescu à son 70<sup>e</sup> anniversaire*, Bucarest 2000, pp. 60-67.
- FRICKE, B., *Fallen idols and risen saints: western attitudes towards the worship of images and the 'cultura veterum deorum'*, in A. McClanan J. Johnson (eds.), *Negating the Image: Case Studies in Iconoclasm*, Aldershot 2005, pp. 67-89.
- FRIDH, A., *Die Bekehrung der Westgoten zum Christentum*, in V.E. Hagberg (Hrsg.), *Studia Gothica. Die eisenzeitlichen Verbindungen zwischen Schweden und Südosteuropa*, Stockholm 1972, pp. 130-143.

- FRYE, D., *Aegidius, Childeric, Odovacer, and Paul*, in *Nottingham Medieval Studies* 36 (1992), pp. 1-14.
- GAILLARD, M. (éd.), *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle*, Turnhout 2014.
- GAILLARD DE SÉMAINVILLE, H., *À propos de l'implantation des Burgondes – Réflexions, hypothèses et perspectives*, in PASSARD et al. 2003, pp. 17-40.
- *Nouvel examen de la plaque-boucle mérovingienne de Landelinus découverte à Ladoix-Serrigny (Côte-d'Or): apocalypse et millénarisme dans l'art mérovingien*, in *Revue Archéologique de l'Est* 52 (2003), pp. 297-328.
- *À propos de plaques-boucles mérovingiennes à motif chrétien*, in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* 12 (2008), pp. 1-5.
- *Les plaques-boucles mérovingiennes ornées d'une croix encadrés par deux griffons: à propos d'une découverte faite à Fleury-sur-Ouche (Côte-d'Or)*, in *Revue Archéologique de l'Est* 59 (2010), pp. 585-602.
- GAITZSCH, T., *Das Pferd bei den Indogermanen. Sprachliche, kulturelle und archäologische Aspekte*, Berlin 2011.
- GAISER, K., *Menanders 'Hydria'. Eine hellenistische Komödie und ihr Weg ins lateinische Mittelalter*, Heidelberg 1977.
- GALLIOU, P., *Monde des morts et monde des vivants dans les campagnes de l'Armorique romaine*, in A. Ferdière (éd.), *Monde des morts, monde des vivants en Gaule rurale. Actes du Colloque ARCHÉA/AGER*, Tours 1993, pp. 241-246.
- *L'Armorique romaine*, Brest 2005<sup>2</sup>.
- GANSHOF, F.L., *Note sur le sens de "Ligeris" au titre XLVII de la loi Salique et dans le "Querolus"*, in J.G. Edwards, V.H. Galbraith, E.F. Jacob (eds.), *Historical Essay in Honour of James Tait*, Manchester 1933, pp. 111-120.
- GARCÍA MORENO, L.A., *La conversion des Suèves au catholicisme et à l'arianisme*, in ROUCHE 1997, pp. 199-216.
- *Etnia goda e iglesia hispana*, in *Hispania Sacra* 54 (2002), pp. 415-442.
- GARNESEY, P., WOOLF, G., *Patronage of the rural poor in the Roman World*, in A. Wallace-Hadrill (ed.), *Patronage in Ancient Society*, London-New York 1989, pp. 153-170.
- GASPARRI, S., *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane*, Spoleto 1983.
- GAUDEFROY, S., LEPETZ, S., *Le dépôt sacrificiel de Longueil-Sainte-Marie «L'Orméon» (Oise). Un culte de tradition local sous l'Empire?*, in W. Van Andringa (éd.), *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*, Saint-Étienne 2000, pp. 157-192.
- GAUTHIER, N., *L'évangélisation des pays de la Moselle: la province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen-Âge, III<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1980.
- GAUTHIER, N., GALINIÉ, H. (éd.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois. Actes du Congrès international, Tours, 3-5 novembre 1994*, Tours 1997.
- GEARY, P.J., *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Oxford 1988.
- *Barbarians and Ethnicity*, in G.W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Cambridge Mass.-London 1999, pp. 107-128.
- *Peasant Religion in Medieval Europe*, in *Cahiers d'Extrême-Asie* 12 (2001), pp. 185-209.
- GEBHARD, R., *Der Gott in Tiergestalt*, in L. Zemmer-Plank (Hrsg.), *Kult der Vorzeit in den Alpen: Opfergaben, Opferplätze, Opferbrauchtum*, Bozen 2002, pp. 1195-1210.
- GERRARD, J., *Wells and Belief Systems at the End of Roman Britain: A Case Study from Roman London*, in LAVAN, MULRYAN 2011, pp. 551-572.
- GEUENICH, D. (Hrsg.), *Die Franken und die Alemannen bis zur "Schlacht bei Zülpich" (496/97)*, RGA-E Band 19, Berlin-New York 1998.
- GHELLER, V., *"Identità" e "arianesimo gotico": genesi di un topos storiografico*, Bologna 2017.
- GHENNE-DUBOIS, M.-J., *Les sépultures de chevaux, I. Les sépultures*, in BRULET 1991, pp. 23-48.

- *Les inhumations de chevaux et les trouvailles de Saint-Brice*, in BRULET 1991, pp. 49-57.
- GHETTA, M., *Spätantikes Heidentum: Trier und das Treverland*, Trier 2008.
- GIARDINA, A., *Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra tarda antichità e medioevo*, in *Athenaeum* 61 (1983), pp. 374-389.
- (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, 4 voll., Roma 1986.
- *Carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana*, in *Studi Storici* 29/1 (1988), pp. 127-142.
- *Le origini troiane dall'impero alla nazione*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Settimane CISAM 45, Spoleto 1998, pp. 177-209.
- GIARDINA, A., CECONI, G.A., TANTILLO, I. (a cura di), *Cassiodoro, Varie*, con la collaborazione di F. Oppedisano, 6 voll., Roma 2014-.
- GIEMSCH, L., *Hirsch, Ren und Elch: Die Verherung der Geweihtträger bei frühen Jägern*, in E. Wamers (Hrsg.), *Bärenkult und Schamanenzauber: Rituale früher Jäger*, Regensburg 2015, pp. 85-100.
- GIETZEN, A., *Jean-Jacques Chifflet (1588-1660) und die Anastasis Childerici I Francorum regis*, in *QUAST* 2015, pp. 3-16.
- GILLET, A., (ed.), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout 2002.
- *Envoys and Political Communication in the Late Antique West, 411-533*, Cambridge 2003.
- GILMOUR, L.A. (ed.), *Pagans and Christians: from Antiquity to the Middle Ages. Papers in honour of Martin Henig, presented on the occasion of his 65th birthday*, Oxford 2007.
- GINZBURG, C., *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966.
- *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Torino 1986.
- *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino 1989 (2017<sup>2</sup>).
- *Deciphering the Sabbath*, in B. Ankarloo, G. Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centers and Peripheries*, Oxford 1993, pp. 121-137.
- *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano 2006.
- *Our Words and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today*, in *Cromohs* 18 (2013), pp. 97-114.
- *Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia*, in JACKSON 2016, pp. 35-51.
- *Conjunctive Anomalies: A Reflection on Werewolves*, in *Revista de Estudios Sociales* 60 (2017), pp. 110-118.
- GLEIZE, Y., SCULLER, C., ARMAND, D., *An unusual Late Antique funerary deposit with equid remains (Usseau, France)*, in *Antiquity* 84 (2010), pp. 765-773.
- GODDARD, CH.J., *La divination à l'époque tardive: un exemple ultime du processus de romanisation (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles apr. J.-C.)*, in *Metis* 5 (2007), pp. 267-290.
- *Un principe de différenciation au cœur des processus de romanisation et de christianisation. Quelques réflexions autour du culte de Saturne en Afrique romaine*, in INGLEBERT, DESTEPHEN, DUMÉZIL 2010, pp. 115-145.
- GODDING, R., *Prêtres en Gaule mérovingienne*, Bruxelles 2001.
- GOETZ, H.-W., *Gens: Terminology and Perception of the 'Germanic' Peoples from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, in R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz (eds.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts*, Leiden-Boston 2003, pp. 39-61.
- GOFFART, W., *The Fredegar Problem Reconsidered*, in *Speculum* 38/2 (1963), pp. 206-241.
- *Barbarians and Romans, A.D. 418-584: The Techniques of Accommodation*, Princeton 1980.
- *The Narrators of Barbarian History, AD 550-800: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton 1988.
- *Barbarian Tides: The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia 2006.
- GOLOSETTI, R., *Sanctuaires et pratiques religieuses du III<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> s. apr. J.-C. dans le Sud-Est de la Gaule*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 165-186.
- GOLVERS, N., *Querolus et le parler de Marseille*, in *Latomus* 43 (1984), pp. 432-437.

- GOODMAN, P.J., *Temples in Late Antique Gaul*, in LAVAN, MULRYAN 2011, pp. 165-193.
- GÖRMAN, M., *Influences from the Huns on Scandinavian Sacrificial Customs during 300-500 AD*, in *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 15 (1993), pp. 275-298.
- GRAF, F., *Roman Festivals in the Greek East: From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*, Cambridge 2015.
- GRICOURT, J., *Mamertin et le Jupiter à l'anguipède*, in *Latomus* 12/3 (1953), pp. 316-322.
- GRAUS, F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger: Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965
- GREEN, D.H., *Linguistic Evidence for the Early Migrations of the Goths*, in HEATHER 1999, pp. 11-32.
- GREEN, M.J., *The Gods of the Celts*, Gloucester 1986.
- *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, London-New York 1989.
- *Animals in Celtic Life and Myth*, London-New York 1992.
- (ed.), *The Celtic World*, London-New York 1995.
- *The Gods and the Supernatural*, in EAD. 1995, pp. 465-488.
- GREY, C., *The ius colonatus as a Model for the Settlement of Barbarian Prisoners-of-War in the Late Roman Empire?*, in MATHISEN, SHANZER 2011, pp. 147-160.
- GRICOURT, G., HOLLARD, D., *Cernunnos, le dioscore sauvage: Recherches comparatives sur la divinité dionysiaque des Celtes*, Paris 2010.
- GRIFFE, E., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 3 voll., Paris 1947-1965.
- GRIG L., *Interpreting the Kalends of January: A Case Study for Late Antique Popular Culture?*, in EAD. (ed.) 2017, pp. 237-256.
- (ed.), *Popular Culture in the Ancient World*, Cambridge 2017.
- *Caesarius of Arles and the campaign against popular culture in late antiquity*, in *Early Medieval Europe* 26/1 (2018), pp. 61-81.
- *Life and Death in Late Antiquity: Religious Rituals and Popular Culture*, in LÖSSL, BAKER BRIAN 2018, pp. 455-473.
- GRIMM, J., *Deutsche Rechtsalterthümer*, 2 voll., Leipzig 1899<sup>4</sup>.
- GRØNVIK, O., *Die Runenschrift von Pforzen*, in W. Heizmann, A. van Mahl (Hrsg.), *Runica Germanica Mediaevalia*, RGA-E Band 37, Berlin-New York 2003, pp. 174-185.
- GROSJEAN, P., *Notes d'hagiographie celtique*, in *Analecta Bollandiana* 75 (1957), pp. 158-185.
- GROUSSET, R., *L'Empire des steppes: Attila, Gengis-Kahn, Tamerlan*, Paris 1952<sup>4</sup>.
- GUGGISBERG, M.A., *The Mistress of Animals, the Master of Animals: Two Complementary or Oppositional Religious Concepts in Early Celtic Art?*, in COUNTS, ARNOLD, pp. 223-236
- GULLVEIG ALVER, B., SELBERG, T., *Folk medicine as a part of a larger concept complex*, in LEVACK 2001, pp. 1-24.
- GÜNTHER, R., *Laeti, foederati und gentiles in Nord- und Nordwestgallien in Zusammenhang mit der sogenannten Laetenzivilisation*, in *Zeitschrift für Archäologie* 5 (1971), pp. 39-57.
- GUREVIČ, A., *Contadini e santi: problemi della cultura popolare nel Medioevo* (trad. it.), Torino 1986.
- GUYARD, L., BERTAUDIÈRE, S., CORMIER, S., FONTAINE, CH., *Démantèlement d'un grand sanctuaire civique de la cité des Aulerques Éburovices au III<sup>e</sup> s. apr. J.-C.*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 39-50.
- GUYON, J., *L'église en Provence aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles*, in DE DREUILLE 2000, pp. 213-241.
- *De la ville à la campagne*, in OUZOULIAS 2001, pp. 569-585.
- GUYON, J., HEIJMANS, M., *Des années 400 au milieu du VI<sup>e</sup> siècle*, in J.-M. Rouquette (éd.), *Arles: histoire, territoires et cultures*, Paris 2008, pp. 229-251.
- GUYONVARCH, CH.-J., LE ROUX, F., *Les druides*, Rennes 1986<sup>4</sup>.
- HACHMANN, R., *Gundestrup – Studien. Untersuchungen zu den spätkeltischen Grundlagen der frühgermanischen Kunst*, in *Bericht der römisch-germanischen Kommission* 71/2 (1991), pp. 565-903.
- HAEUSSLER, R., *How to identify Celtic religion(s) in Roman Britain and Gaul*, in J. d'Encarnação (coord.), *Divindades indígenas em análise. Actas do VII workshop FERCAN*, Coimbra-Porto 2008, pp. 13-63.

- HÄGERMANN, D., et al. (Hrsg.), *Akkulturation: Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*, RGA-E Band 41, Berlin-New York 2004.
- HÄGG, I., *Die Textilfunde aus dem Hafen von Haithabu (Ausgrabungen in Haithabu, Bericht 20)*, Neumünster 1984.
- HAHN, C., *Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early Medieval Saints' Shrines*, in *Speculum* 72/4 (1997), pp. 1079-1116.
- HAKENBECK, S., 'Hunnish' modified skulls: physical appearance, identity and the transformative nature of migrations, in D. Sayer, H. Williams (eds.), *Mortuary Practices and Social Identities in the Middle Ages: Essays in Burial Archaeology in Honour of Heinrich Härke*, Exeter 2009, pp. 64-80.
- HALFOND, G.I., *The Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511-768*, Leiden-Boston 2010.
- HALSALL, G., *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge 2007.
- *Beyond the Northern Frontiers*, in ROUSSEAU 2009, pp. 409-425.
- *Cemeteries and Society in Merovingian Gaul: Selected Studies in History and Archaeology, 1992-2009*, Leiden-Boston 2010.
- *The Technique of Barbarian Settlement in the Fifth Century: A Reply to Walter Goffart*, in *Journal of Late Antiquity* 3/1 (2010), pp. 99-112.
- HAMAYON, R., *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre 1990.
- *Are "Trance", "Ecstasy" and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?*, in *Shaman* 1 (1993), pp. 17-40.
- *'Ecstasy' or the West-Dreamt Siberian Shaman*, in H. Wautischer (ed.), *Tribal Epistemologies: Essays in the Philosophy of Anthropology*, Aldershot 1998, pp. 175-187.
- *Le "don amoureux" de la proie est l'autre face de la "chance" du chasseur sibérien*, in *Revue du MAUSS* 36 /2 (2010), pp. 171-181.
- *Shamanism and the hunters of the Siberian forest: soul, life force, spirit*, in G. Harvey (ed.), *The Handbook of Contemporary Animism*, Cambridge 2013, pp. 284-293.
- HANKS, B.K., *Agency, Hybridity, and Transmutation: Human-Animal Symbolism and Mastery among Early Eurasian Steppe Societies*, in COUNTS, ARNOLD 2010, pp. 175-191.
- HARBISON, P., *The coming of the Indo-Europeans to Ireland: an archaeological viewpoint*, in *The Journal of Indo-European Studies* 3 (1975), pp. 101-119.
- HARL, K.W., *Sacrifice and Pagan Belief in Fifth- and Sixth-Century Byzantium*, in *Past & Present* 128 (1990), pp. 7-27.
- HARMENING, D., *Superstitio. Überlieferungs-und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirklich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979.
- HARRIES, J., *Church and State in the Notitia Galliarum*, in *Journal of Roman Studies* 68 (1978), pp. 26-43.
- *Sidonius Apollinaris, Rome and the barbarians: a climate of treason?*, in J. DRINKWATER, ELTON 1992, pp. 298-308.
- *Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome, AD 407-485*, Oxford 1994.
- HARRIS, W.V., *Ancient Literacy*, Cambridge Mass.-London 1989.
- HARTMANN-PETERSEN, G., *Genovefa von Paris – Person, Verehrung und Rezeption einer Heiligen des Frankenreiches*, Hamburg 2007.
- HARVA, U., *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938.
- HATT., J.J., *Essai sur l'évolution de la religion gauloise*, in *Revue des Études Anciennes* 67 (1965), pp. 80-125.
- *Les religions indigènes celtiques et préceltiques et le sentiment patriotique régionale en Gaule romaine*, in *La patrie gauloise d'Agrippa au VIème siècle*, Lyon 1983, pp. 219-237.
- HAUCK, K., *Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, in *Saeculum* 6 (1955), pp. 186-223.
- *Brakteatenikonologie*, in RGA 3 (1978), pp. 361-400.
- *Text und Bild in einer oralen Kultur*, in *Frühmittelalterliche Studien* 17 (1983), pp. 510-599.

- *Varianten des göttlichen Erscheinungsbildes im kultischen Vollzug erhellt mit einer ikonographischen Formenkunde des heidnischen Altares (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXX)*, in *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), pp. 266-313.
- *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit*, München 1985.
- *Machtstaten Odins. Die Chiffrenwelt der Brakteaten und die Methoden ihrer Auswertung*, in HEIZMANN, AXBOE 2011, pp. 1-60.
- HEDEAGER, L., *Scandinavia*, in P. Fouracre (ed.), *The New Cambridge Medieval History, I, c. 500-c.700*, Cambridge 2005, pp. 496-523.
- *Iron Age Myth and Materiality: An Archaeology of Scandinavia, AD 400-1000*, London-New York 2011.
- HEIJMANS M., *La place des monuments public du Haut-Empire dans les villes de la Gaule méridionale durant l'Antiquité tardive (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.)*, in *Gallia* 63 (2006), pp. 25-41.
- HEINZELMANN, M., POULIN, J.-C. *Les vies anciennes de sainte Geneviève de Paris: Études critiques*, Paris 1986.
- HEISING, A., *Hirschcult in Kelsterbach. Das römische Gebäude "Auf der Steinmauer" und die Interpretation möglicher Kultpraktiken in der Provinz Germania superior*, Kelsterbach 2008.
- *Deponierung mit Hirschgeweih in einem römischen Gebäude bei Kelsterbach, Kreis Gross-Gerau – Fallbeispiel einer clausura zur Zeit des Limesfall?*, in A. Schäfer, M. Witteyer (Hrsg.), *Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt. Internationale Tagung Mainz 28.–30. April 2008*, Mainzer Archäologische Studien Band 10 (2013), pp. 299-316.
- HEIZMANN, W., *Hirsch*, in RGA 14 (1999), pp. 588-612.
- *Die Bilderwelt der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten als religionsgeschichtliche Quelle*, in H. Beck, D. Geuenich, H. Steuer (Hrsg.), *Altertumskunde – Altertumswissenschaft – Kulturwissenschaft. Erträge und Perspektiven nach 40 Jahren Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, RGA-E Band 77, Berlin-Boston 2012, pp. 689-736.
- HEIZMANN, W., AXBOE, M., (Hrsg.), *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Auswertung und Neufunde*, RGA-E Band 40, Berlin-New York 2011.
- HEUCLIN, J., *Identité et rôle du clergé à l'époque du Bréviaire d'Alaric*, in ROUCHE, DUMÉZIL, 2009, pp. 57-71.
- HIGHAM, N.G., *Constantius, St Germanus and fifth-century Britain*, in *Early Medieval Europe* 22/2 (2014), pp. 113-137.
- HOLMQUIST OLAUSSON, L., *"Älmmannen" från Birka. Presentation av en nyligen undersökt krigargrav med människooffer*, in *Forn Vännen* 85 (1990), pp. 175-182.
- HORNUNG, CH., *Apostasie im antiken Christentum. Studien zum Glaubensabfall in altkirchlicher Theologie, Disziplin und Pastoral (4.-7. Jahrhundert n. Chr.)*, Leiden-Boston 2016.
- HOYER, D., *Turning the Inside Out: The Divergent Experiences of Gaul and Africa during the Third Century AD*, in D. Sloopjes, M. Peachin (eds.), *Rome and the World Beyond Its Frontiers*, Leiden 2016, pp. 67-95.
- HULTKRANTZ, A., *Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism*, in V. Diószegi, M. Hoppál (eds.), *Shamanism in Siberia*, Budapest 1978, pp. 27-58;
- *The Drum in Shamanism: Some Reflections*, in T. Ahlbäck, J. Bergman (eds.), *The Saami Shaman Drum. Based on Papers read at the Symposium on the Saami Shaman Drum held at Åbo, Finland, on the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> of August 1988*, Stockholm 1991, pp. 9-27.
- *Introductory Remarks on the Study of Shamanism*, in *Shaman* 1/1 (1993), pp. 3-14.
- *The Shaman in Myths and Tales*, in *Shaman* 1/2 (1993), pp. 39-55.
- *A New Look at the World Pillar in Arctic and Sub-Arctic Religions*, in J. Pentakäinen (ed.), *Shamanism and Northern Ecology*, Berlin-New York 1996, pp. 31-49.
- HUMPHRIES, M., *The Shapes and Shaping of the Late Antique World: Global and Local Perspectives*, in ROUSSEAU 2009, pp. 97-109.
- *Late Antiquity and World History: Challenging Conventional Narratives and Analyses*, in *Studies in Late Antiquity* 1/1 (2017), pp. 8-37.

- *Christianity and Paganism in the Roman Empire, 250-450 CE*, in LÖSSL, BAKER-BRIAN 2018, pp. 61-80.
- HUNT, D., *Christinizing the Roman Empire: the Evidence of the Code*, in J. Harries, I. Wood (eds.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London 1993, pp. 143-158.
- HÄUSSLER, R., *Interpretatio indigena. Re-inventing local cults in a global world*, in *Mediterraneo antico* 15/1-2 (2012), pp. 143-174.
- HEATHER, P., *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27 (1986), pp. 289-318.
- *Goths and Romans, 332–489*, Oxford 1991.
- *Theoderic, King of the Goths*, in *Early Medieval Europe* 4/2 (1995), pp. 145-173.
- *The Goths*, Oxford 1996.
- (ed.), *The Visigoths: From the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, Woodbridge 1999.
- *The western empire, 425-476*, in *CAH XIV* (2000), pp. 1-32.
- *Empires and Barbarians: The Fall of Rome and the Birth of Europe*, Oxford 2010.
- *Law and Society in the Burgundian Kingdom*, in A. Rio (ed.), *Law, Custom, and Justice in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Proceedings of the 2008 Byzantine Colloquium*, London 2011, pp. 115-153.
- *The Huns and Barbarian Europe*, in *MAAS* 2015, pp. 209- 229.
- HEATHER, P., MATTHEWS, J., *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool 1991.
- HEIL, U., *Avitus von Vienne und die homoische Kirche der Burgunder*, Berlin-Boston 2011.
- *The Homoians in Gaul*, in BERNDT, STEINACHER 2014, pp. 271-296.
- HEINZELMANN, M., *Bischofsherrschaft in Gallien*, München 1976.
- HEN, Y., *Clovis, Gregory of Tours, and Pro-Merovingian Propaganda*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 71/2 (1993), pp. 271-276.
- *Culture and Religion in Merovingian Gaul, AD 481-751*, Leiden-New York-Köln 1995.
- *Martin of Braga's De correctione rusticorum and Its Uses in Frankish Gaul*, in E. Cohen, M.B. De Jong (eds.), *Medieval Transformations: Texts, Power, and Gifts in Context*, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 35-49.
- *Paganism and Superstitions in the Time of Gregory of Tours: une question mal posée!*, in MITCHELL, WOOD 2002, pp. 229-240.
- *The Christianisation of Kingship*, in M. Becher, J. Jarnut (Hrsg.), *Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien und Erinnerung*, Münster 2004, pp. 163-177.
- *Roman Barbarians: The Royal Court and Culture in the Early Medieval West*, Basingstoke-New York 2007.
- *Religious Culture and the Power of Tradition in the Early Medieval West*, in C. Lansing, E.D. English (eds.), *A Companion to the Medieval World*, Malden-Oxford-Chichester 2009, pp. 67-85.
- *The Early Medieval West*, in COLLINS 2015, pp. 183-206.
- *The Church in Sixth-Century Gaul*, in MURRAY 2015, pp. 232-255.
- HEYNE, F.G., *On the Symbolism of the Shaman's Costume among the Reindeer Evenki in Manchuria*, in *Shaman* 21/1-2 (2013), pp. 19-65.
- HILLGARTH, J.N. (ed.), *The Conversion of Western Europe, 350-750*, London 1969.
- *Popular Religion in Visigothic Spain*, in JAMES 1980, pp. 3-60.
- *Modes of evangelization of Western Europe in the seventh century*, in NI CHATHÁIN, P., RICHTER 1987, pp. 311-331.
- HOFENEDER, A., *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen: Sammlung Übersetzung und Kommentierung*, 3 voll., Wien 2005-2011.
- *Die "Druidinnen" der Historia Augusta*, in *Keltische Forschung* 3 (2008), pp. 63-87.
- *Späte Zeugnisse zum keltischen Eichenkult*, in J.A. Arenas-Esteban (ed.), *Celtic Religion across Space and Time*, Molina de Aragón 2010, pp. 283-298.

- HOMANN, H., MEINEKE, E., SCHMIDT-WIEGAND, R., *Indiculus superstitionum et paganiarum*, in RGA 15 (2000), pp. 369-384.
- HOPPÁL, M. (ed.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen 1984.
- *Studies on Eurasian Shamanism*, in Id., K.D. Howard (eds.), *Shamans and Cultures*, Budapest 1993, pp. 258-283.
- HOSTEIN, A., JOLY, M., KASPRZYK, M., NOUVEL, P., *Sanctuaires et pratiques religieuses du III<sup>e</sup> s. au V<sup>e</sup> s. apr. J.-C. dans le Centre-Est de la Gaule (Lugdunensis I et Maxima Sequanorum)*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 187-218.
- HOWE, J., *The conversion of the physical world: The creation of a christian landscape*, in J. Muldoon (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Miami 1997, pp. 63-78.
- HOYOUX, J., *Reges criniti. Chevelures, tonsures et scalps chez les Mérovingiens*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 26/3 (1948), pp. 479-508.
- HUNT, E.D. *Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus*, in *Classical Quarterly* 35 (1985), pp. 186-200.
- HUNTER, D., *Vigilantius of Calagurris and Vitricius of Rouen: Ascetics, Relics and Clerics in Late Roman Gaul*, in *Journal of Early Christian Studies* 7/3 (1999), pp. 401-30.
- HUTTON, R., *Shamanism: Mapping the Boundaries*, in *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1/2 (2006), pp. 209-213.
- IMBERT, J., *L'influence du christianisme sur la législation des peuples francs et germaniques*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Settimane CISAM 14, Spoleto 1967, pp. 149-190.
- INGLEBERT, H., *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome: histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive (III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1996.
- *Introduction*, in ID., DESTEPHEN, DUMÉZIL 2010, pp. 7-17.
- *L'historiographie au IV<sup>e</sup> siècle entre païens et chrétiens: faux dialogue et vrai débat*, in BROWN, LIZZI TESTA 2011, pp. 93-108.
- INGLEBERT, H., DESTEPHEN, S., DUMÉZIL, B., *Le problème de la christianisation du monde antique. Colloque, 26-28 mai 2008, Nanterre*, Paris 2010.
- JACKSON, P. (ed.), *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, Stockholm 2016.
- JACOBSON-TEPFER, E., *Siberian Roots of the Schythian Stag Image*, in *Journal of Asian History* 17 (1983), pp. 68-120.
- *The Deer Goddess of Ancient Siberia: A Study in the Ecology of Belief*, Leiden 1993.
- *Shamans, Shamanism, and the Anthropomorphizing Imagery in Prehistoric Rock Art of the Mongolian Altay*, in FRANCFORT, HAMAYON 2001, pp. 277-294.
- *Cultural Riddles: Stylized Deer and Deer Stones of the Mongolian Altai*, in *Bulletin of the Asian Institute* 15 (2001), pp. 31-56.
- *The Hunter, The Stag, and the Mother of Animals: Image, Monument, and Landscape in Ancient North Asia*, Oxford 2015.
- JACQUEMARD-LE SAOS, C., *Querolus (Aulularia): Le grincheux (comédie de la petite marmite). Texte établi et traduit par C. Jacquemard-Le Saos*, Paris 1994.
- JACQUES, A., *Les sanctuaire germanique. Phase IIIa et b, décennies 370 et 380*, in E. Belot, J. Blondiaux (éd.), *Les cultes à Arras au Bas-Empire*, Arras 1990, pp. 74-92.
- *La présence militaire à Arras au Bas-Empire*, in Vallet, Kazanski 1993, pp. 195-199.
- *Arras ville antique. Aux origines d'une cité bimillenaire*, Arras 2000.
- *Le sanctuaire germanique d'Arras. Les fouilles de la rue Baudimont*, in COMPATANGELO-SOUSSIGNAN, SCHWENTZEL 2007, pp. 221-238.
- *Arras-Nemetacum, chef lieu de cité des Atrébates. Bilan des recherches 1984-2002*, in R. Hanoune (éd.), *Les villes romaines du Nord de la Gaule. Vingt ans de recherches nouvelles*, in *Revue du Nord. Collection Art et Archéologie* 10 (2007), pp. 63-82.

- JACQUES, A., TUFFREAU-LIBRE, M., BELOT, E., *Les fouilles de la rue Baudimont à Arras en 1985*, in *Revue du Nord* 68 (1986), pp. 75-99.
- JÄGER, D., *Plündern in Gallien 451-592: Eine Studie zu der Relevanz einer Praktik für das Organisieren von Folgenleistungen*, RGA-E Band 103, Berlin-Boston 2017.
- JAMES, E., *Cemeteries and the Problem of Frankish Settlement in Gaul*, in P.H. Sawyer (ed.), *Names, Words and Graves. Early Medieval Settlement*, Leeds 1979, pp. 55-89.
- (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford 1980.
- *The Origins of France: From Clovis to the Capetians, 500-1000*, New York 1982.
- *The Franks*, Oxford 1988.
- *Gregory of Tours, the Visigoths and Spain*, in S. Barton, P. Linehan (eds.), *Cross, Crescent and Conversion: Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*, Leiden-Boston 2008, pp. 43-64.
- *Gregory of Tours and "Arianism"*, in CAIN, LENSKI 2009, pp. 327-338.
- JANHUNEN, J., *Tracing the Bear Myth in Northeast Asia*, in *Acta Slavica Iaponica* 20 (2003), pp. 1-24.
- JOHANSEN, U., *Further Thoughts on the History of Shamanism*, in *Shaman* 7/1 (1999), pp. 40-58.
- JONES, C.P., *Between Pagan and Christian*, Cambridge Mass.-London 2014.
- JONES, P., PENNICK, N., *A History of Pagan Europe*, London-New York 1995.
- JOUIN, M., MÉNIEL, P., *Les dépôts d'animaux et le fanum gallo-romains de Vertault (Côte-d'Or)*, in *Revue Archéologique de l'Est* 50 (1999/2000), pp. 119-196.
- JUDIC, B., *Le courbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises. Études de cas*, in MARY, SOT 2002, pp. 97-125.
- KAHLOS, M., *The importance of being pagan*, in BROWN-LIZZI TESTA 2011, pp. 187-192.
- *The Early Church*, in COLLINS 2015, pp. 148-182.
- KAISER, R., *Die Burgunder*, Stuttgart 2004.
- KALDELLIS, A., *The Kalends in Byzantium 400-1200 AD: A New Interpretation*, in *Archiv für Religionsgeschichte* 13/1 (2012), pp. 187-203.
- KALIFF, A., *Ritual and Everyday Life – The Archaeologist's Interpretation*, in M. Stausberg (Hrsg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag*, RGA-E Band 31, Berlin-New York 2001, pp. 442-463.
- KAMPERS, G., *Geschichte der Westgoten*, Paderborn 2008.
- KARJALAINEN, K.F., *Die Religion der Jugra Völker*, 2 voll., Helsinki 1921.
- KASPRZYK, M., *Baudemont, le Pré-de-la-Bordonne (Saône-et-Loire): sépultures et mobilier danubien de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle*, in *L'Antiquité tardive dans l'Est de la Gaule (30<sup>e</sup> suppl. à la RAE)*, 2011, pp. 343-355.
- *Établissements ruraux, occupation du sol et systèmes agraires de l'Antiquité tardive dans le nord de la Gaule: quelques remarques*, in M. Reddé (éd.), *Méthodes d'analyse des différents paysages ruraux dans le nord-est de la Gaule romaine*, 2016, pp. 261-284.
- KAUL, F., *The Gundestrup Cauldron – Thracian, Celtic or Both?*, in Id., I. Marazov, J. Best, N. de Vries, *Thracian Tales on the Gundestrup Cauldron*, Amsterdam 1991, pp. 7-42.
- KAZANSKI, M., *Un témoignage de la présence des Alano-Sarmates en Gaule: la sépulture de la Fosse Jean-Fat à Reims*, in *Archéologie Médiévale* 16 (1986), pp. 33-39.
- *La diffusion de la mode danubienne en Gaule (fin du IV<sup>e</sup> siècle – début du VI<sup>e</sup> siècle): essai d'interprétation historique*, in *Antiquités Nationales* 21 (1989), pp. 59-73.
- *Huns (Archéologie et art)*, in *Encyclopaedia Universalis* 11 (1989-1990), pp. 744-750.
- *Les Germains de l'Elbe-Oder-Vistule et la Gaule au Bas-Empire*, in *Antiquités Nationales* 22/23 (1990/1991), pp. 111-127.
- *Les Goths et les Huns. À propos des relations entre les Barbares sédentaires et les nomades*, in *Archéologie médiévale* 22 (1992), pp. 191-229.
- *L'archéologie de "l'empire" hunnique. À propos d'un livre récent*, in *Francia* 20/1 (1993), pp. 127-145.

- *Les Barbares orientaux et la défense de la Gaule aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles*, in VALLET, ID. 1993, pp. 175-186.
- *La Gaule et le Danube à l'époque des Grandes Migrations*, in J. Tejral, H. Friesinger, Id. (Hrsg.), *Neue Beiträge zur Erforschung der Spätantike im mittleren Donaauraum*, Brno 1997, pp. 285-302.
- *Les Huns et les barbares sédentaires: les différentes formes des contacts*, in *Banatica* 23 (2013), pp. 91-109.
- *Les Alains et les Sarmates en Occident romain à l'époque des Grandes Migrations: Données archéologiques*, in *Bulletin de liaison* 37 (2013), pp. 102-124.
- KAZANSKI, M., MASTYKOVA, A., *Les tombes de chevaux chez les fédérés de l'Empire d'Orient sur la côte est de la mer Noire (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.)*, in *Terra Barbarica. Monumenta Archaeologica Barbarica, Series Gemina, Tomus II*, Łódź-Warszawa 2010, pp. 57-71.
- KAZANSKI, M., MASTYKOVA, A., PÉRIN, P., *Die Archäologie der Westgoten in Nordgallien. Zum Stand der Forschung*, in BRATHER 2008, pp. 149-192.
- KAZANSKI, M., PÉRIN, P., *Le mobilier funéraire de la tombe de Childéric I<sup>er</sup>. État de la question et perspectives*, in *Revue archéologique de Picardie* 3-4 (1988), pp. 13-38.
- *La tombe de Childéric et la question de l'origine des parures de style cloisonné*, in *Antiquités Nationales* 28 (1996), pp. 203-209.
- *Les "fibules-mouches" de l'époque des grandes migrations découvertes en Gaule*, in M. Kazanski, V. Soupalt (éd.), *Les sites archéologiques en Crimée et au Caucase durant l'antiquité tardive et le Haut Moyen Âge*, Leiden-Boston-Köln 2000, pp. 15-28.
- *La tombe de Childéric: un tumulus oriental?*, in F. Baratte et al. (éd.), *Mélanges Jean-Pierre Sodini (Travaux et Mémoires XV, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance)*, Paris 2005, pp. 287-298.
- *Identité ethnique en Gaule à l'époque des Grandes Migrations et des Royaumes barbares: étude de cas archéologiques*, in *Antiquités Nationales* 39 (2008), pp. 181-216.
- *"Foreign" Objects in the Merovingian Cemeteries of Northern Gaul*, in QUAST 2009, pp. 149-167.
- *Identity and Ethnicity during the Era of Migrations and Barbarian Kingdoms in the Light of Archaeology in Gaul*, in MATHISEN, SHANZER 2011, pp. 299-330.
- KELLY, CH., *Neither Conquest Nor Settlement: Attila's Empire and Its Impact*, in MAAS 2015, pp. 193-208.
- KERTH, K., RETTNER, A., STAUCH, E., *Die tierischen Speisebeigaben von zwei merowingerzeitlichen Gräberfeldern in Unterfranken*, in *Archäologisches Korrespondenzblatt* 24 (1994), pp. 441-455.
- KIM, H.J., *The Huns, Rome and the Birth of Europe*, Cambridge 2013.
- *The Political Organization of Steppe Empires and Their Contribution to Eurasian Interconnectivity: The Case of the Huns and Their Impact on the Frankish West*, in Id., F.J. Vervaeke, S. Ferruh Adalı (eds.), *Eurasian Empires in Antiquity and the Early Middle Ages: Contact and Exchange between the Graeco-Roman World, Inner Asia and China*, Cambridge 2017, pp. 15-33.
- KLANICZAY, G., *Shamanistic Elements in Central European Witchcraft*, in HOPPÁL 1984, pp. 404-422, ora in LEVACK 2001, pp. 267-292.
- *Shamansim and Witchcraft*, in *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1/2 (2006), pp. 214-221.
- KLEIN-PFEUFFER, M., *Merowingerzeitliche Fibeln und Anhänger aus Preßblech*, Marburg 1993.
- KLINGSHIRN, W.E., *Charity and Power: Caesarius of Arles and the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul*, in *Journal of Roman Studies* 75 (1985), pp. 183-203.
- *Caesarius of Arles: The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge 1994.
- KLINKHAMER, S.C., *Querolus sive Aulularia, incerti auctoris comoedia togata*, Amsterdam 1829.
- KMET'OVÁ, P., *The spectacle of the horse: On Early Iron Age burial customs in the Eastern-Alpine Hallstatt region*, in *Archaeological Review from Cambridge* 28/2 (2013), pp. 67-81.
- *"Masters of Horses" in the West, "Horse Breeders" in the East? On the Significance and Position of the Horse in the Early Iron Age Communities of the Pannonian Basin*, in R. Karl, J. Leskovar (Hrsg.), *Interpretierte Eisenzeiten. Fallstudien, Methoden, Theorie. Tagungsbeiträge der 5. Linzer Gespräche zur interpretativen Eisenzeitarchäologie*, Linz 2013, pp. 247-258.

- *Zur symbolischen Bestattung von Pferde-Schädeln in Gräbern der späten Urnenfelder- und der älteren Hallstattzeit*, in S. Tecco Hvala (ed.), *Studia Praehistorica in Honorem Janez Dular*, Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 30, Ljubljana 2014, pp. 149-166.
- *Animals to honour the ancestors: On animal depositions in barrows of the northeast Alpine Hallstatt region*, in R. Schumann, S. van der Vaart-Verschoof (eds.), *Connecting elites and regions: Perspectives on contacts, relations and differentiation during the Early Iron Age Halstatt C period in Northwest and Central Europe*, Leiden 2017, pp. 67-84.
- KÖNIG, D., *Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.-8. Jahrhundert)*, Husum 2008.
- KOUZNETSOV, V., LEBEDYNSKY, I., *Les Alains: cavaliers des steppes, seigneurs du Caucase*, Paris 2005.
- KOVALEVSKAJA, V.B., *La présence alano-sarmate en Gaule: confrontation des données archéologiques, paléoanthropologiques, historiques et toponymiques*, in VALLET, KAZANSKI, 1993, pp. 209- 221.
- KRAUSE, J.-U. *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches*, München 1987.
- KRÜGER, E., *Stier und Hirsch aus einem frühromischen Brandgrab von Kreuznach*, in *Germania* 23 (1939), pp. 251-262.
- KRUSCH, B., *Zwei Heiligenleben des Jonas von Susa; II. Die ältere Vita Vedastis und die Taufe Chlodovechs*, in *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 14 (1893), pp. 385-448.
- KRUTA, V., *L'ethnogenèse des Celtes et son rôle dans la formation de l'Europe*, in J. Cession-Loupe (éd.), *Les Celtes aux racines de l'Europe*, Mariemont 2009, pp. 11-26.
- *Les racines celtiques de l'Irlande*, in *L'Irlanda e gli irlandesi nell'Alto Medioevo*, Settimane CISAM 57, Spoleto 2010, pp. 33-45.
- KRUTZLER, G., *Kult und Tabu. Wahrnehmungen der Germania bei Bonifatius*, Wien-Berlin-Münster 2011.
- KULIKOWSKI, M., *Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain*, in *Britannia* 31 (2000), pp. 325-345.
- KÜNZEL, R., *Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au haut Moyen Âge. Réflexions de méthode*, in *Annales ESC* 47 (1992), pp. 1055-1069.
- KÜPPERS, J., *Zum 'Querolus' (p. 17.7.-22 R.) und seiner Datierung*, in *Philologus* 123 (1979), pp. 303-323.
- KUZMINA, E., *Mythological Treatment of the Horse in Indo-European Culture*, in S.L. Olsen et al. (eds.), *Horses and Humans: The Evolution of Human-Equine Relationship*, Oxford 2006, pp. 263-270.
- LA ROCCA, C., *La cristianizzazione dei Barbari e la nascita dell'Europa*, in *Reti Medievali* 5/2 (2004), pp. 1-38.
- LA SALVIA, V., VALENTI, M., *Tradizioni sepolcrali e luoghi di culto nel barbaricum fra identità etniche e sociali*, in C. Ebanista, M. Rotili (a cura di), *Territorio, insediamenti e necropoli fra tarda Antichità e alto medioevo*, Napoli 2016, pp. 487-512.
- LAFFERTY, S.D.W., *Law and Society in the Age of Theoderic the Great. A Study of the Edictum Theoderici*, Cambridge 2013.
- LAMBERT, D., *Salvian and the Bacaudae*, in S. Diefenbach, G.M. Müller (Hrsg.), *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter. Kulturgeschichte einer Region*, Berlin-Boston 2014, pp. 255-276.
- LAMBOT, B., MÉNIEL, P., *Le centre communautaire et culturel du village gaulois d'Acy-Romance dans son contexte régional*, in *VERGER* 2000, pp. 7-139.
- LAMBRECHTS, P., *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes*, Brugge 1954.
- LANA, I., *Analisi del Querolus. Corso di letteratura latina*, Torino 1979.
- LASSANDRO, D., *Le rivolte bagaudiche nelle fonti tardo-romane e medievale*, in *Invigilata Lucernis* 3-4 (1981-82), pp. 57-110.
- LAUR-BELART, R. *Frühes Mittelalter*, in *Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte* 43 (1953), pp. 113-116.
- LAUWERS, M., *Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur parochia dans les textes latins du Moyen Âge*, in *Médiévales* 49 (2005), pp. 11-32.
- *'Territorium non facere diocesim'. Conflits, limites et représentation territoriale du diocèse, V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup>*

- siècle, in F. Mazel (éd.), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rennes 2008, pp. 23-65.
- LAVAN, L., *The End of the Temples: Towards a New Narrative?*, in ID., MULRYAN 2011, pp. xv-lxv.
- LAVAN, L., MULRYAN, M. (eds.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'*, Leiden-Boston 2011.
- LAVARRA, A., *Il sacro cristiano nella Gallia merovingia tra folklore e medicina professionale*, in *Annali della facoltà di lettere e filosofia di Bari* 30 (1987), pp. 149-204.
- LAVARRA, C., "Pseudochristi" e "pseudoprophetae" nella Gallia merovingia, in *Quaderni medievali* 13 (1982), pp. 6-43.
- LEBECQ, S., *Les Frisons entre paganisme et Christianisme*, in *Christianisation et déchristianisation, Publication du Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées* 9, Angers 1986, pp. 19-45.
- *Variations sur l'image du barbare vu par ses contemporains et vu par les historiens: le cas Childéric*, in J. Boulogne, J. Sys (éd.), *Le barbare, le primitif et le sauvage*, Lille 1995, pp. 89-108.
- *Vulfran, Willibrord et la mission de Frise: pour une relecture de la Vita Vulframni*, in Id., M. Polfer (éd.), *L'évangélisation des régions entre Meuse et Moselle et la fondation de l'abbaye d'Echternach (V<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Luxembourg 2000, pp. 429-452, ora in ID., *Hommes, mers et terres du Nord au début du Moyen Âge, I: Peuples, cultures, territoires*, Villeneuve-d'Ascq 2011, pp. 75-93.
- *Two faces of King Childeric: History, archaeology, historiography*, in W. Pohl, M. Diesenberger (Hrsg.), *Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*, Wien 2002, pp. 119-132.
- LEBEDYNSKY, I., *Sur les traces des Alains et Sarmates en Gaule. Du Caucase à la Gaule, IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle*, Paris 2011.
- LECOUTEUX, C., *Le Merwunder. Contribution à l'étude d'un concept ambigu*, in *Études germaniques* 32 (1977), pp. 1-11.
- *Paganisme, christianisme et merveilleux*, in *Annales ESC* 37/4 (1982), pp. 700-716.
- *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen-Âge: histoire du double*, Paris 1992.
- *Chasses infernales et cohortes de la nuit au Moyen Âge*, Paris 1999.
- LEE, A.D., *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Sourcebook*, London-New York 2016<sup>2</sup>.
- LE GOFF, J., *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo* (trad. it.), Torino 1977.
- LE GOFF, J., RÉMOND, R. (éd.), *Histoire de la France religieuse, Tome I: Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris 1988.
- LE JAN, R., *La sacralité de la royauté mérovingienne*, in *Annales HSS* 6 (2003), pp. 1217-1241.
- LEJARS, T., *Les installations culturelles celtiques. Un aperçu de la recherche en France*, in S. Vitri, F. Oriolo (a cura di), *I Celti in Carnia e nell'arco alpino centro orientale*, Trieste 2001, pp. 245-277.
- LEMAN P., *Topographie chrétienne d'Arras au VI<sup>e</sup> siècle: la Vita Vedasti et les données de l'archéologie*, in *Revue du Nord* 77 (1995), pp. 169-184.
- LENSKI, N., *The Gothic Civil War and the Date of the Gothic Conversion*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 36/1 (1995), pp. 51-87.
- *Captivity and Romano-Barbarian Interchange*, in MATHISEN, SHANZER 2011, pp. 185-198.
- *Captivity among the Barbarians and Its Impact on the Fate of the Roman Empire*, in MAAS 2015, pp. 230-246.
- C. LEPALLEY, C., *Témoignage et attitude de Saint Augustin devant la vie et la société rurales dans l'Afrique de son temps*, in *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae VI: Les transformations dans la société chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles 1983, pp. 73-83.
- *La diabolisation du paganism et ses conséquences psychologiques: les angoisses de Publicola, correspondant de saint Augustin*, in MARY, SOT 2002, pp. 81-96.
- LEPETZ, S., *Horse sacrifice in a Pazyryk culture kurgan: the princely tomb of Berel' (Kazakhstan). Selection criteria and slaughter procedures*, in *Anthropozoologica* 48/2 (2013), pp. 309-321.

- LEPETZ, S., MÉNIEL, P., *Les dépôts d'animaux non consommés en Gaule romaine*, in LEPETZ, VAN ANDRINGA 2008, pp. 155-164.
- LEPETZ, S., VAN ANDRINGA, W. (éd.), *Archéologie du sacrifice animale en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Montagnac 2008.
- LEPETZ, S., et al., *Le site antique du «Clos au Duc» à Évreux (Eure). Sépultures de privilégiés ou trous à ordures?*, in A. Gardeisen, E. Furet, N. Boulbes (éd.), *Histoire d'équidés: des textes, des images et des os*, Montpellier 2008, pp. 29-56.
- LEVACK, B.P. (ed.), *New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology, Vol. 5: Witchcraft, Healing, and Popular Diseases*, London-New York 2001.
- LEVY, H.L., *Claudian's in Rufinum: An Exegetical Commentary*, Princeton 1971.
- LEYSER, C., *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford-New York 2007.
- LIEBESCHUETZ, J.H.W.G., *Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990.
- *Cities, taxes and the accommodation of the barbarians: the theories of Durlat and Goffart*, in W. Pohl (ed.), *Kingdoms of the Empire: The Integration of Barbarians in Late Antiquity*, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 135-152.
- *Habitus barbarus. Did barbarians look different from Romans?*, in PORENA, RIVIÈRE 2012, pp. 13-28.
- LINDUFF, K.M., *Epona: a Celt among the Romans*, in *Latomus* 38/4 (1979), pp. 817-837.
- LIXFELD, H., *Die Guntramsage: Volkserzählungen vom Alter Ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft*, in *Fabula* 13/1 (1972), pp. 60-107.
- LIZZI TESTA, R., *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (l'Italia annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como 1989.
- *Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy*, in *Journal of Roman Studies* 80 (1990), pp. 156-173.
- *The Late Antique Bishop: Image and Reality*, in ROUSSEAU 2009, pp. 525-538.
- *La conversione dei cives, l'evangelizzazione dei rustici: alcuni esempi*, in *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Settimane CISAM 61, Spoleto 2009, pp. 115-145.
- *L'église, les domini, les païens rustici. Quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, in INGLEBERT, DESTEPHEN, DUMÉZIL 2010, pp. 77-113.
- LÖSSL, J., BAKER-BRIAN, N.J. (eds.), *A Companion to Religion in Late Antiquity*, Malden, MA, 2018.
- LOT, F., *Nennius et l'Historia Brittonum. Étude critique suivie d'une édition des diverses versions de ce texte*, Paris 1934.
- LOT-FALCK, E., *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris 1953.
- LOTTER, F., *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*, in *Historische Zeitschrift* 229 (1979/2), pp. 298-356.
- LOUIS, E. *A De-romanized Landscape in Northern Gaul: The Scarpe Valley from the Fourth to the Ninth Century A.D.*, in BODEN, LAVAN, MACHADO 2004, pp. 479-504.
- LUISELLI, B., *Il glossario gallo-latino di Endlicher: per la storia del rapporto linguistico celto-latino nella Gallia tardoantica*, in Id., *Romanobarbarica. Scritti scelti*, a cura di A. Bruzzone e M.L. Fele, Firenze 2017, pp. 199-217.
- MAAS, H., *Bemerkungen zur Rolle der Volksmassen in der Zerfalls- und Untergangphase des Weströmischen Reiches*, in *Klio* 67/2 (1985), pp. 536-561.
- MAAS, M. (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Attila* Cambridge-New York 2015.
- MACLEOD, M., MEES, B., *Runic Amulets and Magic Objects*, Woodbridge 2006.
- MACMULLEN, R., *Barbarian Enclaves in the Northern Roman Empire*, in *L'Antiquité Classique* 32 (1963), pp. 552-561, ora in ID. 1990, pp. 49-55.
- *The Celtic Renaissance*, in *Historia* 14 (1965), pp. 93-104.
- *Paganism in the Roman Empire*, New Haven-London 1981.
- *What Difference Did Christianity Make?*, in *Historia* 35/3 (1986), pp. 322-343.

- *La diffusione del cristianesimo nell'impero romano* (trad. it.), Roma-Bari 1989.
- *Changes in the Roman Empire. Essays in the Ordinary*, Princeton 1990.
- *Christianity and Paganism in the Fourth to the Eighth Centuries*, New Haven-London 1997.
- *Cultural and Political Changes in the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> Centuries*, in *Historia* 52/4 (2003), pp. 465-495.
- *The Second Church: Popular Christianity, AD 200-400*, Atlanta 2009.
- MAENCHEN-HELFEN, O., *The World of the Huns: Studies in Their History and Culture*, Berkeley-Los Angeles-London 1973.
- MAIER, B., *The Celtic and Germanic West and North*, in LÖSSL, BAKER-BRIAN 2018, pp. 99-114.
- MAKIEWICZ, T., *Hund und Hundegräber*, in *RGA* 15 (2000), pp. 212-232.
- MÂLE, E., *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basilique chrétiennes*, Paris 1950.
- MALTEN, L., *Das Pferd im Totenglaube*, in *Jahrbuch des kaiserlich-deutschen archäologischen Instituts* 29 (1914), pp. 179-255.
- MANSELLI, R., *Gregorio Magno e due riti pagani dei Longobardi*, in *Studi Storici in onore di O. Bertolini*, I, Pisa 1972, pp. 435-440.
- *Resistenze di culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenza*, Settimane CISAM 28, Spoleto 1982, pp. 57-108.
- MARAZOV, I., *A Structural Iconographic Analysis of the Gundestrup Cauldron*, in Id., I. Marazov, J. Best, N. de Vries, *Thracian Tales on the Gundestrup Cauldron*, Amsterdam 1991, pp. 43-75.
- MARCONI, A., *Di Tarda Antichità. Scritti scelti*, Firenze 2008.
- MARKALE, J., *L'épopée celtique en Bretagne*, Paris 1971.
- MARKUS, R.A., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990.
- *From Caesarius to Boniface: Christianity and Paganism in Gaul*, in FONTAINE, HILLGARTH 1992, pp. 154-172.
- *The Secular in Late Antiquity*, in REBILLARD, SOTINEL 2010, pp. 353-361.
- MARTIN-KILCHER, S., *Brunnenfüllung aus römischer Zeit mit Hirschgeweih, Tieren, Wertsachen und Menschen*, in S. Groh, H. Sedlmayer (Hrsg.), *Blut und Wein. Keltisch-römisch Kultpraktiken. Akten des vom Österreichischen Archäologischen Institut und vom Archäologischen Verein Flavia Solva veranstalteten Kolloquiums am Frauenberg bei Leibnitz (Österreich)*, Mai 2006, Montagnac 2007, pp. 35-54.
- MARY, L., SOT, M., (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris 2002.
- MASERA, A., *Querolus sive Aulularia: la nuova cronologia e il suo autore*, Torino 1991.
- MASSART, C., *Caractérisation des tumulus gallo-romains de Hesbaye (cité des Tongres): structures architecturales, funéraires et rituelles*, in *Latomus* 66/1 (2007), pp. 41-66.
- MASTYKOVA, A., KAZANSKI, M., *À propos des Alains en Occident à l'époque des Grandes Migrations: le costume à appliques en or*, in J. López Quiroga, A. Martínez Tejera, J. Morín de Pablos (eds.), *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia 'germánica' (ss. V-VII). Balance y perspectivas*, Oxford 2006, pp. 291-305.
- MATHISEN, R.W., *The Last Year of St. Germanus of Auxerre*, in *Analecta Bollandiana* 99 (1981), pp. 151-159.
- *Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul*, Washington D.C. 1989.
- *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul: Strategies for Survival in Age of Transition*, Austin 1993.
- *Crossing the Supernatural Frontier in Western Late Antiquity*, in ID., SIVAN 1996, pp. 309-320.
- *Barbarian Bishops and the Churches in barbaricis gentibus during Late Antiquity*, in *Speculum* 72/3 (1997), pp. 664-697.
- *Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire*, in *The American Historical Review* 111/4 (2006), pp. 1011-1040.
- *Barbarian 'Arian' Clergy, Church Organization, and Church Practices*, in BERNDT, STEINACHER 2014, pp. 145-191.

- 'Roman' identity in Late Antiquity, with special attention to Gaul, in POHL et al. 2018, pp. 255-273.
- MATHISEN, R.W. SIVAN, H.S. (eds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996.
- *Forging a New Identity: The Kingdom of Toulouse and the Frontiers of Visigothic Aquitania*, in A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths: Studies in Culture and Society*, Leiden 1999, pp. 1-62.
- MATHISEN, R.W., SHANZER, D. (eds.), *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World: Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, Farnham 2011.
- MATTHEWS, J., *Western Aristocracies and Imperial Court 364-425*, Oxford 1975.
- *The Roman Empire of Ammianus*, London 1989.
- MAUREILLE, B., et al., *Les crânes déformés de Saint-Étienne (Beaune, Côte d'Or, V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles). Donnée archéologiques et anthropologiques*, in *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* 7 (1995), pp. 49-67.
- MAYEUR, J.-M., et al. (éd.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, II, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1995.
- et al. (éd.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, III, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris 1998.
- MAZZARINO, S., *L'impero romano*, 3 voll., Roma-Bari 1973.
- *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, 2 voll., Roma 1974-1980.
- MCKENNA, S., *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C. 1938.
- MCLYNN, N., *Pagans in a Christian Empire*, in ROUSSEAU 2009, pp. 572-587.
- MCNEILL, J.T., *Folk-Paganism in the Penitentials*, in *The Journal of Religion* 13/4 (1933), pp. 450-466.
- MEENS, R., *Pollution in the early middle ages: the case of the food regulations in penitentials*, in *Early Medieval Europe* 4/1 (1995), pp. 3-19.
- *Thunder over Lyon: Agobard, the tempestarii and Christianity*, in STEEL, MARENBNON, VERBEKE 2012, pp. 157-166.
- MEES, B., *On the typology of the texts that appear on migration-era bracteates*, in *Early Medieval Europe* 22 (2014), pp. 280-303.
- MEGAW, R., MEGAW, V., *The Nature and Function of Celtic Art*, in GREEN 1995, pp. 345-375.
- MEIJNS, B., *Martyrs, Relics and Holy Places: The Christianization of the Countryside in the Archdiocese of Reims during the Merovingian Period*, STEEL, MARENBNON, VERBEKE 2012, pp. 109-138.
- P. MÉNIEL, *Chasse et élevage chez les Gaulois (450-52 av. J.C.)*, Paris 1987.
- *Les sacrifices d'animaux chez les Gaulois*, Paris 1992.
- *Les restes animaux et la définition de lieux de culte en Gaule septentrionale au deuxième Âge du Fer*, in *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 8 (1997), pp. 171-180.
- *La sépulture humaine et le dépôt d'animaux de Varennes-sur-Seine, Le Marais de Villeroy (Seine-et-Marne)*, in *L'âge du Fer en Île-de-France, XXVI<sup>e</sup> colloque de l'AFEAF (Suppl. à la Revue archéologique du centre de la France* 26), Tours 2005, pp. 181-191.
- *Sacrifices d'animaux, traditions gauloises et influences romaines*, in LEPETZ, VAN ANDRINGA 2008, pp. 147-154.
- MÉRIAUX, CH., *La formation des diocèses septentrionaux de la Gaule du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*, Lille 2002.
- *Parochiae barbaricae? Quelques remarques sur la perception des diocèses septentrionaux de la Gaule pendant le haut Moyen Âge*, in *Revue du Nord* 360/1 (2005), pp. 293-303.
- *Gallia irradiata: saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart 2006.
- *Qui verus christianus vult esse: christianisme et "paganisme" en Gaule du Nord à l'époque mérovingienne*, in INGLEBERT, DESTEPHEN, DUMÉZILK 2010, pp. 359-373.
- *Consacerdotes et cooperatores. L'évêque et ses prêtres dans le monde franc (VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles)*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo*, Settimane CISAM 61, Spoleto 2014, pp. 865-894.
- MERTENS, J.R., *La fin de l'Antiquité dans le nord-ouest de la Gaule Belgique – Quelques réflexions*, in M. Lodewijckx (ed.), *Archaeological and Historical Aspects of West-European Societies (Acta Arch.*

- Lovaniensia, Monographie 8), Leuven 1996, pp. 229-236.
- MESLIN, M., *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Bruxelles 1970.
- MEULI, K., *Gesammelte Schriften* (Hrsg. T. Gelzer), 2 voll., Basel 1975.
- MILIS, L., *La conversion en profondeur: un processus sans fin*, in *Revue du Nord* 68 (1986), pp. 487-498.
- *Introduction: The Pagan Middle Ages – A Contradiction in Terms?*, in ID. (ed.) 1998, pp. 1-12.
- (ed.), *The Pagan Middle Ages*, Woodbridge 1998.
- *The Spooky Heritage of Ancient Paganism*, in STEEL, MARENBOON, VERBEKE 2012, pp. 1-17.
- MINOR, C.E., 'Bagaudae' or 'Bacaudae'?, in *Traditio* 31 (1975), pp. 318-322.
- MITCHELL, K., WOOD, I.N. (eds.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden 2002.
- MITCHELL, S., *A History of the Later Roman Empire, AD 284-641*, Chichester 2015<sup>2</sup>.
- MOISL, H., *Anglo-Saxon royal genealogies and Germanic oral tradition*, in *Journal of Medieval History* 7 (1981), pp. 215-248.
- MOMIGLIANO, A. (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963.
- *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975.
- MONFRIN, F., *La christianisation de l'espace et du temps: A. L'établissement matériel de l'Église aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles*, in MAYEUR 1998, pp. 961-986.
- MONTER, W., *Gendering the Extended Family of Ginzburg's Benandanti*, in *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1/2 (2006), pp. 222-226.
- MOORE, M.E., *A Sacred Kingdom: Bishops and the Rise of Frankish Kingship, 300-850*, Washington D.C. 2011.
- MOORHEAD, J., *Theoderic in Italy*, Oxford 1992.
- MORRIS, I., *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992.
- MOSER, C., *The Architecture of Changing Sacrificial Practices in Pre-Roman and Roman Gaul*, in S.E. Alcock, M. Egri, J.F.D. Frakes (eds.), *Beyond Boundaries: Connecting Visual Cultures in the Provinces of Ancient Rome*, Los Angeles 2016, pp. 174-189.
- MÜLLER, G., *Zum Namen Wolfhetan und seinen Verwandten*, in *Frühmittelalterliche Studien* 1 (1967), pp. 200-212.
- *Germanische Tiersymbolik und Namengebung*, in *Frühmittelalterliche Studien* 2 (1968), pp. 202-217.
- *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen*, Köln-Wien 1970.
- MÜLLER-WILLE, M., *Pferdegrab und Pferdeopfer im frühen Mittelalter*, in *Berichten van de Rijksdienst voor het Oudheidkundig Bodemonderzoek* 20-21 (1970-1971), pp. 119-248.
- *Les tombes royales et aristocratiques à tumuli*, in *Antiquité nationales* 29 (1997), pp. 245-257.
- *Zwei religiöse Welten: Bestattungen der fränkischen Könige Childerich und Chlodwig*, in *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz)*, Stuttgart 1998, pp. 3-36.
- MURRAY, A.C., *Missionaries and Magic in Dark-Age Europe*, in *Past & Present* 136 (1992), pp. 186-205.
- 'Post vocantur Merovingii': *Fredegar, Merovech, and 'Sacral Kingship'*, in ID. (ed.) 1998, pp. 121-152.
- (ed.), *After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History*, Toronto 1998.
- *Reinhard Wenskus on 'Ethnogenesis', Ethnicity, and the Origin of the Franks*, in A. Gillett (ed.), *On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Turnhout 2002, pp. 39-68.
- (ed.), *A Companion to Gregory of Tours*, Leiden-Boston 2015.
- *Gregory of Tours (Hist. II 10) and Fredegar (Chron. III 9) on the Paganism of the Franks: The Relation of the Texts and What they Say*, in C. Giraud, D. Poirel (éd.), *La rigueur et la passion. Mélanges en l'honneur de Pascale Bourgain*, Turnhout 2016, pp. 45-55.
- MUSSET, L., *De saint Victrice à saint Ouen: la christianisation de la province de Rouen d'après l'hagiographie*, in *Revue d'histoire de l'Église de France* 62 (1976), pp. 141-152.

- MYNORS, R.A.B., NIXON, C.E.V, SAYLOR RODGERS, B., *In Praise of Later Roman Emperor: The Panegyrici latini*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1994.
- NACHTIGALL, H., *Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien*, in *Anthropos* 48 (1953), pp. 44-70.
- NAKANISHI, F., *Possession: A Form of Shamanism?*, in *Magic, Ritual, and Witchcraft* 1/2 (2006), pp. 234-241.
- NARCY, M., REBILLARD, É. (éd.), *Héllénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq 2004.
- NEAUD, P., *Développement et abandon d'un sanctuaire au III<sup>e</sup> siècle à Sains-du-Nord chez les Nerviens*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 81-95.
- NEY, W., *Cernunnos in Mainz? Zur Deutung einer gallo-römischen Sitzstatue aus Mainz-Hechtsheim*, in *Berichte zur Archäologie in Rheinhessen und Umgebung* 8 (2015), pp. 9-18.
- NÍ CHATHÁIN, P., RICHTER, M. (Hrsg.), *Irland und die Christenheit: Bibelstudien und Mission*, Stuttgart 1987.
- NIELSEN, S., et al., *The Gundestrup Cauldron: New Scientific and Technical Investigations*, in *Acta Archaeologica* 76 (2005), pp. 1-58.
- NILES, J.D., *Pagan Survivals and popular belief*, in M. Godden, M. Lapidge (eds.), *The Cambridge Companion to Old English Literature*, Cambridge 2013, pp. 120-136.
- NILSSON, M.P., *Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes*, in *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1916-19), pp. 50-150.
- NOBLE, TH.F.X. (ed.), *From Roman Provinces to Medieval Kingdoms*, London-New York 2006.
- NOBLE, TH.F.X., SMITH, J. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. III. *Early Medieval Christianities, c. 600-1100*, Cambridge 2008.
- NOELKE, P., SCHNEIDER, B., NAUMANN-STECKNER, F., (Hrsg.), *Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum. Neue Funde und Forschungen*, Mainz 2003.
- NORDEN, E., *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig-Berlin 1920.
- OAKS, L.S., *The Goddess Epona: concepts of sovereignty in a changing landscape*, in M. Henig, A. King (eds.), *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, Oxford 1986, pp. 77-83.
- OEXLE, J., *Merowingerzeitliche Pferdebestattungen – Opfer oder Beigabe?*, in *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), pp. 122-172.
- OLMSTED, G.S., *The Gundestrup Cauldron: Its archaeological context, the style and iconography of its portrayed motifs, and their narration of a Gaulish version of Táin Bó Cuailnge*, Bruxelles 1979.
- OPPEDISANO, F., *L'impero d'Occidente negli anni di Maioriano*, Roma 2013.
- OTRANTO, G., *Cristianizzazione del territorio, comunità locali e culti fino a Gregorio Magno fra sviluppi spontanei e spinte centralizzatrici*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo*, Settimane CISAM 61, Spoleto 2014, pp. 51-112.
- OZOULIAS, P., et al. (éd.), *Les campagnes de la Gaule à la fin de l'Antiquité. Actes du Colloque de Montpellier*, Antibes 2001.
- PADBERG, L. von, *Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart 1995.
- *Odin oder Christus? Loyalitäts- und Orientierungskonflikte in der frühmittelalterlichen Christianisierungsepoche*, in *Archiv für Kulturgeschichte* 77/2 (1995), pp. 249-278.
- *Herrscher als Missionare. Spätantike und frühmittelalterliche Zeugnisse zur Rolle der Königsmacht im Christianisierungsprozess*, in HÄGERMANN et al. 2004, pp. 311-334.
- PALMER, J., *Defining paganism in the Carolingian World*, in *Early Medieval Europe* 15/4 (2007), pp. 402-425.
- *Anglo-Saxons in a Frankish World, 690-900*, Turnhout 2009.
- PARE, CH., *Eastern Relations of Early Celtic Art*, in Id. (Hrsg.), *Kunst und Kommunikation. Zentralisierungsprozesse in Gesellschaften des europäischen Barbarikums im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Mainz 2012, pp. 153-178.

- PARIDAENS, N., CATTELAÏN, P., *Un sanctuaire tardo-romain à Matagne-la-Grande dans la cité des Tongres*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 131-142.
- PARIS-POULAIN, D., NARDI COMBESURE, S., ISTRIA, D. (éd.), *Les premiers temps chrétiens dans le territoire de la France actuelle. Hagiographie, épigraphie et archéologie: nouvelles approches et perspectives de recherche*, Rennes 2009.
- PASSARD, F., et al. (éd.), *Burgondes, Alamans, Francs, Romains dans l'Est de la France, le Sud-Ouest de l'Allemagne et la Suisse, V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Besançon 2003.
- PAULSON, I., *Die Schutzgeister und Gottheiten der Jagdtiere im Glauben der nordasiatischen (sibirischen) Völker*, in *Zeitschrift für Ethnologie* 85/1 (1960), pp. 82-117.
- *Die Religionen der nordasiatischen (sibirischen) Völker*, in A. Hultkrantz, Id., K. Jettmar, (Hrsg.), *Die Religionen Nordeuropas und der amerikanischen Arktis*, Stuttgart 1962, pp. 1-144.
- *Der Schamanismus in Nordasien (Sibirien)*, in *Paideuma* 11 (1965), pp. 91-104.
- PEARCE, S.M., *Processes of Conversion in North-west Roman Gaul*, in M. Carver (ed.), *The Cross goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*, Woodbridge 2003, pp. 61-78.
- PEARSON, K., *Chasing the Shaman's Steed: The Horse in Myth from Central Asia to Scandinavia*, in *Sino-Platonic Papers* 269 (2017), pp. 1-21.
- PENTIKÄINEN, J., *The Bear Myth from a Finnish and Uralic Perspective*, in *Shaman* 14/1-2 (2006), pp. 61-80.
- PÉRIN, P., *Saint-Germain-des-Prés, première nécropole des rois de France*, in *Médiévales* 31 (1996), pp. 29-36.
- *La progression des Francs en Gaule du Nord au V<sup>e</sup> siècle. Histoire et archéologie*, in GEUENICH 1998, pp. 59-81.
- *Settlements and Cemeteries in Merovingian Gaul*, in MITCHELL, WOOD 2002, pp. 67-89.
- *Der Diebstahl des "Schatzes des Childerich I." aus der königlichen Bibliothek von Paris in der Nacht vom 5. zum 6. November 1831*, in QUAST 2015, pp. 111-116.
- *Landscape and Material Culture of Gaul in the Times of Gregory of Tours According to Archaeology*, in MURRAY 2015, pp. 256-277.
- PÉRIN, P., FEFFER, L.-C., *Les Francs*, 2 voll., Paris 1987.
- PÉRIN, P., KAZANSKI, M., *La tombe de Childéric, le Danube et la Méditerranée*, in L. Verslype (éd.), *Villes et campagnes en Neustrie. Sociétés, Économies, Territoires, Christianisation*, Montagnac 2007, pp. 29-38.
- PERRIN, M., *Le chamanisme*, Paris 1995.
- *Chamanes, chamanisme et chamanologies*, in *L'Homme* 37 (1997), pp. 89-92.
- PERRIN, M.-Y., *Crevit hyocrisis. Limites d'adhésion au christianisme dans l'Antiquité tardive: entre histoire et historiographie*, in INGLEBERT, DESTEPHEN, DUMÉZIL 2010, pp. 47-62.
- PERRIN, O., *Les Burgondes: leur histoire des origines à la fin du premier royaume (534): contribution à l'histoire des invasions*, Neuchâtel 1968.
- PESCH, A., *Die Golbrakteaten der Völkerwanderungszeit – Thema und Variation*, RGA-E Band 36, Berlin-New York 2007.
- *Gehörnte Pferde, Elitenkommunikation und synthetische Tradition am Beginn germanischer Bildkunst*, in B. Ludowici, H. Pöppelmann (Hrsg.), *Das Miteinander, Nebeneinander und Gegeneinander von Kulturen. Zur Archäologie und Geschichte wechselseitiger Beziehungen im 1. Jahrtausend n. Chr.*, Stuttgart 2011, pp. 9-17.
- *Die Kraft der Tiere. Völkerwanderungszeitliche Goldhalskragen und die Grundsätze germanischer Kunst*, Regensburg 2015.
- PETER-RÖCHER, H., *Der Silberkessel von Gundestrup. Ein Zeugnis keltischer Religion?*, in *Offa. Berichte und Mitteilungen zur Urgeschichte, Frühgeschichte und Mittelalterarchäologie. Festschrift für Helmut Johannes Kroll* 69/70 (2012/2013), pp. 189-199.

- PIETRI, CH., *Remarques sur la christianisation du Nord de la Gaule (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, in *Revue du Nord* 66 (1984), pp. 58-68.
- *Chiesa e comunità locali nell'Occidente cristiano (IV-VI d.C.): l'esempio della Gallia*, in A. GIARDINA 1986, III: *Le merci, gli insediamenti*, pp. 761-795.
- *Aux origines du christianisme en Gaule (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle)*, in Id., *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, 3 voll., Roma 1997, pp. 393-411.
- PIETRI, L., *La conversion en Belgique Seconde d'un officier de l'armée de Julien, Jovin*, in *Revue du Nord* 52 (1970), pp. 443-453.
- *La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle: naissance d'une cité chrétienne*, Roma 1983.
- *Le sort des Églises de l'extrême Occident: B. La Gaule*, in MAYEUR 1998, pp. 207-246.
- *L'Église du Regnum Francorum*, in MAYEUR 1998, pp. 745-800.
- *Évergétisme chrétien et fondations privées dans l'Italie de l'antiquité tardive*, in J.-M. Carrié, R. Lizzi-Testa (éd.), *Humana sapit. Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout 2002, pp. 253-263.
- *Les oratoria in agro proprio dans la Gaule de l'Antiquité Tardive: un aspect des rapports entre potentes et évêques*, in DELAPLACE 2005, pp. 235-242.
- *La Gaule chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, in *Vita Latina* 172 (2005), pp. 60-71.
- PILET, C., et al., *L'apport de l'archéologie funéraire à l'étude de la présence militaire sur le limes saxon, le long des côtes de l'actuelle Basse-Normandie*, in VALLET, KAZANSKI 1993, pp. 157-164.
- PIRENNE, H., *Le char à boeufs des derniers mérovingiens. Note sur un passage d'Éginhard*, in *Mélanges Paul Thomas. Recueil de mémoires concernant la philologie classique*, Bruges 1930, pp. 555-560.
- PIRLING, R., *Römische Gräber mit barbarischem Einschlag auf den Gräberfeldern von Krefeld-Gellep*, in VALLET, KAZANSKI 1993, pp. 109-114.
- PLASSMANN, A., *Origo gentis. Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*, Berlin 2006.
- PÓCS, E. *Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*, Budapest 1999.
- POHL, W., *Die Awaren: ein Steppenvolk in Mitteleuropa, 567-822 n. Chr.*, München 1988.
- *Deliberate Ambiguity: The Lombards and Christianity*, in ARMSTRONG, WOOD 2000, pp. 47-58.
- *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration*, Stuttgart-Berlin-Köln 2005<sup>2</sup>.
- *Romanness: a multiple identity and its changes*, in *Early Medieval Europe* 22/4 (2014), pp. 406-418.
- POHL, W., HEYDEMANN, G. (eds.), *Post-Roman Transitions: Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, Turnhout 2013.
- POHL, W., WOOD, I.N., REIMITZ, H. (eds.), *The Transformation of Frontiers: From Late Antiquity to the Carolingians*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- POHL, W., et al. (eds.), *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*, Berlin-Boston 2018.
- POLOMÉ, E.C. *Das Pferd in der Religion der eurasischen Völker*, in B. Hänsel, S. Zimmer (Hrsg.), *Die Indogermanen und das Pferd. Bernfried Schlerath zum 70. Geburtstag gewidmet*, Budapest 1994, pp. 43-51.
- *Germanentum und religiöse Vorstellungen*, in BECK 1999<sup>2</sup>, pp. 267-297.
- PONTAL, O. *Die Synoden im Merowingerreich*, Paderborn 1986.
- *Histoire des conciles mérovingiens*, Paris 1989.
- *Survivances Païennes, Superstitions et Sorcellerie au Moyen Âge d'après les Décrets des Conciles et Synodes*, in *Annuaire Historiae Conciliorum* 27/28 (1995/96), pp. 129-136.
- POPLIN, F., *Les cerfs harnachés de Nogent-sur-Seine et le statut du cerf antique*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 140/1 (1996), pp. 393-421.
- PORENA, P., RIVIÈRE, J. (éd.), *Expropriations et confiscations dans les royaumes barbares: une approche régionale*, Roma 2012.

- POTTIER, B., *Peut-on parler de révoltes populaires dans l'Antiquité tardive?*, in *Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité* 123/2 (2011), pp. 433-465.
- PRATT, CH., *An Encyclopedia of Shamanism*, 2 voll., New York 2007.
- PRAET, D., *Explaining the Christianization of the Roman Empire. Older Theories and Recent Developments*, in *Sacris erudiri* 33 (1992-1993), pp. 5-119.
- PRAY BOBER, P., *Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity*, in *American Journal of Archaeology* 55/1 (1951), pp. 13-51.
- PREUSLER, W., *Zum zweiten Merseburger Spruch*, in *Beiträge zur Deutschkunde. Festschrift Theodor Siebs*, Emden 1922, pp. 39-45.
- PRÉVOT, F., *Sidoine Apollinaire et l'Auvergne*, in *Revue d'histoire de l'Église de France* 79 (1993), pp. 243-259.
- PRINZ, F., *Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert.*, in *Historische Zeitschrift* 217 (1974), pp. 1-35.
- PROSPERI, A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.
- QUAST, D. (ed.), *Kriegerdarstellungen der Merowingerzeit aus der Alamannia*, in *Archäologisches Korrespondenzblatt* 32 (2002), pp. 267-280.
- (ed.) *Foreigners in Early Medieval Europe: Thirteen International Studies on Early Medieval Mobility*, Mainz 2009.
- *Der Quellenwert der Anastasis Chifflets*, in ID. (Hrsg.) 2015, pp. 71-73.
- *Lage und Entdeckung des Childericgrabes*, in ID. (Hrsg.) 2015, pp. 97-98.
- *Der Grabbau*, in ID. (Hrsg.) 2015, pp. 157-164.
- *Die Grabbeigaben – ein kommentierter Fundkatalog*, in ID. (Hrsg.) 2015, pp. 165-207
- *Der Vater, ein fränkischer König im Gallien des 5. Jahrhunderts*, in ID. (Hrsg.) 2015, pp. 227-236.
- *Chlodwig – Die Codes der Macht*, in ID. (Hrsg.) 2015, pp. 237-252.
- (Hrsg.), *Das Grab des fränkischen Königs Childerich in Tournai und die Anastasis Childerici von Jean-Jacques Chifflet aus dem Jahre 1655*, Mainz 2015.
- RAINSBURY DARK, K., *Roman-Period Activity at Prehistoric Ritual Monuments in Britain and in the Armorican Peninsula*, in E. Scott (ed.), *Theoretical Roman Archaeology: First Conference Proceedings*, Aldershot 1993, pp. 133-146.
- RANDERS-PHERSON, J.D., *Barbarians and Romans: The Birth Struggle of Europe, A.D. 400-700*, London-Canberra 1983.
- RAYNAUD, C., *L'occupation des grottes en Gaule méditerranéenne à la fin de l'Antiquité*, in OUZOULIAS et al. 2001, pp. 449-471.
- *Le monde des morts*, in *Gallia* 63 (2006), pp. 137-156.
- RÉBILLARD, E., *Église et sépulture dans l'Antiquité tardive (Occident latin, 3<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> siècles)*, in *Annales HSS* 54/5 (1999), pp. 1027-1046.
- *“Vivre avec les païens, mais non mourir avec eux”: le problème de la commensalité des chrétiens et de non-chrétiens (I<sup>er</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, in ID., SOTINEL 2010, pp. 151-176.
- *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa 200-450 CE*, Ithaca-London 2012.
- REBILLARD, É., SOTINEL, C. (éd.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Rome 2010.
- RÉDEI, K., *Die ältesten indogermanischen Lehnwörter der uralischen Sprachen*, in D. Sinor (ed.), *The Uralic Languages: Description, History and Foreign Influences*, Leiden 1988, pp. 638-664.
- REIMITZ, H., *History, Frankish Identity and the Framing of Western Ethnicity, 550-850*, Cambridge 2015.
- REINBACHER, E., *Eine vorgeschichtliche Hirschmaske aus Berlin-Biesdorf*, in *Ausgrabungen und Funde* 1 (1956), pp. 147-151.
- REYDELLET, M., *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome 1981.
- REYNOLDS, A., *Anglo-Saxon Deviant Burial Custom*, Oxford 2009.

- RICHÉ, P., *Croyances et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Âge*, in B. Plongeron, R. Pannet (éd.), *Le christianisme populaire: les dossiers de l'histoire*, Paris 1976, pp. 79-104.
- *Danses profanes et religieuses dans le Haut Moyen Âge*, in *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, Paris 1985, pp. 159-167.
- RICHTER, M. *Wozu hatte Childerich einen Siegelring?*, in HÄGERMANN et al. pp. 359-366.
- RIGGS, D., *The Continuity of Paganism between the Cities and Countryside of Late Roman Africa*, in BURNS, EADIE 2001, pp. 285-300.
- ROBERTO, U., *La libertà degli Armorici e la storiografia dell'Oriente romano*, in M. Rotili (a cura di), *Società multiculturali nei secoli V-IX. Scontri, convivenza, integrazione nel Mediterraneo occidentale. Atti delle VII giornate di studio sull'età romanobarbarica*, Napoli 2001, pp. 63-71.
- ROBLIN, M., *Paganisme et rusticité. Un gros problème, une étude de mots*, in *Annales ESC* 8/2 (1953), pp. 173-183.
- ROHLFS, G., *Die anniculae bei Caesarius von Arles*, in *Studia neophilologica* 21 (1948-49), pp. 42-46.
- ROLLE, R., *The World of the Scythians*, Berkeley-Los Angeles 1989.
- RONZANI, M., *L'organizzazione spaziale della cura d'anime e la rete delle chiese (secoli V-IX)*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo*, Settimane CISAM 61, Spoleto 2014, pp. 537-561.
- ROSENFELD, H., *Die Dioskuren als ΔΕΥΚΩ ΠΩΛΩ und die alces=Elchreiter der Vandalen*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 89 (1940), pp. 1-6.
- *Phol ende Wuodan vuorum zi holza. Baldermythe oder Fohlenzauber?*, in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 95 (1973), p. 1-12.
- ROSS, A., *Ritual and the Druids*, in GREEN 1995, pp. 423-444.
- ROTHAUS, R., *Christianization and De-Paganization: The Late Antique Creation of a Conceptual Frontier*, in MATHISEN, SIVAN 1996, pp. 299-307.
- ROUCHE, M., *L'Aquitaine: des Visigoths aux Arabes, 418-781, naissance d'une région*, Paris 1979.
- *Vie de saint Géry écrite par un clerc de la basilique de Cambrai entra 650 et 700*, in *Revue du Nord* 68 (1986), pp. 281-288.
- *Die Bedeutung der Taufe Chlodwigs*, in VON WELCK et al 1996, pp. 192-199.
- (éd.), *Clovis. Histoire et mémoire. Actes du Colloque international de Reims, 19-25 septembre 1996*, 2 voll., Paris 1997.
- *Le changement de nom des chef-lieux de cités en Gaule au Bas-Empire*, in Id., *Le choc des cultures: Romanité, Germanité, Chrétienté durant le Haut Moyen Âge*, Villeneuve-d'Ascq 2003, pp. 13-35.
- ROUCHE, M., DUMÉZIL, B. (éd.), *Le Bréviaire d'Alaric. Aux origines du Code civil*, Paris 2009.
- ROUSSEAU, PH. (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Chichester 2009.
- ROUSSELLE, A., *Du sanctuaire au thaumaturge: la guérison en Gaule au IV<sup>e</sup> siècle*, in *Annales ESC* 31 (1976), pp. 1085-1107.
- *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990.
- ROUX, J.-P., *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux d'après les documents écrits*, Paris 1963.
- *Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques*, Paris 1966.
- *Les barbares*, Paris 1982.
- *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris 1984.
- *La religion des peuples de la steppe*, in *Popoli delle steppe: Unni, Avari, Ungari*, Settimane CISAM 35, Spoleto 1988, pp. 513-532.
- *L'Asie centrale. Histoire et civilisations*, Paris 1997.
- ROZWADOWSKI, A., *In Search of Shamanic Themes in Eastern Siberian Rock Art (Yakutia/Sakha Republic)*, in *Shaman* 22/1-2 (2014), pp. 97-118.
- RUBIN, Z., *The Conversion of the Visigoths to Christianity*, in *Museum Helveticum* 38 (1981), pp. 34-54.
- RUNDE, I., *Geschichte, Archäologie und Sprache der Franken und Alemannen vor 500*, in *Zeitschrift für Germanistische Linguistik* 25 (1997), pp. 77-86.

- RUSSELL, J.C., *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, New York-Oxford 1994.
- RYDVIK, H., *Le chamanisme aujourd'hui: constructions et déconstructions d'une illusion scientifique*, in *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 42 (2011), pp. 1-15.
- SABATTINI, M., SANTANGELO, P., *Storia della Cina*, Roma-Bari 2005<sup>2</sup>.
- SÁGHY, M., SCHOOLMAN, E.M. (eds.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> Centuries)*, Budapest 2017.
- SAITTA, B., *Religionem imperare non possumus. Motivi e momenti della politica di Teoderico il Grande*, in *Quaderni Catanesi* 8 (1986), pp. 63-88.
- *La civilitas di Teoderico. Rigore amministrativo, "tolleranza" religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma 1993.
- *I Burgundi (413-534)*, Roma 2006 (1977<sup>1</sup>).
- SALIN, E., *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, 4 voll, Paris 1949-59.
- SALAMITO, J.-M., *Ambivalence de la christianisation, frontières de l'Église, identité chrétienne*, in INGLEBERT, DESTEPHEN, DUMÉZIL, pp. 63-75.
- SALZMAN, M.R., 'Superstitio' in the Codex Theodosianus and the Persecution of Pagans, in *Vigiliae Christianae* 41/2 (1987), pp. 172-188.
- *Christian Sermons against Pagans: The Evidence from Augustine's Sermons on the New Year and on the Sack of Rome in 410*, in MAAS 2015, pp. 344-357.
- SAMSON, V., *Les Berserkir. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'Âge de Vendel aux Vikings (VI<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve-d'Ascq 2011.
- SÁNCHEZ LEÓN, J.C., *Les sources de l'histoire des Bagaudes: traduction et commentaire*, Paris 1996.
- SANTORELLI, P., *La Vita Radegundis di Baudonivia*, Napoli 1993.
- SARTOR, G., *L'Empire et les groupes francs et alamans en Gaule septentrionale de la fin du III<sup>e</sup> siècle au début du V<sup>e</sup> siècle: pour une approche plurielle du phénomène des foederati*, in *L'antiquité tardive dans l'Est de la Gaule, I (30<sup>e</sup> suppl. à la RAE)*, 2011, pp. 247-304.
- SAUER, E.W., *The End of Paganism in the North-Western Provinces of the Roman Empire: the example of the Mithras Cult*, Oxford 1996.
- *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*, Brimscombe Port 2003.
- *Religious Rituals at Springs in the Late Antique and Early Medieval World*, in LAVAN, MULRYAN 2011, pp. 505-550.
- SAUNDERS, J.J., *The History of the Mongol Conquests*, Philadelphia 1971.
- SAXER, V., *Les paroisses rurales de France avant le IX<sup>e</sup> siècle: peuplement, évangélisation, organisation*, in *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxà* 30 (1999), pp. 5-47.
- SCHÄFER, T., *Untersuchungen zur Gesellschaft des Hunnenreiches auf kulturanthropologischer Grundlage*, Hamburg 1998.
- SCHÄFERDIEK, K., *Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen*, Berlin 1967.
- *Germanenmission*, in RAC 10 (1978), coll. 492-548.
- *Zeit und Umstände des Westgotischen Übergang zum Christentum*, in *Historia* 28 (1979), pp. 90-97.
- SCHARF, R., *Germanus von Auxerre – Chronologie seiner Vita*, in *Francia* 18/1 (1991), pp. 1-19.
- SHANZER, D., *Dating the baptism of Clovis: the bishop of Vienne vs the bishop of Tours*, in *Early Medieval Europe* 7 (1998).
- SCHEIBELREITER, G., *Der Bischof in merowingischer Zeit*, Wien 1983.
- *Fredegar – Chronist einer Epoche*, in E. Kooper, (ed.), *The Medieval Chronicle. Proceedings of the 1st International Conference on the Medieval Chronicle*, Amsterdam-Atlanta 1999, pp. 251-259.

- SCHMID, W., *Tityrus Christianus: Probleme religiöser Hirtendichtung an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert*, in *Rheinisches Museum für Philologie* 96 (1953), pp. 101-165, ora in K. Garber (Hrsg.), *Europäische Bukolik und Georgik*, Darmstadt 1976, pp. 44-121.
- SCHMIDT, C.G. *Mythen, Holz und Menschenopfer. Spuren heidnischen Kultes in Thüringen*, in H. Eidam et al. (Hrsg.), *Bonifatius: Heidenopfer, Christuskreuz, Eichenkult*, Erfurt 2004, pp. 9-36.
- SCHMIDT-WIEGAND, R., *Spuren paganer Religiosität in frühmittelalterlichen Rechtsquellen*, in BECK, ELLMERS, SCHIER 1992, *Germanische Religionsgeschichte*, pp. 575-587.
- SCHMITT, J.-C., "Religion populaire" et culture folklorique, in *Annales ESC* 31 (1976), pp. 941-953.
- *Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1979.
- *Les traditions folkloriques dans la culture médiévale*, in *Archives de sciences sociales des religions* 52/1 (1981), pp. 5-20.
- *Les superstitions*, in LE GOFF, RÉMOND 1988, pp. 419-551.
- SCHNEEWEISS, J., *Hirschcult bei den Germanen? Die Deponierung von Hirschgeweih und Feuerbock aus Vietze an der Elbe*, in I. Heske, H.-J. Nüsse, Id. (Hrsg.), *Landschaft, Besiedlung und Siedlung. Archäologische Studien im nordeuropäischen Kontext. Festschrift für Karl-Heinz Willroth zu seinem 65. Geburtstag*, Neumünster-Hamburg 2013, pp. 177-190.
- SCHØDT, J.P. *Weltenbaum*, in *RGA* 23 (2006), pp. 451-453.
- SCHRÖDER, F., *Merowech*, in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 96 (1974), p. 241-245.
- SCHUTZ, H., *The Prehistory of Germanic Europe*, New Haven 1983.
- *The Germanic Realms in Pre-Carolingian Central Europe, 400-750*, New York 2000.
- SCHWAB, U., *Das althochdeutsche Lied 'Hirsch und Hinde' in seiner lateinischen Umgebung*, in N. Henkel, N.F. Palmer (Hrsg.), *Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter, 1100-1500*, Tübingen 1992, pp. 74-122.
- *Runen der Merowingerzeit als Quelle für das Weiterleben der spätantiken christlichen und nichtchristlichen Schriftmagie?*, in K. Düwel (Hrsg.), *Runenschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*, *RGA-E Band 15*, Berlin-New York 1998, pp. 376-433.
- *Die Runenschnalle von Pforzen (Allgäu) – Aspekte der Deutung: 4. Diskussion*, in BAMMESBERGER 1999, pp. 55-79.
- SCHWARCZ, A., *Cult and Religion Among the Tervingi and the Visigoths and their Conversion to Christianity*, in HEATHER 1999, pp. 447-459
- SELLIER, C., *Quelques particularités des cimetières mérovingiens du nord-ouest de la France*, in *Actes du Colloque International d'Archéologie, Rouen 3-5 juillet 1975, centenaire de l'Abbé Cochet*, Rouen 1978.
- *La présence germanique en Picardie à l'époque romaine: les textes et l'archéologie*, in *La Picardie, berceau de la France: Clovis et les derniers Romains, 1500<sup>ème</sup> anniversaire de la bataille de Soissons 486-1986*, Amiens 1986, pp. 55-58.
- *Les Germains dans l'armée romaine tardive en Gaule septentrionale. Le témoignage de l'archéologie*, VALLET, KAZANSKI 1993, pp. 187-191.
- *La présence germanique en Gaule du Nord au Bas-Empire*, in *Revue du Nord* 77 (1995), pp. 71-78.
- SIKALA, A.-L., *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki 1978.
- *The Siberian Shaman's Technique of Ecstasy*, in N.G. Holm (ed.), *Religious Ecstasy: Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26<sup>th</sup>-28<sup>th</sup> of August 1981*, Stockholm 1982, pp. 103-121.
- SIKALA, A.-L., HOPPÁL, M., *Studies on Shamanism*, Budapest 1992.
- SIKORA, P., *Das Phänomen "Grabhügel" im Prozess der Christianisierung der Ostslawen. Bemerkungen zu einigen Befunden mit sepulkralem Charakter – aus archäologischer Perspektive*, in O. Heinrich-Tamáska, N. Krohn, S. Ristow (Hrsg.), *Christianisierung Europas. Entstehung, Entwicklung und Konsolidierung im archäologischen Befund*, Regensburg 2012, pp. 469-482.

- SIMEK, R., *Germanic Religion and the Conversion to Christianity*, in B. Murdoch, M. Read (eds.), *Early Germanic Literature and Culture*, Woodbridge 2004, pp. 73-101.
- *Religion und Mythologie der Germanen*, Darmstadt 2014<sup>2</sup>.
- SIMMER, A., *Le prélèvement des crânes dans l'Est de la France à l'époque mérovingienne*, in *Archéologie médiévale* 12 (1982), pp. 35-49.
- *Le cimetière mérovingien d'Audun-le-Tiche (Moselle)*, Paris 1988.
- SIMON, C., *La déformation crânienne artificielle de la nécropole de Sézegnin GE*, in *Archäologie der Schweiz* 2 (1979), pp. 186-188.
- *La déformation crânienne artificielle dans le bassin du Léman: état de la question*, in H. Gaillard de Sémainville (éd.), *Les Burgondes. Apports de l'archéologie*, Dijon 1995, pp. 227-245.
- SIMONETTI, M., *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra romani e barbari*, in *Passaggio dal mondo antico al Medioevo: da Teodosio a san Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma 1980, pp. 367-379.
- SINOR, D., *The Hun Period*, in Id (ed.), *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge 1990, pp. 177-205.
- SIVAN, H., *On Foederati, Hospitalitas, and the Settlement of the Goths in A.D. 418*, in *The American Journal of Philology* 108/4 (1987), pp. 759-772.
- SKVORZOV, K., PESCH, A., *Krieger, dicke Vögel und gehörnte Pferde? Ein Sattelbeschlagn aus Mitino (Obl. Kaliningrad)*, in *Archäologisches Korrespondenzblatt* 41 (2011), pp. 419-438.
- SMITH, J., *L'Europa dopo Roma: una nuova storia culturale, 500-1000* (trad. it.), Bologna 2008.
- SODNOMPILOVA, M., BASHKUEV, V., *Diseases and their origins in the traditional worldview of Buryats: folk medicine methods*, in *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 46 (2015), pp. 1-13.
- SOLER, E., *Sacralité et partage du temps et de l'espace festifs à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle*, in REBILLARD, SOTINEL 2010, pp. 273-286.
- SOTINEL, C., *La disparition des lieux de culte paiens en Occident. Enjeux et méthode*, in NARCY, REBILLARD 2004, pp. 35-60.
- SOTOMAYOR, M., *Penetración de la iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenza*, Settimane CISAM 28, Spoleto 1982, pp. 639-670.
- SPEIDEL, M.P., *A History of Indo-European "Mad Warriors"*, in *Journal of World History* 13/2 (2002), pp. 253-290.
- *Ancient Germanic Warriors: Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas*, London-New York 2004.
- SPENCER, M., *Dating the baptism of Clovis, 1886-1993*, in *Early Medieval Europe* 3 (1994), pp. 97-116.
- STANCLIFFE, C., *From Town to Country: the Christianisation of the Touraine 370-600*, in BAKER 1979, pp. 43-59.
- *Saint Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983.
- STEEL, C., MARENBOON, J., VERBEKE, W. (eds.), *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*, Leuven 2012.
- STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire, édition française par J.-R. Palanque*, 2 voll., Paris 1949-1959.
- STEINACHER, R., *Die Vandalen. Aufstieg und Fall eines Barbarenreichs*, Stuttgart 2016.
- STEINER, L., *Les nécropoles d'Yverdon et de La Tour-de-Peilz (VD, Suisse) – Gallo-Romains, Burgondes et Francs en Suisse occidentale*, in PASSARD et al. 2003, pp. 181-190.
- STELLER, W., *Phol ende Wodan*, in *Zeitschrift für Volkskunde* 40 (1930), pp. 61-71.
- STENGER, J.R., *The "Pagans" of Late Antiquity*, in LÖSSL, BAKER-BRIAN 2018, pp. 391-409.
- STÉPANOFF, CH., *Devenir-animal pour rester-humain. Logiques mythiques et pratiques de la métamorphose en Sibérie méridionale*, in *Images Re-vues* 6 (2009), pp. 2-13.
- *Corps et âmes d'animaux en Sibérie*, in Ph. Descola (éd.), *La fabrique des images* Paris 2010, pp. 61-69.
- *Human-animal "joint commitment" in a reindeer herding system*, in *Hau: Journal of Ethnographic*

- Theory* 2/2 (2012), pp. 287-312.
- *Le chamanisme, un projet d'étude scientifique aujourd'hui. À propos d'un article de H. Rydving*, in *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 43-44 (2013), pp. 1-7.
- *Chamanisme, rituel et cognition chez les Touvas de Sibérie du Sud*, Paris 2014.
- *Du "chamanisme primitif". Réponse à Françoise Aubin*, in *Archives de sciences sociales des religions* 168 (2014), pp. 93-102.
- *Transsigularities: the cognitive foundations of shamanism in Northern Asia*, in *Social Anthropology* 23/2 (2015), pp. 169-185.
- STERCX, C., *The Symbolism of the Stag and the Stag Hunt*, in M.V. García Quintela, F.J. González García, F. Criado Boado (eds.), *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture. Proceedings of the 5<sup>th</sup> International colloquium of anthropology of the Indo-European World and comparative mythology*, Budapest 2006, pp. 111-119.
- STEUER, H., *Pferdegräber*, in *RGA* 23 (2003), pp. 50-96.
- *Über anthropomorphe Moorpfähle der vorrömischen Eisenzeit*, in RÜDIGER-TEEGER *et al.* 2006, pp. 69-87.
- *Vom Großgrabhügel zum Grab in der Kirche – Wandel der Jenseitsvorstellungen und der memoria im Frühmittelalter*, in J. Jarnut *et al.* (Hrsg.), *Gräber im Kirchenraum. 6. Archäologisch-historisches Forum*, Paderborn 2015, pp. 9-44.
- STICKLER, T., *Gli Unni* (trad. it.), Bologna 2009.
- *The foederati*, in P. Erdkamp (ed.), *A Companion to the Roman Army*, Chichester 2011, pp. 495-514.
- STRIDDE, C., *Hirsch und Hinde*, in W. Achnitz (Hrsg.), *Deutsches Literatur-Lexikon: Das Mittelalter*, IV, *Lyrik und Dramatik*, Berlin 2012, pp. 62-63.
- SÜSS, W., *Über das Drama "Querolus sive Aulularia"*, in *Rheinisches Museum für Philologie* N.F. 91/1 (1942), pp. 59-96.
- SZÁDECZKY-KARDOSS, S., *Bagaudae*, in *RE*, Suppl. XI (1968), coll. 346-354.
- TAKAKURA H., *The Shift from Herding to Hunting among the Siberian Evenki: Indigenous Knowledge and Subsistence Change in Northwestern Yakutia*, in *Asian Ethnology* 71 (2012), pp. 31-47.
- TCHLENOVA, N.L., *Le cerf scythe*, in *Artibus Asiae* 26 (1963), pp. 27-70.
- TEILLET, S., *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1984.
- TEITLER, H.C., *Un-Roman activities in late antique Gaul: the cases of Arvandus and Seronatus*, DRINKWATER, ELTON 1992, pp. 309-318
- TERNES, C.M., Zinser H., (éd.), *Dieux des Celtes, Goetter der Kelten, Gods of the Celts*, Luxembourg 2002.
- TERRIEN, M.-P., *La christianisation de la région rhénane du IV<sup>e</sup> au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle*, Besançon 2007.
- *Romanité et germanité dans la région rhénane aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Les témoignages des inscriptions chrétiennes*, in COMPATANGELO-SOUSSIGNAN, SCHWENTZEL 2007, pp. 239-258.
- TERRIER, J., *Une archéologie pour aborder la christianisation de l'espace rural. L'exemple de la campagne genevoise*, in *Gallia* 64 (2007), pp. 85-91.
- *L'apport des fouilles des églises rurales de la région genevoise à la connaissance de la christianisation des campagnes*, in GAILLARD 2014, pp. 389-418.
- TESSIER, G., *Le baptême de Clovis*, Paris 1964.
- *La conversion de Clovis et la christianisation des Francs*, in *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Settimane CISAM 14, Spoleto 1967, pp. 149-189.
- THEODOSSIEV, N., *Celtic Settlement in North-western Thrace During the Late Fourth and the Third Centuries BC: Some Historical and Archaeological Notes*, in H. Dobrzanska, V. Megaw, P. Poleska (eds.), *Celts on the Margin. Studies in European Cultural Interaction, 7<sup>th</sup> century–1<sup>st</sup> century AD dedicated to Zenon Wozniak*, Krakow 2005, pp. 85-92.
- THEUWS, F., *Grave Goods, Ethnicity, and the Rhetoric of Burial Rites in Late Antique Northern Gaul*, in T. Derks, N. Roymans (eds.), *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*, Amsterdam

- 2009, pp. 283-319.
- THOMAS, P., *Le Querolus et les justices de village*, in *Mélanges offerts à Louis Havet*, Paris 1909, pp. 531-535.
- THOMPSON, E.A., *A History of Attila and the Huns*, Oxford 1948.
- *Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain*, in *Past & Present* 2 (1952), pp. 11-23, ora in M.I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society*, London-Boston 1974, pp. 304-320.
- *Zosimus on the End of Roman Britain*, in *Antiquity* 30 (1955), pp. 163-167.
- *The Date of the Conversion of the Visigoths*, in *Journal of Ecclesiastical History* 7 (1956), pp. 1-11.
- *The Settlements of Barbarians in Southern Gaul*, in *Journal of Roman Studies* 46 (1956), pp. 65-74.
- *A Chronological Note on St. Germanus of Auxerre*, in *Analecta Bollandiana* 75 (1957), pp. 135-138.
- *The Visigoths from Fritigern to Euric*, in *Historia* 12/1 (1963), pp. 105-126.
- *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford 1966.
- *The Goths in Spain*, Oxford 1969.
- *Britain, A.D. 406-410*, in *Britannia* 8 (1977), pp. 303-318.
- *Procopius on Brittia and Britannia*, in *Classical Quarterly* 30 (1980), pp. 498-507.
- *The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism*, in *JAMES* 1989, pp. 77-92.
- *Zosimus 6.10.2 and the Letters of Honorius*, in *Classical Quarterly* 32/2 (1982), pp. 445-462.
- *Fifth-Century Facts?*, in *Britannia* 14 (1983), pp. 272-274.
- *Saint Germanus of Auxerre and the End of Roman Britain*, Woodbridge 1984.
- TIMPEL, W., *Ein spätmerowingischer Grabhügel von Urleben, Kr. Bad Langensalza*, in *Alt-Thüringen* 14 (1977), pp. 258-284
- TODD, M., *The Early Germans*, Oxford 2004<sup>2</sup>.
- TOLLEY, C., *The Shamanic Séance in the Historia Norvegiae*, in *Shaman* 2/2 (1994), pp. 135-156.
- *Shamanism in Norse Myth and Magic*, 2 voll., Helsinki 2009.
- TOMMASI-MORESCHINI, C.O., *Lucan's treatment of Celtic religion: ethnographic interests and ideologic purposes*, in *TERNERS, ZINSER* 2000, pp. 181-219
- TONNERRE, N.-Y., *L'Armorique à la fin du V<sup>e</sup> siècle*, in *ROUCHE* 1997, pp. 141-155.
- TORRES-ROUFF, C., YABLONSKI, L.T., *Cranial vault modification as a cultural artifact: a comparison of the Eurasian steppes and the Andes*, in *Homo* 56 (2005), pp. 1-16.
- TOYNBEE, J.M.C., *Death and Burial in the Roman World*, London 1971.
- TRÉFFORT, C. *Vertus prophylactiques et sens eschatologique d'un dépôt funéraire du haut Moyen Âge: les plaques boucles rectangulaires burgondes à inscription*, in *Archéologie Médiévale* 32 (2002), pp. 31-53.
- TROUT, D., *Christianizing the Nolan Countryside: Animal Sacrifice at the Tomb of St. Felix*, in *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), pp. 281-298.
- *Town, Countryside, and Christianization at Paulinus' Nola*, in *MATHISEN, SIVAN* 1996, pp. 175-186.
- TRUC, M.-C. *Probable Frankish burials of the sixth century AD at Saint-Dizier (Haute Marne, Champagne-Ardenne, France)*, in *ANNAERT et al.* 2012, pp. 51-65.
- UDO, F., *Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter*, Göttingen 2009.
- VAJDA, L., *Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulturen*, Wiesbaden 1968.
- VALEVA, J., NANKOV, E., GRANINGER, D. (eds.), *A Companion to Ancient Thrace*, Chichester 2015.
- VALLET, F., KAZANSKI, M. (éd.), *L'armée romaine et les Barbares du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Rouen 1993.
- VAN ANDRINGA, W., *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)*, Paris 2002.
- *Les dieux changent en Occident (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)*. *Archéologie et mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, in *ID.* (éd.) 2014, pp. 3-10.
- (éd.), *La fin des dieux. Les lieux de culte du polythéisme dans la pratique religieuse du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. (Gaule et provinces occidentales)*, *Gallia* 71/1 (2014).

- VAN BAVEL, T.J., *The Cult of the Martyrs in St Augustine: Theology versus Popular Religion?*, in M. Lamberigts, P. van Deun (eds.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: A Memorial to Louis Reekmans*, Leuven 1995, pp. 351-61.
- VAN DAM, R., *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley 1985.
- *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993.
- *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*, Philadelphia 2003.
- VAN DE NOORT, R., *The context of Early Medieval barrows in western Europe*, in *Antiquity* 67 (1993), pp. 66-73.
- VANDERSPOEL, J., *From Empire to Kingdoms in the Late Antique West*, in ROUSSEAU 2009, pp. 426-440.
- VAN DE VYVER, A., *La victoire contre les Alamans et la conversion de Clovis*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 15 (1936), pp. 859-914; 16 (1937), pp. 35-94.
- VAN ENGEN, J., *The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem*, in *The American Historical Review* 91/3 (1986), pp. 519-552.
- VANNEUFVILLE, E., *L'église en Provence du V<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècles*, in *Mélanges de science religieuse* 52 (1996), pp. 61-81.
- VAN OSSEL, P., *Etablissements ruraux de l'antiquité tardive dans le nord de la Gaule*, *Gallia Suppl.* 51 (1992).
- *Insécurité et militarisation en Gaule du Nord au Bas-Empire. L'exemple des campagnes*, in *Revue du Nord* 77 (1995), pp. 27-36.
- *La part du Bas-Empire dans la formation de l'habitat rural du VI<sup>e</sup> siècle*, in GAUTHIER, GALINIÉ 1997, pp. 81-91.
- *La romanisation des campagnes de la Gaule septentrionale (Lyonnaise, Belgique, Germanies). Retour sur le sens d'une mutation*, in *Pallas* 80 (2009), pp. 373-385.
- VAN OSSEL, P., OUZOULIAS, P., *Rural settlement economy in Northern Gaul in the Late Empire: an overview and assessment*, in *Journal of Roman Archaeology* 13 (2000), pp. 133-160.
- VERGAIN, P. et al., *Enquêtes sur les premières paroisses rurales d'Auvergne*, in DELAPLACE 2005, pp. 120-134.
- VERGER, S. (éd.), *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen. Étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*, Rome 2000.
- *Société, politique et religion en Gaule avant la Conquête. Éléments pour une étude anthropologique*, in *Pallas* 80 (2009), pp. 61-82.
- VERNEAU, F., *Évolution des espaces et des pratiques dans le sanctuaire de la Fontaine de l'Étuvée à Orléans/Cenabum*, in VAN ANDRINGA 2014, pp. 97-108.
- VOGEL, F., *Chlodwigs Sieg über die Alamannen und seine Taufe*, in *Historische Zeitschrift* 56 (1886), pp. 385-403.
- VIOLANTE, C., *Le strutture organizzative della cura d'anime nelle campagne dell'Italia centrosettentrionale (secoli V-X)*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenza*, Settimane CISAM 28, Spoleto 1982, pp. 963-1115.
- VON RUMMEL, P., *Ambrosius, Julianus Valens und die "gothische Kleidung". Eine Schlüsselstelle historisch-archäologischer Interpretation*, in BRATHER 2008, pp. 45-64.
- VON WELCK, K. et al. (Hrsg.), *Die Franken, Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben*, 2 voll., Mainz-Mannheim 1996.
- WADDELL, J., *Equine Cults and Celtic Goddesses*, in *Emania* 24 (2018), pp. 5-18.
- WAGNER, M.-A., *Le cheval dans les croyances germaniques. Paganisme, christianisme et traditions*, Paris 2005.
- WALLACE-HADRILL, J.M., *The Barbarian West (A.D. 400-1000)*, New York 1952.
- *The Long-Haired Kings and other studies in Frankish history*, London 1962.
- *The Frankish Church*, Oxford 1983.
- WALLIS, R.J., *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*,

- London-New York 2003.
- WARBURG, I., *Proposals for the Textual Tradition of the Poem De mortibus boum by Severus Sanctus Endelechius*, in *Rheinisches Museum* 158 (2015), pp. 185-198.
- WARD, J.H., *Vortigern and the End of Roman Britain*, in *Britannia* 3 (1972), pp. 277-289.
- WARD-PERKINS, B., *Reconfiguring Sacred Space: From Pagan Shrines to Christian Churches*, in BRANDS-SEVERIN 2003, pp. 285-290.
- *The End of the Temples: An Archaeological Problem*, in J. Hahn (Hrsg.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, Berlin-New York 2011, pp. 187-199.
- WATKINS, C., “Folklore” and “Popular Religion” in Britain during the Middle Ages, in *Folklore* 115/2 (2004), pp. 140-150.
- WEBSTER, J., *Sanctuaries and Sacred Places*, in GREEN 1995, pp. 445-464.
- *At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements in Post-Conquest Gaul and Britain*, in *Britannia* 30 (1999), pp. 1-20.
- *Creolizing the Roman Provinces*, in *American Journal of Archaeology* 105/2 (2001), pp. 209-225.
- *A Dirty Window on the Iron Age? Recent Developments in the Archaeology of Pre-Roman Celtic Religion*, in K. Ritari, A. Bergholm (eds.), *Understanding Celtic Religion: Revisiting the Pagan Past*, Chippenham 2015, pp. 121-154.
- WEBSTER, L., BROWN, M. (eds.), *The Transformation of the Roman World, AD 400-900*, Berkeley 1997.
- WEISWEILER, J., *Die Kultur der irischen Heldensage*, in *Paideuma* 4 (1950), pp. 149-170.
- WELLS, C., *Celts and Germans in the Rhineland*, in GREEN 1995, pp. 603-620.
- WELLS, P.S., *The Barbarians Speak: How the Conquered Peoples Shaped Roman Europe*, Princeton-Oxford 1999.
- *Beyond Celts, Germans and Scythians: Archaeology and Identity in Iron Age Europe*, London 2001.
- *Barbarians to Angels: The Dark Ages Reconsidered*, New York-London 2008.
- *Image and Response in Early Europe*, London 2008.
- *How Ancient Europeans Saw the World: Vision, Patterns, and the Shaping of the Mind in Prehistoric Times*, Princeton-Oxford 2012.
- WENSKUS, R., *Stammesbildung und Verfassung: das Werden der frühmittelalterlichen Gentes*, Köln 1961.
- WERNER, H., *Der uralte Hirsch- bzw. Rentierkult bei den Jennisejern im Lichte des Wortschatzes*, in *Studia Etymologica Cracoviensia* 16 (2011), pp. 141-150.
- WERNER, J., *Zur Entstehung der Reihengräberzivilisation*, in *Archaeologica Geographica* 1 (1950), pp. 23-32.
- *Die artifizielle Schädeldeformation*, in Id., *Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches*, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse N.F., 38A-38B, München 1956, pp. 5-18.
- *Bewaffnung und Waffenbeigabe in der Merowingerzeit*, in *Ordinamenti militari in Occidente nell'Alto Medioevo*, Settimane CISAM 15, Spoleto 1968, pp. 95-108.
- *Neue Analyse des Childerich-Grabes*, in *Rheinische Vierteljahrsblätter* 35 (1971), pp. 43-46.
- *Zu den Knochenschnallen und Reliquarschnallen des 6. Jahrhunderts*, in Id. (Hrsg.), *Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra in Augsburg 1961-1968*, 2 voll., München 1977, pp. 332-337.
- *Der goldene Armring des Frankenkönigs Childerich und die germanischen Handgelenkringe der jüngeren Kaiserzeit*, in *Frühmittelalterliche Studien* 14 (1980), pp. 1-49.
- *Childerichs Pferde*, in BECK, ELLMERS, SCHIER 1992, pp. 145-161.
- WERNER, K.F., *Le rôle de l'aristocratie dans la christianisation du nord-est de la Gaule*, in *La christianisation de pays entre Loire et Rhin (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup>) siècle*, *Revue d'histoire de l'Église de France* 62 (1976), pp. 45-73.
- *Histoire de la France, I: Les origines (avant l'an mil)*, Paris 1984.

- WESTEEL, I., *Quelques remarques sur la Vita Eligii, vie de saint Éloi*, in *Vies de saints dans le nord de la France (VI<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*, *Mélanges de Science Religieuse* 56/2 (1999), pp. 33-47.
- WHITE, C., *Early Christian Latin Poets*, London-New York 2000.
- WHITTAKER, C.R., *Frontiers of the Roman Empire: A Social and Economic Study*, Baltimore-London 1994.
- WICKHAM, C., *Un pas vers le Moyen Âge? Permanences et mutations*, in OUZOULIAS *et al.* 2001, pp. 555-567.
- *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800*, Oxford 2005.
- *The Inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000*, London 2009.
- WIECZOREK, A., *Kirche und Staat – Der Weg ins christliche Abendland*, in VON WELCK *et al.* 1996, pp. 346-357.
- WIGG, A., *Barrows in northeastern Gallia Belgica: cultural and social aspects*, in M. Struck (Hrsg.), *Römerzeitliche Gräber als Quellen zu Religion, Bevölkerungsstruktur und Sozialgeschichte*, Mainz 1993, pp. 371-380.
- WIGHTMAN, E.M., “*Il y avait en Gaule deux sortes de Gaulois*”, in D.M. Pippidi (éd.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VI<sup>e</sup> Congrès International d'Études Classiques (Madrid, Septembre 1974)*, Bucaresti-Paris 1976, pp. 407-419.
- *Gallia Belgica*, Berkeley-Los Angeles 1985.
- WILBY, E., *Cunning Folk and Familiar Spirits: Shamanistic Visionary Traditions in Early Modern British Witchcraft and Magic*, Brighton-Portland 2005.
- *The Visions of Isobel Gowdie: Magic, Witchcraft and Dark Shamanism in Seventeenth-Century Scotland*, Brighton 2010.
- *Burchard's strigae, the Witches' Sabbath, and Shamanistic Cannibalism in Early Modern Europe*, in *Magic Ritual, and Witchcraft* 8 (2013), pp. 18-49.
- WILES, M., *Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries*, Oxford 1996.
- WIŚNIEWSKI, R., *Si fama non fallit fidem: les druides dans la littérature latine de l'Antiquité tardive*, in *Antiquité Tardive* 17 (2009), pp. 307-315.
- WOLFF, É., *Le vocabulaire latin de la conversion au christianisme*, in INGLBERT, DESTEPHEN, DUMÉZIL 2010, pp. 33-38.
- WOLFRAM, H., *History of the Goths*, Berkeley-Los Angeles-London 1988<sup>2</sup>.
- *Origo et religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts*, in *Early Medieval Europe* 3/1 (1994), pp. 19-38.
- *The Roman Empire and Its Germanic Peoples*, Berkeley-Los Angeles-London 1997.
- WOOD, I.N., *Early Merovingian devotion in town and country*, in BAKER 1979, pp. 61-76.
- *The conversion of the barbarian peoples*, in G. Barraclough (ed.), *The Christian World*, London 1981, pp. 85-98.
- *The Vita Columbani and Merovingian hagiography*, in *Peritia* 1 (1982), pp. 63-80.
- *Gregory of Tours and Clovis*, in *Revue belge de philologie et d'histoire* 63 (1985), pp. 249-272.
- *Pagans and holy men 600-800*, in NÍ CHATHÁIN, RICHTER 1987, pp. 347-61.
- *Christians and pagans in ninth-century Scandinavia*, in B. Sawyer, P. Sawyer, Id. (eds.), *The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden 4-9 August 1985*, Alingsås 1987, pp. 36-67.
- *Forgery in Merovingian hagiography*, in *Fälschungen im Mittelalter, MGH Schriften* 33, 5 voll., Hannover 1988, V, pp. 369-84.
- *Administration, Law, and Culture in Merovingian Gaul*, in R. McKitterick (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge 1990, pp. 63-81.
- *Ethnicity and Ethnogenesis of the Burgundians*, in H. Wolfram, W. Pohl (Hrsg.), *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern*, Wien 1990, pp. 53-69.
- *The Merovingian Kingdoms, 450-751*, London 1994.
- *Gregory of Tours*, Bangor 1994.

- *The mission of Augustin of Canterbury to the English*, in *Speculum* 69 (1994), pp. 1-17.
- *Fredegar's Fables*, in A. Scharer, G. Scheibelreiter (Hrsg.), *Historiographie im frühen Mittelalter*, Wien 1994, pp. 359-366.
- *Pagan religions and superstitions east of the Rhine from the fifth to the ninth century*, in G. Ausenda (ed.), *After Empire: Towards an Ethnology of Europe's Barbarians*, Woodbridge 1995, pp. 253-79.
- *The Frontiers of Western Europe: Developments East of the Rhine in the Sixth Century*, in R. Hodges, W. Bowden (eds.), *The Sixth Century: Production, Distribution and Demand*, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 231-253.
- *The barbarian invasions and first settlements*, in *CAH XIII* (1998), pp. 516-537.
- *The use and abuse of Latin hagiography*, in E. Chrysos, Id. (eds.), *East and West: Modes of Communication*, Leiden 1999, pp. 93-109.
- *Some Historical Re-identifications and the Christianization of Kent*, in ARMOSTRONG, ID. 2000, pp. 27-35.
- *The north-western provinces*, in *CAH XIV* (2000), pp. 497-524.
- *Missionaries and the Christian Frontier*, in POHL, ID., REIMITZ 2001, pp. 209-218.
- *The Missionary Life: Saints and the Evangelization of Europe, 400-1050*, Harlow 2001.
- *Gentes, Kings and Kingdoms – The Emergence of States: The Kingdom of the Gibichungs*, in H.-W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl (eds.), *Regna and Gentes: The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden-Boston 2003, pp. 243-269.
- *Deconstructing the Merovingian Family*, in R. Corradini, M. Diesenberger, H. Reimitz (eds.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Sources and Artefacts*, Leiden-Boston 2003, pp. 149-171.
- *Assimilation von Romanen und Burgundern im Rhone-Raum*, in V. Gallé (Hrsg.), *Die Burgunder. Ethnogenese und Assimilation eines Volkes*, Worms 2009, pp. 215-236.
- *Le Bréviaire chez les Burgondes*, in ROUCHE, DUMÉZIL 2009, pp. 151-160.
- *Les Wisigoths et la question arienne*, in L. Bourgeois (éd.), *Wisigoths et Francs autour de la bataille de Vouillé (507). Recherches récentes sur le Haut Moyen Âge dans le Centre-Ouest de la France*, Saint-Germain-en-Laye 2010, pp. 19-22.
- *L'installation des Burgondes dans l'Empire romain: histoire événementielle*, in PORENA, RIVIÈRE 2012, pp. 69-90.
- *The Pagans and the Other: Varying Presentations in the Early Middle Ages*, in *Networks and Neighbours* 1 (2013), pp. 1-22.
- *The Legislation of Magistri Militum: the laws of Gundobad and Sigismund*, in *Clio Themis: Revue électronique d'histoire du droit*, 10 (2016), pp. 1-16.
- *Roman Barbarians in the Burgundian province*, in POHL *et al.* 2018, pp. 275-288.
- WOOLF, G., *The Formation of Roman Provincial Cultures*, in J. Metzler *et al.* (eds.), *Integration in the Early Roman West: The role of Culture and Ideology. Papers arising from the international conference at the Titelberg (Luxembourg), 12-13 Novembre 1993*, Luxembourg 1995, pp. 9-18.
- *The Uses of Forgetfulness in Roman Gaul*, in H.-J. Gehrke, A. Möller (Hrsg.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein*, Tübingen 1996, pp. 361-381.
- *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge 1998.
- *The Roman Cultural Revolution in Gaul*, in S. Keay, N. Terrenato (eds.), *Italy and the West: Comparative Issues in Romanization*, Oxford 2001, pp. 173-186.
- *Representation as cult: the case of the Jupiter columns*, in W. Spickermann, H. Cancik, J. Rüpke (Hrsg.), *Religion in den germanischen Provinzen Roms*, Tübingen 2001, pp. 117-134.
- *Local Cult in imperial context: the matronae revisited*, in NOELKE, SCHNEIDER, NAUMANN-STECKNER 2003, pp. 131-138.

- *Ritual Traditions of Non-Mediterranean Europe*, in R. Raja, J. Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Chichester 2015, pp. 465-477.
- WUNN, I., *Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit*, Stuttgart 2005.
- YOUNG, B.K., *Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens*, in *Archéologie Médiévale* 7 (1977), pp. 5-81.
- *Le problème franc et l'apport des pratiques funéraires (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle)*, in *Bulletin de Liaison de l'Association Française d'Archéologie Mérovingienne* 3 (1980), pp. 4-18.
- *Exemple aristocratique et mode funéraire dans la Gaule mérovingienne*, in *Annales ESC* 41/2 (1986), pp. 379-407.
- *Que restait-il de l'ancien paysage religieux à l'époque de Grégoire de Tours?*, in GAUTHIER, GALINIÉ 1997, pp. 241-250.
- *The Imagery of Personal Objects: Hints of "Do-It-Yourself" Christianity Culture in Merovingian Gaul?*, in CAIN, LENSKI 2009, pp. 339-354.
- *Has Anyone Seen the Barbarians? Remarks on the Missing Archaeology of the Visigoths in Gaul*, in R.W. Mathisen, D. Shanzer (eds.), *The Battle of Vouillé, 507 CE: Where France Began*, Berlin-Boston 2012, pp. 183-201.
- ZECCHINI, G., *I druidi e l'opposizione dei Celti a Roma*, Milano 1984.
- *Vittoria e la fase celtica dell'imperium Galliarum*, in *Athenaeum* 62 (1984), pp. 307-315.
- *Attila e la spada di Marte*, in C. Giuffrida, M. Cassia (a cura di), *I disegni del potere, il potere dei segni. Atti dell'Incontro di Studio, Catania, 20-21 ottobre 2016*, Ragusa 2017, pp. 139-145.
- ZICHE, H., *Barbarian Raiders and Barbarian Peasants: Models of Ideological and Economic Integration*, in MATHISEN, SHANZER 2011, pp. 199-219.
- ZNAMENSKI, A.A., *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*, Oxford 2007.
- ZVELEBIL, M., *Hunting in Farming Society: The Prehistoric Perspective*, in *Anthropozoologica* 16 (1992), pp. 7-18.